

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Учебное пособие в трех частях

Часть 1

Материал раскрывает основные проблемы дисциплины «Философия религии» в соответствии с Госстандартом и принятыми в большинстве вузов программами и планами семинарских занятий при преподавании дисциплин специальности «Религиоведение».

Может быть использовано в качестве дополнительного при изучении университетских курсов: «Религиоведение», «Религиозная философия», «Введение в специальность “Религиоведение”», «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений» и «Феноменология религии».

ПРЕДИСЛОВИЕ

Цель издания – на основании российского и международного опыта осмысления религии представить студентам диалогичный курс, вводящий в основные дискуссии о терминах, категориях и концепциях философского понимания религии. Курс включает в себя материалы как личностно-биографического, так и концептуального характера, т. к. все концепции так или иначе создаются конкретными личностями в конкретных исторических и социальных условиях, которые так или иначе преломляются, переживаются и переосмысливаются в творчестве исследователей.

К сожалению, современные СМИ (ТВ, Интернет, радио, газеты, журналы) часто не столько информируют, сколько дезинформируют слушателя, интересующегося религией, особенно молодого, погружая его в атмосферу скандала и «кича» – критики, где серьезная аргументация заменяется более или менее остроумными «шоу», сложная реальность замещается искусственными стереотипами и идолами, а многомерные проблемы личностного становления подменяются убогими и плоскими оппозициями «свой/чужой» и псевдогероическим пафосом «охоты на ведьм». Изложение различных концепций в данном издании не ставит цели приведения читателей к той или иной «вере», но направлено на то, чтобы побудить молодого коллегу задуматься над глубинными проблемами подлинной религии и религиозности.

Очевидно, что текст такого жанра, как учебное пособие, призван решить двуетадийную задачу. С одной стороны, необходимо отразить состояние одного из сложнейших современных учебных предметов, включающего описание и истолкование уникального феномена духовного развития человечества – религии и религиозности. С другой стороны, это изложение должно быть достаточно популярно, ибо к знакомству приступает молодой (или уже не очень) человек,

но в любом случае, имеющий некоторый запас знаний о религиозности, навешанных системой общего образования, СМИ и личной жизненной практикой. Идеальное учебное пособие должно быть сходно с театральным действием – захватить проблемой, показать запутанность, трагизм и мучения многих попыток ее разрешения и, наконец, вывести читателя-зрителя на уровень «катарсиса», очищения от противоречий, страданий и смятений, обретения внутренней гармонии и ясности через сострадание всем «позициям», как своеобразным проявлениям («искрам правды») универсального стремления к истине, что многие полагают переживанием сопричастности к самому Подлинному.

По мере демократизации общества все более и более актуальной становится проблема соотношения внутренних и внешних аспектов религиозности, или того, как адекватно описать рассматриваемые феномены – с позиций самой религии или с позиций внешнего для нее наблюдателя. Действительно, чей голос (и на каком основании) должен быть признан авторитетнее и весомее в понимании религиозности, к примеру, православный – Патриарха Московского и всея Руси, редактора газеты «Черная Сотня», православного старообрядца-беспоповца, современного юриста-правозащитника или интеллигента-гуманиста? Другой стороной этого же вопроса является проблема (апория, парадокс) «актуализма/архаизации», когда, с одной стороны, мы прошлое («архаику») всегда так или иначе пересказываем через современные нам («актуальные») понятия и образы, делая его более или менее «понятным», тогда как, с другой стороны, прошлое описывало себя на своем собственном языке понятий (и образов), в связи с чем необходимо «погрузиться в культуру», почувствовать себя в ее собственном контексте и своеобразии, чтобы ее понять, а не исказить («архаизировать» или «модернизировать»). Очевидно, что в представляемом жанре учебного пособия речь может идти только о некотором балансе академизма и доступности, или о том, насколько искусно автору удалось это сделать, поскольку обретение гармоничного баланса между противоборствующими интерпретациями действительности различными религиозными объединениями как некоторого «Общепринятого Текста» в современном обществе пока оказывается невозможным.

Непосредственными источниками вдохновения для автора выступили, во-первых, открытые и доверчивые (или недоверчиво вопрошающие) глаза (и, слава Богу, не только, конечно, глаза) студентов, стремящихся обрести квалификацию «религиоведа», а, во-вторых, друзья и коллеги из России и других стран, так или иначе решающих проблемы, связанные с пониманием религии, ее природы и значимости. Захотелось помочь студентам лучше понять значение и смысл бурных дискуссий последнего времени по проблемам зарубежного миссионерства, религиозного экстремизма, религиозного образования, отношений религии и науки, религии и гуманистической философии, религии, этики и юридических аспектов социальной жизни. Радует то, что молодежь принимает такой подход, стремится не «безоглядно и хором» осуждать нечто, но личностно и вдумчиво постигать.

Из коллег хотелось бы отметить, во-первых, авторов фундаментальных учебных пособий кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ под руководством И.Н. Яблокова, выступающих на традиционных позициях высоко-го академизма. Во-вторых, автором двигало желание переработать собственное издание одного из первых постперестроечных учебных пособий «Религия вчера, сегодня, завтра» в свете произошедших за 15 лет грандиозных и, нередко, трагических изменений в стране.

В России и на постсоветском пространстве за это время было издано несколько десятков учебных пособий, раскрывающих научные представления о природе, происхождении и разнообразии религиозности, в том числе и ряд работ именно по философии религии. При этом, одни носят явно идеологизированный характер, откровенно превознося только одну духовную традицию в качестве единственно истинной и непогрешимой, стремясь на место прежней государственно-атеистической идеологии утвердить новую, столь же суровую к инакомыслию и непримиримую, тогда как другие стремятся преодолеть недостатки атеистической ангажированности советского периода в соответствии с буквой и духом Закона об образовании – не нести ни религиозную, ни атеистическую на-

правленность. При этом, правда, остается совершенно неясным, как можно (и возможно ли вообще) быть «ни сухим, ни мокрым»? Это только некоторые из множества проблем, которые возникли и были осознаны в последние годы в связи с внедрением в образовательный процесс дисциплин, связанных с изложением материалов религиозной тематики. В этой связи хочется выразить публичную благодарность тем священнослужителям Русской Православной Церкви, которые, являясь искренними носителями православной традиции, оказывались еще и очень интересными собеседниками и авторами очень глубоких материалов, публикующихся в наших сборниках «Свеча», наглядно демонстрируя, что раскол в современном обществе на церковную и светскую субкультуры не является непреодолимой преградой для диалога, взаимопонимания и поиска общего языка.

Особыми источниками вдохновения были международные конференции в Норвегии, Швеции, США, Словакии, Германии, Великобритании, Франции, Италии, Дании, Японии и Польше, где автору посчастливилось бывать за последние 15 лет и где можно было на практике почувствовать направления развития мировых тенденций в рассмотрении религиозных проблем. Важно отметить здесь и тех религиоведов и теологов из других европейских стран и США, которые сочувственно поддерживали меня и кафедры в Архангельске и Владимире, где я имел (и имею до сих пор) честь работать в течение «постперестроечных» лет. Сотрудничество с ними обогатило живым опытом российского, европейского и, собственно, «академического» вообще отношения к партнеру по диалогу, традицией глубокого уважения чужого мнения при отстаивании своего, принятия плюралистичности общества как положительного и обогащающего факта, альтернативой которому является только тот или иной тоталитаризм, новое подавление свобод и возможностей искренне, не лицемеря и не подделываясь под очередную «высшую директиву» оставаться самим собой.

До сих пор в библиотеках имеется многочисленная и доступная студентам литература, изданная в СССР, где материал подается с позиции «воинствующего атеизма», своей откровенной тен-

денциозностью способная вызвать только ответную неприязнь. Не менее тенденциозна порой и новая литература, которую можно купить или получить в библиотеке, написанная с позиций какого-либо из вероучений, поскольку каждое из них полагает именно свою точку зрения истинно верной. В данном издании делается попытка помочь студентам объективно и непредвзято взглянуть на впечатляющую и драматическую картину становления и развития человеческой духовности в различных ее проявлениях. Это, мы надеемся, поможет избежать распространенных стереотипов и предрассудков, накопившихся у представителей всех сторон. Подлинный плюрализм и беспристрастность не предполагают ни свертывания различных тенденций культурного творчества, ни их усечения в угоду тому или иному «-изму».

Итак, данное издание приглашает Вас познакомиться с основными терминами и концепциями, стремящимися понять религию, ее природу, сущность, функционирование, значение и, соответственно, перспективы. Религия, полагающая во всех конфессиональных формах себя как «единственно подлинную жизнь», не есть нечто сверкающе-застывшее и статичное, наподобие великолепно ограниченному кристаллу алмаза, который можно раз и навсегда охватить постигающим разумом, принять искренне-детски и безоглядно-наивно как «Красоту и Правду», ради которой можно отдать свою жизнь или пожертвовать чужими жизнями, который возможно описать, обобщить и систематизировать, чтобы научить других, воспроизводя искусственно и транслируя через системы СМИ, образования и воспитания для удовлетворения своих или социально-политических потребностей. Она более подобна живому существу, которое отнюдь не «умирает», как это представлялось в XIX или XX веках ряду выдающихся представителей некоторых философских движений, она просто в очередной раз сменяет свои формы, становясь все более и более активной в современном мире, вновь и вновь оказываясь «живее всех живых», вовлекая нас в диалог о самом существенном в жизни, ставя нас перед новыми и порой весьма неожиданными вызовами, зачастую вообще, возможно, и не совсем так, как бы нам этого хотелось.

Автору ближе известная восточная притча о слоне и трех слепцах, которых попросили определить «что такое слон?». Один из них нащупал ногу слона и сказал, что слон похож на столб, другой потрогал хобот и сказал, что слон подобен змее, а третий столкнулся с боком животного и сказал, что слон – это, скорее, стена. Подобно этому и понимание религии как сложного системного целого, выступающего различными сторонами в разное время и в разных отношениях, легко может быть сведено к одной из традиционных интерпретаций – к факту социальной действительности, традиции предков, внутреннему прозрению, чуду Откровения, бессознательной иллюзии, наивной ошибке сознания, корыстному обману, политическому заказу или интуитивной самоидентификации. Ниже мы попытаемся войти в этот мир предельно общих воззрений на религию.

Глава 1. ВВЕДЕНИЕ В ПРЕДМЕТ. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ КУРСА

§ 1. Этимология и семантика слова «философия». Понятие «философия религии».

Философия религии как относительно частная сфера интеллектуальной деятельности и университетская дисциплина принадлежит к значительно более широкой сфере, которая именуется «философией» (от греч. *phileo* – люблю и *sophia* – мудрость). Этимология (наука о происхождении слов) свидетельствует, что слово «философия» относится к категории искусственных терминов, причем известно даже авторство, которое приписывают Пифагору (*Pithagoras*, VI в. до н.э.). Он полагал, что «мудрым» может быть назван только Бог, тогда как человек – только «философом», т.е. «любящим мудрость, стремящимся к мудрости»¹. Пифагор вводит этот термин, чтобы противопоставить философию прежней житейской мудрости, которой, как считается во всех культурах, обладают «мудрецы» – пожилые люди, накопившие значительный жизненный опыт и способные научить молодежь своим знаниям. Философия для него – это новое видение мудрости и истины, поскольку философ – это человек, уподобившийся незаинтересованному наблюдателю, зрителю, который с вершины холма взирает на бурлящие у его подножия страсти рыночной площади или стадиона, где каждый движим своим частным интересом, где одни стремятся продать подороже, тогда как другие – купить подешевле, добежать первым и т.п. Вознестись на данный «воображаемый холм» ему позволяло то новое учение, которое он принес в Грецию – математическое видение божественного первоначала вещей. Математика позволила противопоставить традиционной обыденной мудрости новый подход к жизни, позволяющий увидеть ситуацию в целом, беспристрастно и бескорыстно, незаинтересованно, невовлеченно, в идеале, как бы с позиций самого божества. Семантика (наука о смыслах и значениях слов) показывает, что постепенно «философией» стали называть совершенно разные формы и целые направления миропонимания, однако во всем многообразии этих позиций и систем продолжает сохраняться универсальная тенденция на объективное и целостное понимание мира и места в нем человека.

¹ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч.1. С.148.

В соответствии с этим, «философия религии» является дисциплиной, охватывающей все формы и целые направления миропонимания, так или иначе стремящиеся к универсальному, объективному и целостному пониманию религии. Этимология свидетельствует о том, что слово «религия» (от лат. *religio* – совестливость, благочестие, набожность, новообращение), в свою очередь, обозначает собой особый феномен (или феномены), определяемый в предельно общей форме как «одна из сфер духовной и практической жизни людей»². Семантика позволяет установить, что существует несколько сотен определений того, что же собственно характеризует религию среди всех других сфер духовной и практической жизни, чем она отличается от «мифологии», «искусства», «науки», «секуляризма» и т.п. Данный курс стремится к тому, чтобы ввести читателя в основные концепции и проблемы, возникающие в этой связи.

§ 2. Мнение, знание, мудрость. Мировоззрение: типы и уровни

Если спросить у первого встречного, что представляет собой религия, то окажется, что для многих в России ответ будет совершенно прост и очевиден – это Православие и то, как его толкует ваш знакомый или духовник, православный священник, батюшка. Если же вам встретится мусульманин, иудей или представитель других вероисповедальных форм, то, соответственно, – их духовный наставник и сами эти традиции, причем вышеприведенное истолкование он отнесет к категории «мнение», сказав, что это только «их мнение», хотя и его позиция будет отнесена представителями православия тоже к «мнению». В целом такое понимание обычно называют «обыденным» мнением, оно формируется у каждого человека, в том числе и у того, кто себя может назвать «неверующим». Такая простота понимания религии, однако, имеет тот недостаток, что сам опрашиваемый, как правило, никак не может объяснить, почему, если его вера истинна (а каждое «вероисповедание» только себя таковым и считает), то в этом же государстве, городе, деревне, даже в одной семье, сосуществуют разные религии. В любом случае его религия нуждается в оправдании и объяснении, т.е.

² Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. Религия // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 872.

в привлечении других, внешних систем понимания, например, теорий «Истинности». Многие, однако, предпочитают оставаться на уровне «детско-наивного» и «простого» отношения к вопросу, боясь поставить под сомнение подлинность своей веры.

Человечество имеет богатый и печальный опыт попыток «окончательного решения» вопроса об истинной вере, когда несогласных или инаковерующих просто физически уничтожали. Сегодня, в начале XXI в., в европейских странах и России мы имеем жуткий опыт деятельности «скинхедов» и их вдохновителей, ответственных за угрожающую статистику роста числа убийств, избиений и унижения человеческого достоинства на религиозно-этнической почве. В основе этой преступной деятельности лежит именно это «наивно-детское» отношение к истинности, которое здесь проявляет совсем «не детское лицо», являясь, скорее, сознательно-односторонним представлением об отнюдь непростой проблеме, искажающим ее содержание и порождающим конфликты как в обществе, так и в самих религиозных объединениях. Так, казалось бы простой и очевидный вопрос о том, сколько в России православных верующих, позволяет в Интернете легко найти ответ, например, церковного журналиста В. Вигилянского, что оценки различаются в диапазоне от 1 до 85 %³. Вместе с тем автор не учитывает, что в России только «православными» полагают себя сотни объединений, относимых специалистами к «согласиям старообрядчества», каждое из которых отрицает православность друг друга, полагая истинно Православной церковью только собственное согласие⁴. В современной постсоветской России, согласно социологическим данным, до 20 % назвавших себя «православными», одновременно заявляют, что они не верят в Бога⁵. Социологи отмечают, что «... понятия “русский” и “православный” настолько сближаются, что становятся почти синонимами...». В силу этого в полном противоречии с “нормальной” логикой и прямым значением терминов в современной России понятие “православный” не является частью

³ Вигилянский В. Сколько в России православных? // <http://www.st-tatiana.ru>.

⁴ Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2002. с. 51.

⁵ Мчедлов М.П. От редакционной коллегии // Религии народов современной России: Словарь / Редкол.: М.П. Мчедлов (отв. ред.) и др. М., 1999. С. 5.

более широкого понятия “верующий”, а, скорее наоборот, понятие “верующий” стало частью понятия “православный”. Людей, определяющих себя как “православных”, в России значительно больше, чем тех, кто определяет себя как “верующих”»⁶. Еще более сложными, запутанными и просто неразрешимыми для «простого верующего» являются проблемы соотношения личной искренности и официальной юрисдикции, или отлучения, когда, к примеру, искренне верующие сторонники епископа Диомиды, или «пензенские затворники» вдруг оказываются «раскольниками», «отступниками» или «сектантами», в истории хорошо известными примерами были кровавое подавление «сидения» монахов Соловецкого монастыря или Варфоломеевская ночь во Франции. В этой связи особенностью философии религии является стремление выявлять те философские предпосылки, которые порождаются, часто бессознательно для самих участников, такие конфликты и утверждать более продуктивные подходы, когда делаются попытки по-философски, спокойно и отстраненно посмотреть на саму ситуацию веры и ее разнообразия.

История философии показывает, что уже в Древней Греции было проведено различие между *мнением, знанием и мудростью*. Так, *мнением* (греч. *doxa*) стало именоваться недостоверное, как субъективное, так и групповое «знание» (представление), отличаемое от собственно достоверного *знания, истины* (греч. *logos*). Каждому из нас в одной и той же аудитории может быть тепло или холодно, интересно или скучно, что и является личным *знанием-мнением*, однако, о том, что в аудитории +25 °С можно только, собственно, *знать* в прямом смысле. Математический язык вообще является идеальным вариантом для выражения знаний в той или иной области, в том числе и в религиоведении, где именно социологические исследования позволяют в математической форме выразить столь неопределенные понятия как, к примеру, «религиозность жителей Владимирской области» или «религиозность Иванова Ивана Ивановича». Очевидно, однако, и то, что сидящей рядом девушке (юноше) вы не будете делать признание в любви на математическом языке, хотя вы это *точно знаете* и жить без нее (него) не можете. В отличие

⁶ Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. М.-СПб., 2007. С. 41.

от этих двух противопоставляемых категорий, понятие «мудрость» (греч. *sophia*) обозначает критичный синтез субъективного и объективного, личного и универсального, познавательного и деятельного, воплощая некоторый идеальный образ мироздания, некоторое *мировоззрение*.

Мировоззрением называют как процесс *всматривания* в окружающую действительность, так и определенный устойчивый результат такого *всматривания*, некоторую *картину мира*, *систему мироздания*. Существует много разных классификаций мировоззрения. В философской литературе распространенным является общее деление мировоззрения на три типа – «житейское, религиозное и философское»⁷, что близко к выделяемым в историческом плане «мифологическому», «религиозному» и «философскому» типам мировоззрения⁸. Такие типологии созвучны антропологической концепции Б. Малиновского, различающего магию, религию и науку в качестве трех вечных измерений гармоничного отношения человека с миром⁹. Во всех этих классификациях выделяемые типы мировоззрения признаются закономерными и необходимыми этапами или формами отношения человека с миром. Данные категории позволяют систематизировать основные эпохально-исторические формы мировоззрения – мифологию (магию, магизм), религию (теологию, теизм) и философию (науку), которые в большей или меньшей степени оказывают влияние на отношение к миру каждого из нас не только в прошлом, но и сегодня.

Обычно выделяемые формы соответствуют этапам европейского самоутверждения: *языческий*, опирающийся на связи с силами природы и магию; *христианский* (церковный), опирающийся на связь со сверхприродным Богом и этическими требованиями; *светский* (секулярный), опирающийся на художественное творчество, научное познание сил природы и гуманистические нормы жизни в обществе. Эти три типа самоутверждения являются и внутренними тенденциями самопонимания, характерными для каждого человека, мы имеем

⁷ Спиркин А.Г. Мировоззрение // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 367.

⁸ Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. С. 296.

⁹ Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994. С. 149.

в самих себе все три типа такого рода ценностных ориентаций, которые мозаично совмещаются в повседневной жизни, но становятся массовыми идеологиями, поддерживаемыми миллионами представителей как в нашей стране, так и во всем мире, отдающими предпочтение усилению того или иного из них, особенно под влиянием широкой пропаганды через различные СМИ.

Три типа мировоззренческих субкультур, активно конкурирующих между собой, иначе могут именоваться «религией, теизмом», «наукой, атеизмом» или «новым политеизмом»¹⁰. Они представляют собой возрождающиеся феномены дохристианских и донаучных мировоззренческих форм, которые в средствах массовой информации и некоторых научных публикациях иногда еще обобщенно называют «эзотерикой», «неоязычеством», «оккультизмом». Хотя международное и российское законодательство защищают право индивида на свободу совести, гарантируя возможность его самоидентификации с той или иной конкретной традицией, но это, однако, не означает, что все традиции и субкультуры равноправны, тождественны и взаимозаменяемы. Секуляризм как рациональная установка на этичность (законность) и научность лежит в основе современной научно-технической цивилизации, вытесняя эзотерику и религию в относительно маргинальную сферу частных, личных и субъективных мировоззренческих предпочтений. Колдун, экстрасенс или священник не могут заменить профессиональных и квалифицированных преподавателей, врачей или инженеров. В то же время именно философией религии каждая из субкультур может быть осмыслена как элемент некоторого целого, играющий определенную социальную роль.

Мы, признавая условность любой такой схемы, будем исходить из концепции А.Н. Чанышева, предлагавшего следующие два *уровня мировоззрения*: эмоционально-чувственный и понятийно-бесстрастный; первый выражен словами обыденной речи, тогда как второй – философской (теологической или научной) терминологией¹¹. Мировоззрение первого уровня может быть представлено такими формами

¹⁰ Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты религиозного плюрализма // Религия вчера, сегодня, завтра. Архангельск, 1994. Вып. 3. С. 77.

¹¹ Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М., 1999. С. 7.

духовности, как искусство, особенно поэзия, мифология и религия, выражаясь как «плод души» в слове или в невербальных образах (музыки либо изображения, в том числе видеоряда), как явленное бессознательное. Кроме уровней мировоззрения А.Н. Чанышев различает два его *типа*, где первый тип – «антропное мировоззрение», когда мироздание осваивается людьми через перенесение на него качеств и форм человеческого общества, психических и мыслительных особенностей человека, его нравственных норм, тогда как второй тип – «натуралистическое», в котором люди, наоборот, переносят на себя и на общество законы природы, мироздания как такового¹². Такая классификация позволяет различать описание встречи девушки с медведем в форме сказки «Машенька и медведь» или в форме «Отчета участницы зоологической экспедиции Ивановой Марии Ивановны».

Любое мировоззрение играет четыре основных функции, значимость которых может меняться в зависимости от исторической эпохи и социальной ситуации. Выделяют следующие функции (или способности) мировоззрения: *интеграционную* (объединять своих приверженцев в сообщество), *регулятивную* (вырабатывать нормы поведения человека), *мировоззренческую* (утверждать особую картину мира) и *психологическую* (восполнять или компенсировать психологические переживания страха, слабости и одиночества индивида).

§ 3. Мифология

Мифологией называют как собрание особого типа древних повествований, мифов (греч. *mythos* – слово, рассказ, повествование), так и науку, которая их исследует. Исследователи подчеркивают трудности с переводом текстов мифов на современные языки¹³. Перевод в этом случае оказывается удачным или неудачным диалогом культур, где древние слова осознаются нами как метафоры (греч. *metaphora* – перенесение, уподобление), особые языковые формы, сближающие разнородное, позволяющие отождествлять ту или иную современность с традицией, с тысячелетним опытом символизации действительности в языке, связать прямое и переносное значения, когда, к примеру, смелого человека именуют «львом», а глупого – «ослом».

¹² Чанышев А.Н. *Философия Древнего мира*. М., 1999. С. 8 – 9.

¹³ Стеблин-Коменский М.И. *Миф*. М., 1976. С. 92; *Мифы и предания папуасов Мариид-аним*. М., 1981. С. 319.

В мифологических текстах категории «*мнение – знание – мудрость*» еще почти не различаются, как нет и понятий об «обыденных», «научных» и «философских» представлениях в современном смысле. И.М. Дьяконов подчеркивал, что архаичный миф можно определить только в противопоставлении современным специализированным типам повествования – литературе (искусству), науке и религии¹⁴. Миф является средством познания действительности не через логичные и верификативные (подтверждаемыми прямыми наблюдениями, экспериментально, научно) абстрактные понятия научных суждений, а через метафору, троп. Когда современный человек говорит, что «кислота растворила гвоздь», или, что «весна пришла в наш город» и т.п., то это означает только то, что некоторые события имеют свою причину, свое основание, которое и выступает персонифицированно, гипостазированно, как «субстрат», «субстанция» наблюдаемого феномена, понимаемые антропоморфно, как живой и полнокровный его «создатель», «творец», «деятель» – кислота «растворила», весна «пришла».

В мифах только словесно обозначаются, но еще не противопоставляются, части и целое, человек и мир, органы и организм, внешнее и внутреннее, статичное и деятельное, мертвое и живое. Термины, соответственно, выступают как знаки отношений, как субстрат коммуникации, как метафоры, соединяющие то, что само по себе, без воображения и деятельности человека, является несоединенным. Так уже у неандертальцев отмечаются обряды захоронения с использованием охры и лекарственных растений, с ориентацией могил на восход солнца, с упорядочиванием костей человека и животных¹⁵. Такое поведение говорит о том, что люди начинают сопоставлять и связывать то, что для животных не является связанным. Это свидетельствует не только о становлении «этноцентризма» (признания высшей ценности именно своей общины) и об осознании ценности каждого члена своей общины, но и о различении состояний жизни (бодрствовании) и смерти (сна), об осознании значимости крови для жизни (бодрствования), и о возникновении символической деятельности, стремящейся «пробудить спящего», т.е. магии оживления, о формировании дихотомии «сакральное / профанное».

¹⁴ Дьяконов И.М. Архаичные мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 9, 12.

¹⁵ Констэбл Д. Неандертальцы. М., 1978. С. 76, 101, 105 – 106.

Философия религии здесь начинает тесно соприкасаться с литературоведением, фольклористикой, языкознанием и теорией коммуникаций. В этой связи уместно привести утверждение А. Боннара о том, что «греческая религия ... в сущности ... и есть фольклор. Различие, которое теперь проводят между религией и фольклором, вероятно, имеет смысл, когда касается такой догматической религии, как христианство, но совершенно его утрачивает, когда его относят к античным религиям»¹⁶. Поскольку материал исследования (корпус текстов) фольклористики и философского религиоведения здесь полагается совпадающим, то и сама религия (как наука, искусство) начинает рассматриваться как элемент мифологии, как «вера вообще», что ведет к родовому смешению, отождествлению категорий «мифа» и «религии», язычества и христианства, веры в магические силы, духов, демонов и богов с верой в Бога (или нирвану в буддизме) как «религиозных» феноменов.

Вместе с тем, хорошо известно и то, что миф могут критиковать за нелогичность и противоречивость с философско-научных позиций, за аморальность, бездуховность, эгоизм и «обрядоверие» магических культов в сравнении с возвышенно-этичным христианством или, наоборот, возвышать его до подобия современного художественного творчества, искусства, игры воображения, отождествляя его с «поэзией», со свободным вдохновенным индивидуальным творением «чувственных образов», отличным от безличных форм и догматизированной христианской «теологии», и научной «теории». Богословие и сегодня видит магию и мифологию «корыстным», прагматичным отношением к духовному миру, в противоположность «религии», как бескорыстной «любви к Богу»¹⁷. Магия и наука при такой позиции – натуралистичны, тогда как только религия – этична. Магия, с этих позиций, не может быть отнесена к родственным религии явлениям, оказываясь ближе к науке, невозможной оказывается и эволюция от магии к религии и науке. Соответственно и искусство выступает мощным фактором мифоутверждения в современной культуре, где телевидение и кинотеатры переполнены многочисленными экранизациями произведений более или менее

¹⁶ Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1992. С. 183 – 184.

¹⁷ Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. М., 1991. Т. 2. Магизм и Единобожие. С. 2, 56 – 58.

сходных с бестселлерами «Властелин Колец» или «Гарри Поттер», увлекающих миллионы людей впечатляющими картинами борьбы добра и зла. Действительно, в мифе моральные нормы соблюдаются только в отношении «своих», тогда как к «чужим» и «другим» допустимыми полагаются либо убийство, либо обман и кража, либо (если «чужое» слишком и неодолимо сильно) задабривание, дарение. Современная культура перетолковывает мифологию, появляются новые версии классических сказок, как, к примеру, «Красная шапочка», «Машенька и медведь» или «Семеро козлят», экранизации которых обретают универсальное этико-моральное содержание, где убийство или обман «чужого» не становятся средством решения проблем, наоборот, речь идет о прощении, доверии или взаимном интересе («Семеро козлят на новый лад»).

Мифологию часто именуют «магизмом», поскольку она тесно связана с магическими практиками. Специфику магии в сопоставлении с религией и наукой одним из первых стал исследовать Дж. Фрэзер¹⁸. Он пишет, что «невозможно дать определение религии, которое удовлетворило бы всех». Собственно «религией» он называет «умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Как таковая, религия «состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умилостивить их и угодить им».

Религии как представлению об «эластичности и изменчивости природы», он противопоставляет науку и магию, «которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поскольку их невозможно вывести из своего течения ни уговорами, ни мольбами, ни угрозами». Колдун «не упрашивает высшую силу, ... не унижается перед грозным божеством», он «строго следует правилам своего искусства, или природным законам, как он их понимает ... в точном соответствии с древним обычаем».

К. Леви-Строс рассматривает магизм, религию и науку со стороны различия в типах кодирования действительности, ее «означивания и осмысления в классификациях». Отказываясь от историцизма как такового, он отмечает, что «если в каком-то смысле можно сказать, что религия

¹⁸ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1987. С. 54 – 55.

состоит в очеловечивании природных законов, а магия – в натурализации человеческих действий, то есть в истолковании определенных человеческих действий как составной части физического детерминизма, то здесь речь идет не об альтернативе или об этапах эволюции. Антропоморфизм природы (в чем состоит религия) и физиоморфизм человека (как мы определили бы магию) образуют постоянные составляющие, меняется лишь их дозировка. Нет религии без магии, как и магии, которая не подразумевала бы зерно религии»¹⁹.

Действительное различие науки и магии он видит в том, что «одна из них постулирует всеобщий и полный детерминизм (магия), в то время как другая действует, различая уровни, и только некоторые из них допускают формы детерминизма, непреложные, как считается, для других уровней (наука)»²⁰. В свете этой концепции история начинает выступать как смена частных форм трансисторической оппозиции «антропное / натуралистическое», через которые происходит кодирование действительности.

Общность архаики и современности видится в символизме как таковом, делающем человеческую деятельность собственно «человеческой», т.е. сверхбиологическим опосредованием, искусством, культурным «отрывом от действительности», «переходом в иное измерение», в «пребывание среди знаков сакрального», в «эстетический эквивалент откровения»²¹. Анализ «пещерных палеолитических изображений», признаваемых «лучшими произведениями мирового анималистического искусства», приводит исследователей к выводу не только об их биологической точности, но и об их «символическом значении», выражающем гармонию жизненных ритмов мира и человека²².

В архаичной мифологии существует органичное единство духовной и физической активности человека. Древнейшие термины «жизнь», «душа», «тело», «кровь», «дыхание» были синонимами и носили «натуралистический» характер, где вещественное не мыс-

¹⁹ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1997. С. 287 – 288.

²⁰ Там же. С.122.

²¹ Рикер П. Философия и религия у Карла Ясперса // Идеализм и религия: Рефератив. сб. М., 1977. С. 262 – 263.

²² Фролов Б.А. Биологические знания в палеолите // Природа. № 6. 1980. С. 50 – 59.

лилось без духовного, а духовное – без вещественного²³. В этом смысле говорят об «антропоморфности» мифологического мышления, радикально противопоставляя его современному, объективистскому, «научно-рациональному».

На «запутанность и сложность» понятий «анимизма» и «антропоморфизма» и их подлинной роли в истории духовной культуры, на относительность «деантропоморфизации» собственно современного «научного мышления» справедливо указывал Е.В. Кулебякин²⁴. Сегодня осознается эвристичность применения «человеческих» понятий к «нечеловеческим» системам, особенно в кибернетике, зоопсихологии и т.п., что, естественно, не означает их сущностного отождествления²⁵. В то же время, как иронично замечает А.Н. Чанышев, «сколько рассказов о встречах с инопланетянами», проистекающими из «очеловечивания» неординарных наблюдений²⁶. На «естественность» таких восприятий действительности в ряде случаев обращают внимание и психологи²⁷.

«Антропоморфизация» и «деантропоморфизация» задаются сознательным или стихийным, интуитивным уподоблением того или иного феномена человеку, что само по себе амбивалентно, ибо оно является и исторически первой формой понимания неизвестного через известное, и вторичной, современной формой иллюзорного, мнимого и «суеверного», «фантастического» объяснения некоторых событий. Последнее возможно утверждать только в связи и относительно собственно «объективного» объяснения тех же событий. Отделение мифа от обыденной речи, обретением им специфических черт – членения, ритмики, обобщенности – сделали его фундаментальным средством символического освоения чело-

²³ Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971. С. 50, 51, 35; Стеблин-Коменский М.И. Миф. М., 1976. С. 92; Дьяконов И.М. Архаичные мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 64 и др.

²⁴ Кулебякин Е.В. Философские проблемы антропоморфизма и анимизма: Автореф. дисс. канд. филос. наук. Л., 1969. С. 1; Его же. О месте антропоморфизма в истории общественного сознания, науки и культуры // Религия и атеизм в истории культуры: Сб. тез. докл. Л., 1989. С. 36 – 38.

²⁵ Там же. С. 39.

²⁶ Чанышев А.Н. Философия как «филология», как мудрость и как мировоззрение // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия. № 5. 1995. С. 44 – 45.

²⁷ Субботский Е.В. Восприятие детьми-школьниками необычных явлений // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Психология. № 1. 1984. С. 17 – 31.

веком мира²⁸. Миф выступил как «Традиция», или универсальное (для конкретного сообщества) описание, обобщение и обоснование личностного мироотношения. «Мифу» как «священной традиции», противопоставлялась «сказка» как занимательное повествование о «трикстерах» («дурачках», «посмешищах», «неумехах»), отпавших от традиции, не сумевших идентифицироваться с ней и обреченных на неизбежную гибель, или, прямо противоположно, «хитрецов», «озорников», «плутов», слабыми силами, но благодаря хитрости, уму и изворотливости побеждающих более грозных и сильных соперников²⁹. Сказками становились и мифы соседних племен, традиции которых были «чужими», незнакомыми, не пережитыми, воспринимавшимися лишь как «занимательное» повествование и не выступавшими как основание «ритуала», «магии»³⁰. Миф выступал как сакральный текст, как важнейшее коммуникативное отношение между поколениями, как символизированное мироотношение, как естественное долженствование и ценностное основание субъективной идентификации, элементы которого требуют тщательного сохранения и точного воспроизведения.

Индивид в архаичных мифах понимается статично, герой превращается из одного качества в другое «скачком», после внешнего воздействия, через «инициацию». Оборотничество, характерное для мифологии, связано с таким статичным пониманием человека, с неумением представить себе развитие, его внутреннее единство в смене возрастов и социальных ролей. Только в эпосах наблюдается становление «Я» индивида, проходящего возрастные и групповые изменения, подобно росту растения, развивающемуся из семени³¹.

²⁸ Поэзия и проза Древнего Востока: Сборник / под ред. И. Брагинского. М., 1973. С. 9 – 10.

²⁹ Дьяконов И.М. Архаичные мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 100; Вольне М. Мир западноафриканской сказки. М., 2000. С. 7 – 8; Манин Ю.И. «Мифологический плут» по данным психологии и теории культуры // Природа. № 7. 1987. С. 42 – 52.

³⁰ Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 29, 40; Стеблин-Коменский М.И. Миф. М., 1976. С. 86 и др.

³¹ Леви-Строс К. Структура мифов // Вопр. философии. № 7. 1970. С. 158 – 160; Рыбаков Б.А. Языческое миропонимание // Наука и религия. № 2. 1975. С. 56; Стеблин-Коменский М.И. Миф. М., 1976. С. 47 – 50; Алексеев В. Становление человека: у истоков разума. // Знание – сила. № 10. 1983. С. 26 – 27 и др.

Неолитическая революция, освоение земледелия и скотоводства, меняют и общие представления о «мертвом» – так в известных сказках о живой и мертвой воде, героя сначала «срачивают», а затем еще и «оживляют»³². Это можно истолковать как символизацию различия пассивного и статичного «облика» (тела) объекта и его же деятельного, функционального начала – «души» (или «сердца»). Тело видится зверино-естественным, тогда как душа – социально-возвышенным основанием бытия индивида.

Близким по содержанию видится и повествование о человеке в полном сознании, но без сердца, источника жизни, человечности, сострадания и любви³³. Видимо, сами земледелие и скотоводство способствовали выделению сочувствия и сопереживания как важнейших свойств и сущности человека, его «человечности» как таковой, ибо без этих качеств просто невозможна «культура» – возделывание земли. Быстрый рост численности нового, неолитического, человечества привел к тому, что охотнические ценности оттеснились на периферию духовной культуры эпохи и человечества в целом.

Утверждается проблема «добра» (как сочувствия, самопожертвования и взаимопомощи) и «зла» (как личного корыстного и эгоистического «произвола»). Весь мир начинает поляризоваться на добрых и злых духов, сил, демонов и т.п. Возникает собственно моральная и нравственная проблематика, характеризующая именно «эпосы» в отличие от охотнических «мифов», «внеэтических» и «натуралистических». Появление проблем, осмысливаемых в связи с возникающим неравенством в социумах, приводит к смещению акцентов с «этноцентричного» на «персоно-центричный», когда «зло» исходит не от другого народа, «чужаков», но от своих «тиранов», или незримых «богов», «сакральных индивидов», персонифицированных универсальных «космических сил». Все эти «силы», т.е. в современном понимании нечто «непредметное», однако, мыслились только «предметно», именно как «предметные силы».

Эпосы, как и волшебные сказки, характеризуются «аристократизмом» противопоставления личности и традиции, поляризацией

³² Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1983. С. 286; Поэзия и проза Древнего Востока: Сборник / Под ред. И. Брагинского. М., 1973. С. 151 и др.

³³ Поэзия и проза Древнего Востока: Сборник / Под ред. И. Брагинского. М., 1973. С. 59 – 62.

«эгоизма» и «альтруизма» как свободно избираемых – «произвольных» – стратегий поведения, однако, если герой сказки действует эгоистически, в своих интересах, то герой эпоса – альтруистически. Индивидуалистически-эгоистическое как «дикое», «звериное», «не-человеческое» начинает противопоставляться альтруистическому, как собственно «человечному», истинному, традиционному и культурному, земледельческому. Сам мир дифференцируется на «стихийно-дикий» и «человечно-культурный»³⁴.

В.Я. Пропп указывает на поразительную универсальность сказки и ее бессмертие: «Ее в такой же степени понимают не приобщенные к цивилизации представители народов, угнетенных колониализмом, как и стоящие на вершине цивилизации умы, такие как Шекспир, или Гете, или Пушкин»³⁵. Она выступает как «универсальное средство международного взаимопонимания». Проводя различие между «мифом» и «сказкой» в их социальной функции, т.е. в том, что «миф» – сакрален, в него верят, а сказка – занимательна, воспринимаясь как “небывальщина”»³⁶, В.Я. Пропп тем самым утверждает и то, что на уровне современного восприятия текста повествования невозможно строго различить «миф», «эпос», «сказку», «былину» – везде есть «вера в сверхъестественное», все они – «ненаучны». Однако и «ненаучное» может быть очень важным и ничем не заменимым средством личного или социального воздействия и коммуникации не только между юношей и девушкой, поколениями, но и целыми культурными регионами.

Качественное противопоставление магии, религии и науки по «степени развитости» постепенно уходит из современных публикаций, поскольку сегодня за одним столом на конференции ЮНЕСКО могут заседать и колдун небольшого племени, и священник, и лауреат Нобелевской премии по физике. Начиная с работ Бронислава Малиновского (1884 – 1942), начинает утверждаться соотносительное понимание магии, религии и науки.

³⁴ Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 27 – 29; Стеблин-Коменский М.И. Миф. М., 1976. С. 79 – 85.

³⁵ Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 27.

³⁶ Там же. С. 42 – 46.

Он, вслед за Дж. Фрэзером, противопоставляет «магию» и «религию», или овладение «силами» и обращение к «духам»³⁷. Религиозное сообщество было первоначальной формой сообщества вообще, «сегодня мы до некоторой степени сбиты с толку открытием того, что все для дикаря является религией, что он постоянно живет в мире мистики и ритуалов», что «профанного» (мирского) как такового вообще нет³⁸. Профанное, по его мнению, как сфера действительно продуктивной деятельности людей, где опыт был самодостаточен, существовало с самой глубокой древности, магия же опирается на «игру эмоций» индивида, его чувства и желания, в то время как религия утверждает нравственность, различая «добро» и «зло». Магия, религия и наука начинают выступать не как этапы эволюции человека, но как три вечные формы отношения личности с миром, сменяющие в истории только свои частные образы. Клод Леви-Строс в этой связи видит важнейшей задачей современной антропологии разработку «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой, т.е. конструирование расширенного опыта, который стал бы в принципе доступен людям иных стран и иных времен»³⁹. Многие, наверное, видели известный фильм французского режиссера Франсиса Вебера «Ягуар» (1996), где с большим юмором и, вместе с тем, очень наглядно показано отношение «цивилизации» и «дикости».

В.Н. Топоров отмечает, что семиотика позволяет рассматривать несколько уровней интерпретации объекта, в рамках которых «теория отражения» выступает как интерпретация эмпирического уровня, глубже которого лежат мифологические, «архетипические» интерпретации⁴⁰. Сам переход от эмпирического к архетипическому он понимает как «прорыв из еще в основном «природно-материального» в сферу культуры и высшей ее формы – духа»⁴¹, где промежуточный характер имеет переход от природного к художественному, которое «приближает нас к глубинам божественной тайны»⁴².

³⁷ Малиновский Б.К. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека» // Диспут. № 3. 1992. С. 42 – 43.

³⁸ Там же. С. 47.

³⁹ Там же. С. 187.

⁴⁰ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995. С. 3 – 4.

⁴¹ Там же. С. 4.

⁴² Там же. С. 50.

Мифология с этих позиций – это не собрание фантазий, противопоставляемое научному знанию, а «создание наиболее семантически богатых, энергетичных и имеющих силу примера образов действительности» и разрушение образов, утративших эту силу⁴³. Семиотика здесь не разрушает мифологию, дешифровав ее в объективно-научных терминах антропологии и социологии, а высвечивает субъективно-значимое в символическом, в семиосфере. Сакральное в этой связи выступает как смыслопорождающее основание семиосферы, ее творческое начало, противостоящее профанному, обыденному. Множественность смыслов истолкования сакрального в разных текстах – мифологических, теологических, художественных или научных с этих позиций видится уже не как множество значений, но как множественность значения, как многообразие проявлений Сакрального как такового в истории духовной культуры.

Противостояние и диалог двух семиотик, статизма и динамизма, «денотатности» и «коннотатности», показывают объект символизации, означивания в более широком плане, чем каждый из односторонних подходов в отдельности. В.Н. Басилов пишет, что «сложность работы по уточнению научных понятий не исчерпывается тем, что в культурах мира по разному проявляются одни и те же, или хотя бы, близкие, идеи. История религиозных воззрений человечества показывает, что на разных ступенях развития культуры (или, если угодно, в разных культурах), верования основаны во многом на иной, во многом неясной для нас логике размышлений о причинно-следственных связях ... значительная часть описательного материала, собиравшегося в прошлом веке и даже в начале текущего столетия, вызывает настороженность, требует к себе критического отношения, ибо наблюдатели рассказывали о «примитивных» верованиях исходя из собственных концепций. Да и исследователи не всегда были свободны от попыток подогнать эти чуждые измерения под свои привычные мерки»⁴⁴. Функционализм выступает против «наивного реализма», полагающего, что человек способен непосредственно постигать статичные и неизменные сущности явлений через созерцание и анализ изменчивых и преходящих чувственных ощущений.

⁴³ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995. С. 5.

⁴⁴ Религиозные верования: свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. Вып. 5. С. 6.

Собственно «деятельное» представление о мире было интуитивно совершенно очевидным для всей мифологии и теологии, где конечным основанием отдельных предметов или мира в целом виделись активные творческие начала – «силы», «духи» или «боги». Мир здесь видится всегда естественно «искусственным», ибо он «сделан» тем или иным субъектом деятельности. Статичного и пассивного как абсолютно бездеятельных оснований для адептов мифа не существует.

Существенные различия между этими субъектами функционирования первоначально не осознаются. Так, характерной особенностью архаичных «богов» в греческой, как и в других культурах, признается то, что «свои подвиги боги ... совершают в гневе, ярости, исступлении; это – показатели их силы и мощи»⁴⁵. Индивидуальности здесь дифференцируются лишь в ходе того или иного повествования, нет строгой функциональной дифференцировки, каждый лишь «по преимуществу», или «в основном» связан с определенными родами действий или сфер влияния. Отсюда, возможно, берут начало и богоборческие моменты гомеровского эпоса, ибо, возможно, что «богоборец, стремящийся доказать свое равенство с божеством греческого Олимпа, сам был некогда богом своего ли отдельного племени (как, видимо, Ахилл) или племени чужого и грекам чуждого»⁴⁶. Атеизм, с позиций такого подхода, возникает не как противопоставление теизму, но как результат биполяризации самого теизма, противопоставляющего «своих» и «чужих» богов, богопочитание и богоборчество.

§ 4. Функции мифологии

Интеграционная функция мифа характеризуется способностью преданий, ритмизированных и поэтичных повествований объединять членов одного хозяйственно-родового коллектива селения, пещеры или деревни в «этноцентричную общность», как «своих», и как людей как таковых, являющихся высшей ценностью. Э. Дюркгейм полагал, что тотемизм был первой формой религии, именно потому, что он интегрировал индивидов в одну общность.

⁴⁵ Шталь И.В. Греческий архаический эпос // О происхождении богов. М., 1990. С. 7.

⁴⁶ Там же. С. 13.

Психологическая функция мифа состоит в его способности восполнять практическое бессилие отдельного человека перед могуществом явлений окружающей природы благодаря чувству сопричастности к коллективу и доскональным знаниям традиции и магических практик как высшей житейской мудрости. Миф учит побеждать (нет сказок с плохим концом) любой ценой и тем дает силу, духовную опору в мире неожиданностей, лишений, страхов и смертельных опасностей, благодаря которой индивид может стойко противостоять окружающим его «чуждым» и враждебным началам. Здесь даже девочка может победить (обмануть, перехитрить) медведя.

Мировоззренческая функция является здесь производной от первых и состоит в интуитивном предположении особой картины мира, который делится на две сферы – «свой» и «чужой», при этом именно свой мир (деревня, селение) является воплощением добра, красоты, порядка и справедливости, тогда как чужой (лес) – зла, уродства, хаоса и бесправия.

Регулятивная функция мифа состоит в выработке норм поведения человека в своем и чужом мирах, умения контролировать мотивы своих действий. Миф сохраняет собственно нравственные требования в отношении к своим и охранительные нормы в отношении к чужим (убийство, обман, кража или дарение).

§ 5. Религия

Слово «религия» является одним из наиболее многозначных и неопределенных. Словари русского языка фиксируют две группы прямых значений данного слова – *субъективно-личностные* (религия как индивидуальная «вера», «религиозность») и *объективно-общие* (религия как институциональное «вероисповедание», «богопочитание», «конфессия», традиция). В переносном смысле «религией» называют вообще все, чему поклоняются⁴⁷.

Этимологические исследования показывают, что слово «религия» сравнительно недавно вошло в русский язык, где только с XVIII в. оно начинает употребляться в общеевропейском значении «должного», объективно-легитимного «вероисповедания» и

⁴⁷ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка : В 4 т. М., 1980. Т. 4. С. 90 – 91; Словарь современного русского литературного языка. М., 1961. Т. 12. С. 1199; Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1989. С. 674.

«благочестия»⁴⁸. В Европе слово «religio» долгое время обозначало только объективное отношение – принадлежность к христианской церкви, воспринимавшееся как универсальное отношение Бога и человечества, в наиболее подлинной форме представлявшееся «монашеским образом жизни» или участием в церковной богослужебной «ритуальной обрядности» – в этом смысле использует данный термин и Иероним в «Вульгате»⁴⁹. В свою очередь христианством это слово было заимствовано из обыденной латыни, где оно, по мнению Цицерона, обозначало только полезные государству верования в отличие от вредных псевдорелигий, называемых «суеверием», «*superstition*»⁵⁰. Собственно и само христианство именовалось «суеверием» чиновниками Римской империи до IV в., пока император Константин не объявил его легитимной формой государственного верования.

Субъективно-личностное значение слово «религия» приобретает только в эпоху Возрождения, когда Марсилио Фичино начинает трактовать его как «религиозность», внутреннее прирожденно-инстинктивное стремление человека к «всеобщей религии» (христианству), как универсальную «христо-ориентированность»⁵¹. Дальнейшая смена акцентов с объективного на субъективное понимание усиливается с формированием протестантизма (Лютера, Цвингли и Кальвина), противопоставлявших «истинную», имманентную личности религиозность «ложной», церковно-католической⁵². Эта традиция продолжается в Германии XVIII в., когда И. Кант противопоставляет универсальную «чистую религию разума» историчес-

⁴⁸ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т. 2. С.109; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1971. Т. 3. С. 466.

⁴⁹ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 28; The Oxford English Dictionary. 2-nd ed., Oxford, 1989. V. 8. P. 568 – 569; Jackson R. Religious Education. An Interpretative Approach. L., 1997. P. 51.

⁵⁰ Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. М., 1985. С. 61, 124.

⁵¹ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 34; Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 710; Jackson R. Religious Education. An Interpretative Approach. L., 1997. P. 51.

⁵² Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 40; Jackson R. Religious Education. An Interpretative Approach. L., 1997. P. 51 – 52.

ким церковно-конфессиональным верам «Откровения»⁵³. Немного позднее И. Фихте выделил религию как «религиозность» в качестве важнейшей цели воспитания и образования, понимая ее как навык личности поступать и мыслить добродетельно, в противоположность «теологии» как абстрактно-рационалистическому церковному представлению о Боге⁵⁴. Ф. Шлейермахер сущностью религий стал считать только эмоциональную личностную «религиозность», или целостное переживание своей связи с Богом, живое чувство зависимости индивида от высших сил⁵⁵.

Наиболее радикален здесь был датский философ и теолог Серен Кьеркегор, для которого подлинные религия и религиозность состоят в полном отказе от рационально-догматического содержания теологии в пользу экзистенциальной свободы как веры, преодолевающей чувства страха и отчаяния. С начала XX в. религию часто определяли и определяют как «отношение к сакральному», как «веру в духовные сущности или существа», или как тоску и жажду «крепкого берега, праведной жизни, нового неба и новой земли».

Сакральное (от лат. *Sacer* – святое, священное) в разных религиозных традициях понимается как Бог, Абсолют, Бытие, Предельная Реальность, Трансцендентное, Бытийственное, то есть некоторая сила, которая определяет природу всего мира и каждого человека, придает смысл и значимость его действиям и всей жизни. Главной особенностью сакрального выступает его независимость от человека, невозможность им управлять или манипулировать. Сакральное понимается как нечто, являющееся или конкретным предметом непосредственного наблюдаемого мира – волшебной палочкой, камнем, изображением или изваянием божества, и/или незримым значением (тайным смыслом) наблюдаемых физических явлений и предметов. Разработке понятия о сакральном посвятили свои работы Рудольф Отто, Мирча Элиаде и целый ряд других исследователей. Это понятие стремится выявить те общие и универсальные

⁵³ Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты. СПб., 1996. С. 268, 337, 341 – 342.

⁵⁴ Alexander G., Fritche J. «Religion» und «Religiosität» im 18. Jahrhundert: Eine Skizze zur Wortgeschichte // Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung / Heidelberg, 1989. S. 11 – 24.

⁵⁵ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее прези-
рающим. Монологи. СПб., 1994. С. 101, 125 – 127, 131.

особенности понимания начал бытия, которые можно выявить из сравнения самых разнообразных духовных учений, культовых практик и многовековых традиций.

Сакральное противопоставляется мирскому (профанному), соответственно, понимаемому как нечто вторичное, второстепенное и, прежде всего, управляемое человеком, подвластное ему. Исторически те или иные явления или предметы получали сакральное значение (или сакрализировались), и лишались этого значения (или десакрализировывались). Если для Гарри Поттера сакральное выступает в форме конкретной волшебной палочки, то для героя Андрея Миронова в известной кинокомедии «Бриллиантовая рука» сакральное является как «встреча с неведомым» в эпизоде, продолжающемся только несколько секунд, когда, оказавшись в открытом море, он вдруг видит явление «хождения по водам» мальчика-рыболова, находит у себя нательный крест и начинает следовать за «мессией», пока, опять же, вдруг, не осознает истинную причину только что виденного «чуда». Серьезную постановку этой проблемы мы встречаем у Андрея Тарковского в его всемирно знаменитом «Сталкере», где видимых чудес вообще не происходит, но, однако, очевидно творится чудо обретения смысла бытия личности в мире, обретаемое героями в ходе посещения «мира Зоны». Подобно тому, как законы природы незримы, но они управляют миром, проявляясь в упорядоченности наблюдаемых явлений, так и священное, будучи само незримо, всегда проявляется через особые шифры, знаки и символы культуры, толкующие глубинную природу бытия.

Исследователи выделяют следующие основные этапы формирования и развития представлений о сакральном:

1. Архаичный период (миф и магизм).
2. Концептуализация знаний в политических культах древних цивилизаций и начало полемики с натурфилософами.
3. Формирование теологии как этического рационализма Сократа, объективного идеализма Платона и логицизма Аристотеля.
4. Апологетическая теология религий Откровения.
5. Философско-художественное постижение сакрального.
6. Философско-научное религиоведение.
7. Современные философия религии и религиоведение как диалог об основаниях.

Каждый этап отличается от другого самыми общими представлениями о религии и формах ее понимания. На *первом этапе* в различных архаичных культурах происходит формирование множества локальных форм самого символического языка, метафорически описывающего сакральное в его многообразных проявлениях и способы отношения с ним. Согласно концепции Б. Малиновского здесь тоже есть своеобразная религия. На *втором этапе*, характерном для ранних цивилизаций, происходит выработка основных теологических и философских понятий, выражающих понимание сущности сакрального и мирского, начинается концептуальное противостояние теизма (собственно религии, «religio») и натурализма (атеизма). На *третьем этапе* происходит радикальное изменение общего смысла религии и религиозности, привнесенное рациональной мыслью Сократа, Платона и Аристотеля. На *четвертом этапе* происходит еще более радикальное изменение общего смысла религии и религиозности, привнесенное мировыми религиями – буддизмом, христианством и исламом. Для *пятого этапа*, начавшегося в эпоху Возрождения, характерно преобладание субъективно-личностного, мистико-интуитивного, неконфессионального, философско-художественного подхода к религиям и религиозности, тогда как на *шестом этапе* в исследование религии вступают конкретные социальные и гуманитарные науки – история, социология, психология, филология, литературоведение и другие. *Седьмой этап* характеризуется синтезом данных конкретных наук и различных философских подходов в поисках путей диалога носителей многообразных мировоззренческих позиций о значимости религии в постижении природы бытия и места человека в мире.

Таким образом, термин «религия» является обозначением феноменов европейской культуры и сходных явлений других культур, постепенно расширяя свое значение вплоть до современного периода. В этой связи много споров в науке возникает и в связи с вопросом о том, что можно называть религией в древних неевропейских цивилизациях. Прежде всего, многие авторы подчеркивают, что национальные религии (например, индуизм) – это не «религии» в европейском смысле, ибо они не есть не столько конфессия или «церковь», как христианство, а сам «образ жизни» народа⁵⁶. М.А. Коростовцев

⁵⁶ Матвеев В. Преданные Кришны – кто они? // Наука и религия. 1990. № 10. С. 26.

характеризует египетскую религию как «очень сложный феномен, соединение часто противоречивых, а порой и взаимоисключающих верований, возникших в разные времена и в разных частях страны», качественно отличный от феномена европейского христианства как государственной Церкви с унифицированным вероучением⁵⁷.

Тем не менее термин «религия» в европейском контексте и собственно этимологически относится к римским традициям почитания богов, что позволяет его «расширять» и на другие культуры, где присутствуют представления о «богах» и их почитании, иначе всегда можно сказать, что у них «религии не было», так как не было слова «religio». В древних государствах начинают складываться новые этносы как национальные и политические сообщества, здесь формируются территориально-национальные, жреческие или этнические религии, которые имеют некоторые типологические общие особенности, позволяющие их объединять в одну категорию *«политические культы»*. Их характерной особенностью является понимание распространения могущества богов только в границах определенных государств. Греческий термин «atheos» с глубокой древности применялся как обозначение людей несчастных, «богами-отверженных», либо для тех, кто отказывался почитать «чужих» боги, богов иных этносов⁵⁸. Отсюда, возможно, берут начало и богоборческие моменты, присутствующие уже в гомеровском эпосе, поскольку «богоборец, стремящийся доказать свое равенство с божеством греческого Олимпа, сам был некогда богом своего ли отдельного племени (как, видимо, Ахилл) или племени чужого и грекам чуждого»⁵⁹. Атеизм, с позиций такого подхода, возникает не как противопоставление теизму вообще, но как результат биполяризации самого теизма, противопоставляющего «своих» и «чужих» богов, богопочитание и богоборчество. Особенностью архаичных «богов» в греческой, как и в других культурах, признается то, что «свои подвиги боги ... совершают в гневе, ярости, исступлении; это – показатели их силы и мощи»⁶⁰. Собственно «богами» в отличие от «духов»

⁵⁷ Коростовцев М.А. Религии Древнего Египта. М., 1976. С. 8.

⁵⁸ Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма. Диспут. 1992. № 1. С. 35.

⁵⁹ Там же. С. 13.

⁶⁰ Шталь И.В. Греческий архаический эпос // О происхождении богов. М., 1990. С. 7.

или «демонов» признавались те сакральные силы, с которыми невозможно было совладать, которыми было нельзя манипулировать, которым можно было только подчиняться.

Жреческая эзотерика – учение о правильных отношениях с богами (эзотерика – тайные знания) – становилась важнейшим государственным секретом, сопоставимым с современным знанием способов овладения мощностью ядерного оружия. Утверждается *новый образ мнений, знаний и мудрости, меняется вся, в том числе и повседневная жизнь, целью которых становится установление добрых отношений с пантеоном территориальных богов-покровителей, исполнение жреческих предписаний*. Кризисы государственности, смена столиц, неизбежно вызывавшие смену государственной религии, принятого жреческого корпуса, способствовали формированию традиции скептицизма, свободомыслия и гедонистического следования «голосу сердца», характерных для всех этапов развития городской цивилизации. В самих жреческих учениях постепенно утверждается идея о «вездесущем, невидимом боге, посещающем сооруженные в его честь храмы и вселяющегося в свои скульптурные изображения»⁶¹.

Складываются представление о божественном загробном суде за поступки во время жизни, сменяющее архаичный культ предков, и «этика» как морально-нравственное самоопределение в вечности, как свободное следование «должному» как праведной и благочестивой мотивации житейского поведения. Египетский фараон Эхнатон (XIV в. до н.э.) предпринимает первую в истории попытку реформы религиозных представлений, утвердив монотеистический культ нового бога Атона. Культ начинает выполнять роль государственной идеологии, призванной сплотить население на основе отрицания прежних представлений о «сакральном».

§ 6. Функции политических культов

Интеграционная функция религий как политических культов характеризуется способностью объединять жителей одной территории, одного города, государства или целой империи в культовую политеистическую общность одинаковыми праздниками, храмовыми комплексами и жреческими культовыми практиками.

⁶¹ Коростовцев М.А. Религии Древнего Египта. М., 1976. С. 147.

Психологическая функция выражает способность политических религий восполнять, компенсировать бессилие человека перед могущественными природными и социальными силами. Обращение к сакрально-божественной реальности, незримо-символическому сверхчувственному миру давало надежду на высшую милость и защиту, позволяло преодолевать тревоги и страх перед смертью, несправедливой властью и политическими бурями.

Мировоззренческая функция состояла в разработке жреческих теологических учений, где мир выступал ареной действий бессмертных, живых «богов» и управляемых ими природных и общественных явлений. Такие учения учат видеть за видимым – незримое, за природным (земным) – сверхприродное (небесное).

Регулятивная функция состоит в выработке культовых, познавательных и нравственных требований, особых систем ценностей, представляющихся вечными, божественными, «не от мира сего», а потому и не подверженным конъюнктуре, сиюминутным изменениям, перетолкованиям в соответствии с чьим-либо корыстным интересом.

§ 7. Натурфилософия

Наряду с политическими культами в ходе развития духовного самосознания в первых цивилизациях происходила и смена мифологического мировоззрения на философское, «mythos» на «logos». «Mythos», отмечает Ж.П. Вернан, означает «слово», «рассказ» и на первых порах не отличается от «logos», первоначальным смыслом которого также является «слово», «речь», однако в дальнейшем, начиная с V в. до н.э., слово «mythos» начинает все сильнее противопоставляться «logos», приобретая уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное утверждение, которое не опирается на строгое доказательство или надежное свидетельство⁶².

Ж. Вернан полагает удивительный феномен возникновения философии результатом, с одной стороны, распространения мистерий, свободных религиозных объединений граждан (сект, братств), ищущих духовного преображения, и, с другой, споров, диалогов на городской площади, где утверждение сталкивалось с утверждением, что и приводило к формированию «общих» утверждений, к

⁶² Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 21.

«рациональности» как «общепринятости» и «равенству для всех», к формированию «социального космоса, регулируемого равными для всех законами»⁶³. Тем самым таинственности прежней «сакральной» эзотерической «теологии» жрецов и царей противопоставилась открытая и десакрализованная культура дискуссии и зримого принятия решений большинством.

В Милете (подробнее – в следующей главе) рождается первая *натурфилософская школа*, занимающаяся выражением «в терминах physis-а того, что «теолог» выражал в терминах божественного могущества»⁶⁴. Сторонники этого направления стали утверждать, что не боги все создали, но все происходит по природе (греч. physis) вещей. Природа же в отличие от богов неумолима, она действует по своим законам и безразлична к страданиям, просьбам и мольбам людей. Соответственно, те учения, которые ранее считались высшей и профессиональной жреческой мудростью, стали осмеиваться, «профановаться» как только «мнения», в отличие от собственно «знаний». И это не просто смена «языковых кодов», но кардинальное изменение самой направленности развития духовной культуры, разделившего культурный мир на «Запад» и «Восток». Само мировоззрение начинает выступать как конфликт и диалог «теологов» и «физиков» (натурфилософов, натуралистов), ставший основой развития греческой философии. В контексте данной главы важно выделить, что именно «физики», натурфилософы и формируют «натуралистическое» понимание основания всех явлений мироздания, тогда как «теологи» – «антропное», теистское. Натурализм ищет основание всех наблюдаемых феноменов в природных, бездушных и безличных началах, которые первоначально и понимаются как подлинные божества, а затем и как безбожные основания вообще, природа как таковая. Возникает *новый образ мнений, знаний и мудрости, меняется вся, в том числе и повседневная жизнь, которые начинают основываться на знаниях и познании законов бездушной физической природы для приспособления к ним в своих интересах.*

Первые сознательные атеисты представлены школой софистов, противопоставляющих серьезность неумолимой Природы и игровой

⁶³ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 14 –16.

⁶⁴ Там же. С. 131.

характер деятельности самоутверждающегося в произволе человека. «Сакральное» начинает выступать как «Случай», «счастливый» или «роковой», противостоящий «индивиду», так или иначе «сталкиваемомуся» с ним. Религия (греческая народная и философская «теология») начинает объясняться как результат столкновения человека с миром, как ошибки, вымыслы и предрассудки сознания.

Демокрит превращает знание о богах в своего рода раздел физики атмосферных явлений, к которым «боги» как небесные явления и производные из атомов, единственного и многообразного субстрата всего вообще, и относятся. Выражаясь современным языком, о богах, с этой позиции, лучше всего знают метеорологи. «Сакральное» здесь понимается как величественное атомистическое мироздание, как «космос», который человек может и призван познавать, выявляя каузальные необходимые (в противопоставление «произвольным») связи, присущие не только «природе», но и «человеку». Основой нравственности он видит *эвимию*, «благодущие», гармонично-равновесное состояние души, обретаемое через осознание разумности и справедливости своих поступков, направленных на свершение «должного», «природного». В таком состоянии каждый, даже студент накануне сессии, может пребывать утром, хоть и недолго, только несколько секунд или минут, когда он полагает, что у него ничего не болит и «все хорошо». Эмоции, страсти, влечения и страхи, с таких позиций, видятся «стихией», приносящей страдания и разрушающей покой, счастье и здоровье. Как отмечает В.Т. Звиревич, «в натурфилософских концепциях человек теряет специфику в качестве живого, разумного и социального существа. Натурфилософы стремятся элиминировать субъективный мир человека, изображая его как мир страстей, мешающих разумному течению жизни. Натурфилософы стоят даже ниже уровня биологизации человека. Они физикалистски подходят к человеку, сводя проявления его тела и психики непосредственно к мирообразующим стихиям, физическим элементам космоса, устраняя биологический уровень»⁶⁵.

С другой стороны, исследователи подчеркивают, что античная «физика, придерживающаяся в сущности, антропоморфической традиции Аристотеля, полагала, что камень падает вниз, а огонь

⁶⁵ Звиревич В.Т. Натурфилософский тип античных концепций человека // Философские науки. 1982. № 2. С. 129.

стремится вверх вследствие того, что камню подобает пребывать внизу, а огню – наверху», и «что выдающиеся успехи естествознания, в частности механики Галилея и Ньютона, были связаны с отказом от свойственного грекам антропоморфического взгляда на мир и установкой на экспериментальное и аналитическое изучение явлений природы...»⁶⁶.

Греки антропоморфизируют природу и натурализируют человека, если смотреть на них с позиций современных воззрений на мир. В этой связи ставится и парадоксальный вопрос: «была ли у древних греков совесть?», поскольку такого термина в греческом языке не существовало, и сам такой вопрос рождается только при сопоставлении античных и иудео-христианских представлений о движущих началах личности⁶⁷. «Совесть» здесь не отделена от «сознания», проблема состоит в интерпретации «со-вести» как «со-знания» или «со-чувствия», «со-переживания», т.е. в истолковании различия «знания» и «переживания» в античной и иудейской культурах.

§ 8. Функции натурфилософии

Мировоззренческая функция является основной в данном направлении, поскольку оно утверждает новую картину мира как совокупности безличных, бесчеловечных и бездушных природных «начал», «стихий» или «атомов». Сам человек выступает как природно-телесное образование, а все человеческие качества считаются имеющими естественную природу.

Психологическая функция выражает способность натурфилософии избавлять человека от страхов перед природными стихиями, магическими чарами, смертью и жреческими учениями о божественном гневе открытием неумолимого и неизбежного хода событий, который необходимо терпеливо переносить, находя спокойные и разумные выходы из ситуаций.

Регулятивная функция состоит в выработке норм поведения человека в «природном» мире, который необходимо тщательно исследовать, а не умиловать. Формируется учение об этике как стремлении избегать постыдных поступков (Демокрит).

⁶⁶ Кессиди Ф.Х. «Теория» и «созерцательная жизнь» в древнегреческой философии // *Вопр. философии*. 1982. № 6. С. 67.

⁶⁷ Там же. С. 65 – 72.

Интеграционная функция натурфилософии проявилась в возникновении множества натурфилософских школ, кружков единомышленников и существующего по настоящее время общего умонастроения и принципиальной тенденции на сведение всех наблюдаемых явлений к природным основаниям.

§ 9. Теология

Тотальному субъективизму софистики, ведущему к «бесстыдству» и «кощунству», греческое общество начинает противопоставлять стремление сохранить «традиции предков», приводящее как к принятию в Афинах охранительных законов против «богохульства»⁶⁸, так и к разработке собственно философских систем, и, прежде всего, антропологического этизма Сократа и объективного идеализма Платона.

Сократ ставит фундаментальный и неразрешимый для натурфилософии вопрос о том, как одни и те же атомы (мышцы, кости, сухожилия и т.п.) человека способны совершить добро или зло, как вообще происходит моральный выбор, ибо природа (атомы) ведет себя по-необходимости и неумолимо. Если человек – только совокупность атомов, то моральный выбор, как и софистический произвол вообще невозможны, но они имеют место быть. Действительно, почему я, если я – только совокупность одних и тех же атомов, могу помочь старушке перейти через дорогу, а могу пройти мимо, могу стать оратором-профессионалом, способным убедить целый стадион в том, что Зевса нет, а могу остаться дилетантом, лишенным сколько-нибудь систематичных представлений, убедительных хотя бы для самого себя?

Для Сократа «всякое знание, отделенное от справедливой и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью»⁶⁹. Мы не только способны на произвольное действие, но мы еще и способны на справедливость и другие добродетели, причем мы способны понять их именно как «добродетели», которые оцениваются так постольку, поскольку они причастны к «Благу», которое действительно правит индивидом и, соответственно, миром, именно его

⁶⁸ Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма: Проблемы и мнения // Диспут. 1992. № 1. С. 36 – 37.

⁶⁹ Там же. С. 70.

следует признать единственно истинным божеством как двигателем бытия изнутри самого человека, «естественно», в отличие от олимпийских богов, и/или атомы, правят миром и человеком. Каждый из нас совершенно естественно (без специальных культово-жреческих предписаний) стремится к тому, чтобы жить стало лучше, т.е. к Благу, и даже преступник стремится к Благу, когда совершает преступление, проблема только в том, что он не понимает истинного Блага, критерием которого является «золотое правило этики»: поступай с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой. Таково новое, собственно философское, рационально-этическое понимание Бога, который при всем частном многообразии форм Блага, остается собой, подобно тому как множество чисел не противоречит тому, что число как таковое есть нечто одно. Идеи Сократа утверждали *новый образ мнений, знаний и мудрости, требовавший изменить все, в том числе и повседневную жизнь, в соответствии с регламентациями «золотого правила»*. В этом смысле рождается *«философская теология»*, поскольку ранее теологией (греч. theos – божество и logos – повествование, рассказ, учение) считались любые предания о богах, и, прежде всего, гомеровский поэтический эпос. Это же стало и формальным обоснованием для обвинения Сократа в «богохульстве» по новым афинским законам («Бог-Благо» не входил в Олимпийский пантеон), закончившегося судом и казнью.

Эти мысли развивали ученик Сократа Платон и ученик Платона Аристотель. Платон считал, что человека способны изменить и возвысить только «занятия философией и интеллектуальные усилия “узреть” прекрасное как таковое»⁷⁰. Натурализм в принципе не способен обосновать свободу нравственного выбора, необходимо иное истолкование действительности, что и ведет к новому представлению о Боге как о прекрасном космосе и осознанию «специфики символа и мифа как инструмента для выражения такого смысла, который не может вместиться в рассудочно-дискурсивный тезис»⁷¹. Истинное богопонимание и богопочитание невозможно вне образованности и рациональной обоснованности, противопоставляясь как мифологической наивной суеверной «вере» в бытие мифических

⁷⁰ Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма: Проблемы и мнения // Диспут. 1992, № 1. С. 71.

⁷¹ Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 86.

героев, так и натуралистическим «знаниям» безбожного атеизма и софистике. Рационально-необходимым должно быть и отношение к богам, утверждаемое в X книге «Законов», противопоставляемое как мифологическим, суеверно-бытовым мнениям о богопочитании, так и натуралистическому атеизму⁷². Богопонимание и богопочитание выступают как политически необходимые формы индивидуального самоопределения. У Платона мы встречаем первое указание на «atheos» как на тех, «кто не верит в существование богов», причинами чего полагаются философия и астрономия физиков, натуралистическое мировоззрение⁷³.

Аристотель утверждает теологию как «первую философию», фундаментальное рациональное постижение единого и рационального же первоначала бытия (бога как «мыслящего себя мышления»). В этой связи теология начинает пониматься как логическое, строго рациональное знание, способное научить подлинному обращению с Богом и миром, подобно тому, как «природоведение» учит правильному обращению с природой. Здесь теологом может быть только философ, а не маг, поэт или сказитель. Теолог-философ критикует традиционные «мнения», в том числе и «теологию-мифологию» как Гомера, так и самого Платона.

В Римской империи не отдают абсолютного приоритета той или иной философской теологии или нефилософскому, магическому культу. Уважаются в определенной мере традиционные культы и учения (теологии) всех завоеванных народов. При этом решающая роль в признании или непризнании легитимности теологических систем или культовых практик отводилась представителям имперской администрации как своего рода «религиоведам». Термин *religion* в древней латыни, согласно Цицерону, должен был обозначать полезные государству, легитимные верования и культы, противопоставляемые вредным, «суевериям», при этом первые предлагалось поддерживать, тогда как вторые – искоренять. Чиновники интересовались не столько глубинами и контекстами самих по себе учений, сколько вытекающими из них социальными аспектами, полезностью или опасностью для империи поведения адептов.

⁷² Лосев А.Ф. Примечания // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 718 – 719.

⁷³ Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма // Диспут. 1992. № 1. С. 36.

§ 10. Функции теологии

Мировоззренческая функция здесь тоже, как и у натурфилософии, является основной, поскольку утверждается антинатуралистическая картина мира как совокупность природных «начал», которыми управляет нечто сверхприродное – Благо, Бог-Мышление, Пневма, Единое, доказываемое из самого существа человека, который выступает как духовно-телесное образование, способное на моральный поступок, все собственно человеческие качества имеют сверхфизическую моральную природу.

Психологическая функция выражает способность теологии избавлять человека от страхов перед природными стихиями, магическими чарами и жреческо-этническими учениями с помощью убежденности в философско-этической и рациональной истине «золотого правила».

Регулятивная функция состоит в выработке норм поведения человека в «этико-природном» мире, который необходимо тщательно исследовать и этически преобразовывать. Формируется учение об этике как добровольном и рационально осмысливаемом следовании «золотому правилу», даже ценой собственной жизни (Сократ).

Интеграционная функция теологии проявилась в возникновении ряда философских школ и кружков единомышленников, гимнасиев, Академии, Ликее и существующего по настоящее время общего умонастроения и принципиальной тенденции на отстаивание несводимости всех наблюдаемых явлений к «природным основаниям», подчеркивание «сверхприродности» (сверхъестественности) человека и самих оснований бытия («антропизация» этих начал, предположение в них человеческих качеств), критику наличных концепций «натурализма», «естественности», «физичности», «природности» и т.п.

§ 11. Религии спасения. Любовь

Исследователи, как отмечалось выше, выделяют особый, высший, наиболее развитый и организованный, тип религий – «религии спасения», или «мировые религии», к которым относят буддизм, христианство и ислам. В данном разделе мы коснемся только христианства, обратив внимание на те основные типологические признаки, которые присутствуют и в других религиях этого типа.

Христианство возникает в Палестине, провинции Римской империи в начале I в. н. э. Оно представляет собой религию, в которой главным являются не региональные обряды или универсальные философско-этические учения, но *новый образ мнений, знаний и мудрости, требовавший изменить все в соответствии со стремлением уподобиться образу жизни Иисуса Христа, начиная с повседневной жизни, заканчивая государственным и международным порядком*. Христианство начинает квалифицироваться как «религия» и «теология» только с IV – V вв. н. э., после наполнения его преданий философской апологетикой и официального признания «государственным культом империи», тогда как в течение предшествующих столетий чиновники империи относили это новое исповедание к «суевериям». Апологетика (от греч. *apologeomai* – защищать) возникает как стремление образованных христиан защитить и оправдать новое вероучение с помощью философско-этических рациональных доводов, аргументированно обосновывая превосходство христианства (его теологии и культа) над другими религиями империи и провозглашая именно его «истинной религией (теологией)», единственно дающей спасение.

В империи наука становилась все более и более утилитарной, тесно связанной с потребностями практической жизни и ремеслами, при этом отделяясь от философско-теологических обоснований. Сами философские и теологические системы утратили всеобщее признание, рождается и расцветает «энциклопедизм» – сопоставление мнений самых различных философов по тем или иным вопросам, целостное мировоззрение античных философов-пророков сменяется плюрализмом точек зрения, скептическим воздерживанием от определенных суждений. Философский плюрализм дополнялся религиозным синкретизмом, синтезом самых разнородных культов и верований, распространением тайных мистерий, обещавших личное спасение после смерти. Формальным государственным культам начинают противопоставляться основанные на личном выборе добровольные религиозные общины, поскольку новые духовные искания не находили ответа в традиционных родовых, племенных или государственных формах верований. Особую привлекательность приобретают мистерии и магические культы, опирающиеся на неформальный, личностный контакт человека с неизвестным, с тайными мировыми силами, вершащими, согласно бытовавшим представлениям, судьбами людей.

Первые христиане представляли себе всех людей равными перед Богом, равными духовно, своей ответственностью за выбор жизненного пути. Проблема же реального рабства воспринималась как временная и не стоящая внимания перед вторым пришествием. Большинство примыкающих людей были чужаками в империи – рабы, бедняки, чувствовавшие себя вне общества, зажиточные люди, испытывавшие глубокую, духовную неудовлетворенность. Все не принятое античным порядком находило себе здесь утешение.

Основу первоначального христианства составила вера в искупительную жертву мессии Иисуса, который пострадал за грехи людей и воскрес, обещая тем самым спасение и воскрешение всем уверовавшим в него. Сострадание легло в основу новой общности, тогда как в античном понимании сострадание, согласно Аристотелю, может вызываться лишь несчастьем, причиненным вольно или невольно близким людям, а в отношении врага жалости быть не может. Страдание само по себе не вызывает сострадания, в то время как для христиан само по себе страдание есть причина для сострадания, независимо от причин, вызвавших это страдание. Вместе с тем, Второе пришествие и Страшный суд представлялись наказанием язычников, всех, кто не уверовал в новое Откровение. Ожидание конца света означало критику всех ценностей античного мировоззрения, «отречение от мира», непринятие окружающей действительности. Аскетизм противопоставляется языческому блудодеянию, самопожертвование и любовь к ближнему – зависти, ненависти и насилию.

Античная философия предлагала человеку (философу) жить согласно разуму, расчетливо. Христиане же отрицали земную мудрость: «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (I Кор. 3:18), они обращаются к любому страдающему, выражая чаяния человека, лишенного всех общественных привязанностей и гарантий. Открытость христианской общины для любого страждущего и в то же время внутренняя противопоставленность «языческому» миру порождали особое отношение к христианам со стороны этого мира. Их взгляды считали «зловредными» и «уродливыми» суевериями. Сложному бюрократическому иерархическому аппарату империи противостояли свободные, без иерархии, объединения «братьев» и «сестер». Погоне за должностями и богатством были противопоставлены бескорыстие и добровольный отказ от имущества в пользу всей общины.

Открытие концепции любви было принципиальной новизной христианского видения мира. «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто» (I Кор. 13:2). Любовь впервые была поставлена выше традиционных магических, теистических и философских ценностей, выше могущества пророков, научного знания и веры в традицию предков самих по себе. Натуралистической, бесчувственной религии римлян противопоставила себя личностная, собственно человеческая религия, увлекавшая за собой множество людей империи.

Центром общественного внимания и признания, социальным идеалом становится не философ-моралист или всемогущий император, но монах, деятельное самоотречение которого от «языческих» и «мирских благ» ради уподобления Христу, Богу, универсально-целостному человеку делало его способным в аскетическом акте сосредоточенного отречения преодолевать дуализм человека и Бога, духа и тела, веры и знания, образования и деяния.

§ 12. Функции религий спасения

Психологическая функция выражает удивительную способность мировой религии восполнять, компенсировать личное бессилие и одиночество, даря миллиардам людей разных рас, этносов, государств, полов, возрастов, имущественного состояния, социального положения и даже «конфессиональной идентичности» (сегодня имеется несколько тысяч отдельных и самостоятельных «христианских церквей», «христианских конфессий», не говоря уже о «неконфессиональных верующих») надежду удовлетворения своих жизненных потребностей через обращение к интуитивно воспринимаемой внечувственной реальности, сверхчувственному и сверхъестественному миру причастности к «личности основателя», конфессионально или внеконфессионально понимаемому. Такая религия дает силу и духовную опору противостоять и выстоять в мире невзгод и лишений, страха и безнадежности, благодаря которой человек может стойко противостоять злу и бездуховности, неся добро, сочувствие и справедливость порой в совершенно обесчеловеченный мир, как, к примеру, это иногда делали «простые немцы» или «советские

люди», причем, даже «атеисты» и священники в сталинских и фашистских концлагерях времен Второй мировой войны. До сих пор вызывает удивление то, как в советско-атеистическом кинематографе, имевшем множество «степеней защиты» и очень серьезных контролирующих «идейную выдержанность» инстанций, мог быть создан образ, говоря пропагандистским языком той эпохи, «фашистского попа-мракобеса», протестантского священника «пастора Шлага» из известного многосерийного фильма «Семнадцать мгновений весны». Это и сегодня остается совершенно потрясающим и исключительно уникальным и, во многом, единственным художественно-кинематографическим воплощением образа священнослужителя в позитивном и героическом планах. Сегодня, когда в России антисемитизм, антизападничество и национализм периодически напоминают о себе, в СМИ вызвало отклик сообщение от 28 сентября 2008 года о том, что бывший главный раввин Израиля Исраэль Меир Лау, спасенный 8-летним мальчиком от смерти в Бухенвальде бывшим заключенным этого концлагеря Федором Михальченко, поблагодарил советских солдат за спасение мира от фашизма и призвал помнить об их подвиге⁷⁴. Прошедший войну митрополит Антоний (Сурожский) тоже спрашивал, кто более подобен Христу, «христианин» или «атеист», отдавая даже в ряде случаев предпочтение последнему: «христианин, может быть, ляжет за кустом, когда стреляют, а безбожник выйдет из укрытия и принесет обратно раненого. ... Христос ... не спрашивает людей, веруют ли они в Бога, не спрашивает ничего о том, как они к Нему относятся, Он их спрашивает: «Одел ли ты нагого? Накормил ли голодного? Посетил ли больного?...». Мне кажется, что мы так должны бы относиться ко всем людям...»⁷⁵.

Мировоззренческая функция здесь состоит в признании и принятии харизматической личности первооснователя, интуитивное приятие и вера в истинность его образа жизни и учения о мире и человеке, признание условно-символического характера любых знаний о бытии.

⁷⁴ «Подвиг красноармейцев нельзя забывать», – заявил бывший главный раввин Израиля, которого спас из концлагеря советский солдат // <http://www.interfax-religion.ru>.

⁷⁵ Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. Клин, 1999. С. 69, 70, 72.

Регулятивная функция состоит в выработке норм поведения для уподобления образу жизни первооснователя, принимавших целый спектр форм, начиная с очевидно-строгой монашеской аскетики и вплоть до тайного «монашества в миру», каким был русско-советский философ А.Ф. Лосев, о монашестве которого почти никто не догадывался⁷⁶.

Интеграционная функция религии характеризуется харизматической способностью вероучения привлекать и объединять индивидов, вырастая из таинства интуитивного предпочтения личностью определенной «отеческой традиции» или потрясающего внутренне-мистичного «озарения» до многомиллионных и многомиллиардных идентификационных общностей, влияющих на мнения, знания и соответствующие трактовки «мудрости» целых континентов и всего человечества.

§ 13. Философия искусства. Прекрасное

Эпоха Возрождения (XIV – XVI вв.) охарактеризовалась качественным изменением мироориентации, церковной и светской жизни общества первоначально в Италии, а затем и в других европейских странах. Здесь рождаются «гуманизм», Реформация и феномен науки Нового времени, то есть «модернизм» и «секуляризм» как *новый образ жизни*, противопоставляющий себя Церкви и христианству как «Средневековью»⁷⁷. Сами его носители не считали себя настроенными «антихристиански», речь шла о возвращении к ранним формам самого христианства. Центром общественного внимания и признания становится не монах, но деятель искусств, творческое подобие Богу, универсальный и целостный человек, творец Красоты, Прекрасного, художник, скульптор или архитектор (часто это был один и тот же человек, достаточно напомнить Леонардо да Винчи), достойная талантливая личность, способная в целостном акте художественного творения преодолевать дуализм духа и тела, веры и знания, образования и деяния, стремящаяся к бесконечному развитию всех своих творческих способностей и возможностей.

⁷⁶ Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. Клин, 1999. С. 69, 70, 72.

⁷⁷ Вахитов Р. Монах Андроник (А.Ф. Лосев): богослов, философ, ученый // [http:// losevaf.narod.ru](http://losevaf.narod.ru).

Мы употребляем в данном случае термин «философия искусства», который, строго говоря, начинает применяться значительно позднее, с XVIII в. Целью такого введения было стремление показать особый, художественно-образный и мистичный характер отношения к религии, которое начинает возникать и распространяться в разных конфессиях того времени (к примеру, Плифон в православии, Кузанский в католичестве), приобретая межконфессиональный характер. Для гуманизма, природа которого остается предметом острых дискуссий до сих пор⁷⁸, «Сакральное», «Бог» начинает осмысливаться в качестве некоего Абсолютного начала всего, единого для греко-римско-иудео-христианско-исламской традиции. Марсилио Фичино (1433 – 1499) начинает трактовать религию и «религиозность» как внутреннее прирожденно-инстинктивное стремление человека к «всеобщей религии» (христианству), как универсальную «христо-ориентированность»⁷⁹. Дальнейшая смена акцентов с объективного на субъективное понимание усиливается с выходом на европейскую арену протестантизма Лютера, Цвингли и Кальвина, противопоставлявших «истинную», имманентную личности религию и религиозность «ложной», церковно-католической⁸⁰. Согласно Якобу Бёме (Jacob Boehme, 1575 – 1624) в человеке воплощены все внутренние противоречия мира, он единство природного и божественного, доброго и злого, при этом его спасение вне власти церквей и конфессий: «Слушай же, слепой человек, ты живешь в Боге, и Бог пребывает в тебе, и если ты живешь свято, то сам ты Бог ... все люди таковы, будь они христиане, турки, иудеи или язычники; в ком есть любовь и кротость, в том есть и свет божий». Именно в этот период получает хождение скандальный и анонимный «Трактат о трех обманщиках», ранние копии которого восходят к латинскому изданию 1598 года.

Гуманистическая пайдейя, «образованность» сосредотачивается на формировании интеллектуала, социально-активной личности, обладающей христианским мировоззрением, иначе – культурного,

⁷⁸ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 212 – 219.

⁷⁹ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 34; Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 710; Jackson R. Religious Education. An Interpretive Approach. L., 1997. P. 51.

⁸⁰ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 40; Jackson R. Religious Education. An Interpretive Approach. L., 1997. P. 51 – 52.

«универсального» человека. Изысканность речи, широкая образованность, блестящее знание латинского языка, литературный дар, изящный почерк – вот что начинает быть ценным и обеспечивает успех. Создается основание новой, внецерковной системы ценностей, опирающихся на индивидуализм, гедонизм и эгоизм, стремление к наслаждению. Гедонизм связан с неизбежным одиночеством, выступающим как отсутствие потребности в других, как условие для самобытного творчества, как возможность реализации своего «я», своей непохожести на других.

Возрождение станет и останется до наших дней идеалом целостности различных аспектов личностного бытия, его эмоциональной, рациональной и этической сторон, когда некоторых многосторонних личностей именуют «Человек Возрождения» или «возрожденческий человек», ярким воплощением чего стало творчество Иоганна Вольфганга Гете. Мир для него не является готовым механическим устройством, существующим само по себе, он – вечное движение и изменение, «метаморфоз», постижимый целостным, художественно-понятийным синтезом, отречением от сложившихся «схем» и «рамочек» общепринятого стандарта миропонимания, порождающего «глухоту и слепоту» к живой действительности. Насильственное «конструирование» мира в теории и практике сменяется на самозабвенное «мы должны стать ничем, чтобы стать всем», на уподобление миру, саморазвитие которого позволит осуществиться и саморазвитию личности, изменению самой своей сущности, выйти за рамки прежних возможностей в «невозможное». Бог для него – неконфессиональное достояние, Он вообще располагается вне рамок «теизма» или «атеизма», рассудочных попыток понять и подчинить себе Универсум: «Мой Бог, которому я всегда хранил верность, щедро благословил меня в тайном, ибо судьба моя полностью сокрыта от людей; им не надо ни видеть ос, ни слышать». Такого рода художественное мировоззрение, *искусство* наполняет общие функции своим неповторимым содержанием.

Психологическая функция выражает удивительную способность искусства восполнять, компенсировать личное бессилие и одиночество, даря миллиардам людей разных рас, этносов, государств, полов, возрастов, имущественного состояния, социального положения и конфессиональной идентичности переживание близости к Прекрас-

ному, эмоционально-художественному образу действительности, дающему надежду не столько на удовлетворение своих жизненных потребности, сколько на вовлечение в иной мир интуитивно воспринимаемой внечувственной реальности, в сферу чувственно-сверхъестественного, в мир переживания встречи с Подлинностью, где рамки конфессионально или внеконфессионально принимаемого становятся неразличимы («Троица» Андрея Рублева является потрясающим образом Подлинного Бытия, созданного для Православия, но привлекающего к себе не только православных, подобно тому, как и творения Леонардо да Винчи не могут быть отнесены к области только «католического искусства»). Выше уже отмечалось, что такая форма дает силу и духовную опору для самобытия в мире невзгод и лишений, страха и безнадёжности, благодаря которой человек может стойко противостоять злу и бездуховности, неся добро, сочувствие и справедливость в порой совершенно обесчеловеченный мир, как, к примеру, это удавалось делать в советско-атеистическом кинематографе («важнейшем из искусств», по словам В.И. Ленина), имевшем множество «степеней защиты» и очень серьезных контролирующих «идейную выдержанность» инстанций, что не помешало создавать удивительно живые и целостные образы Прекрасного – людей, героев, даже «вождей», или сложнейших нравственно-бытийных проблем (фильмы А. Тарковского).

Мировоззренческая функция здесь состоит в признании бытия некоторой Прекрасной Подлинности, явленной нам благодаря харизматической личности художника, интуитивное приятие и переживание, истинность его образа жизни и учения о мире и человеке, признание условно-символического характера любых знаний о бытии, невозможности одного «правильного» искусства или творца, признания принципиальной плюралистичности личных образов реальности, так как Андрей Тарковский не более «истинен», чем Андрей Рублев, Андрей Макаревич или Андрей Миронов.

Регулятивная функция состоит в выработке форм и норм поведения для уподобления некоторой Прекрасной Подлинности, творческого воссоздания ее образов.

Интеграционная функция религии характеризуется надеждой на свой скрытый талант и харизматической способностью творческого воссоздания некоторой Прекрасной Подлинности, позволяющих при-

влекать и объединять индивидов, вплоть до многомиллионных и многомиллиардных общностей «любителей фильмов А. Тарковского», «фанов “Машины времени”», «ДДТ» или «Битлз», вырастая из живого таинства интуитивного предпочтения личностью определенной формы искусства, художественного направления, соответствующего стиля жизнеощущения и непонимания, влияющих на мнения, знания и соответствующие трактовки «мудрости» целых континентов и всего человечества (есть мнение, что «Битлз и рок-н-ролл развалили СССР»)⁸¹.

§ 14. Философия науки. Истина

С XVII в. начинается заметное становление собственно «научного» (тогда – механического, естественно-научного) мировоззрения, стремление добыть универсальную эмпирически воспроизводимую и теоретически ясную истину, свободную от влияния авторитетов, в том числе и церковных, что и составило основной пафос специально выделяемых историками культуры эпох Нового времени и Просвещения. Действительно, температура кипения воды при нормальных условиях одинакова для представителей всех конфессий и даже «атеистов-безбожников», одинаково они, как показали «опыты XX века», и сгорают в топках концлагерей. Девиз Лондонского Королевского общества «ничего с чьих-либо слов» ясно выражает враждебность нового мироотношения каким-либо философским или богословским доктринам как «предвзятости» любого рода. Возникают первые академии наук. Складывается новое отношение к религии, многие элементы которого сохраняются и сегодня, формируется особая межконфессиональная «религия ученых», или деизм, признававший, что Высшее Существо творит мир и законы природы, но больше в ход событий не вмешивается, что в современном нам мире все идет по законам природы и чудеса невозможны. За прошедшие столетия человеческий разум освоил поверхность планеты, глубины океана и высоты космоса, расшифровал геном живых существ и подчинил энергию атома. Уже сегодня человек способен уничтожить саму жизнь на планете

⁸¹ Эхо Москвы: Кто развалил великую страну? // <http://www.c-society.ru>; Советский Союз разрушил рок-н-ролл! // <http://news.mail.ru>.

или открыть новые горизонты ее совершенствования. Глобальный технологический прогресс угрожает хрупкому экологическому равновесию планеты, но только он может позволить и уже позволяет сегодня восстанавливать разрушенное.

В наших изданиях советского периода было принято идеологически последовательное и однозначное противопоставление науки и религии. «Религия – извращенное, фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и общественных сил, «один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждой и одиночеством. ... Религия выступала и выступает непримиримым врагом прогресса и науки. ... Коммунистическая партия всей своей деятельностью помогает трудящимся освободиться от религиозных суеверий и овладеть научным мировоззрением»⁸². Три десятилетия спустя тоже указывалось, что «наука и религия – формы общественного сознания, которые противоположны по своей сущности и социальной роли. Наука, включающая систему знаний о природе, общества и мышления, а также деятельность, направленную на достижение этих знаний, возникает и развивается в связи с прогрессом общественной практики познавательной потребности людей. Религия, выражая слабость людей перед непознанными, неконтролируемыми природными и социальными силами, насаждала иллюзорные представления о могучих сверхъестественных духовных существах, о полной зависимости от них человека и природы, чем ограничивала самостоятельность, активность, инициативу человека, затрудняла развитие познавательной и преобразующей деятельности»⁸³. Советская идеология позднее стала допускать возможность различий в общественном сознании «новой монолитной общности советских людей» только между представителями гуманитарных и естественно-научных исследований, которых в шутку называли «лирики и физики».

Наука, однако, сама является динамичным и развивающимся социальным явлением, существует несколько сотен определений понятия науки, что делает проблематичным саму постановку общего вопроса о соотношении науки и религии. Часто религию, много-

⁸² Религия // Краткий философский словарь. М., 1954. С. 510 – 511, 512.

⁸³ Наука и религия // Атеистический словарь. М., 1983. С. 321.

численные традиции определяют как «веру в сверхъестественное» в противопоставление науке как «исследованию естественного». Именно этот признак позволяет отличить «веру в Христа» от «веры в падение подброшенного камня», в «естественный» ход событий. Религия с такой точки зрения видится как некие представления о том, что научно бессмысленно и бесполезно, но жизненно оправданно и терпимо только постольку, поскольку не все еще достаточно образованы и просвещены. На фоне грандиозных свершений научного мышления и вездесущего технологического прогресса часто кажется парадоксом пышный расцвет множества экзотических культов и увлечение миллионов людей самых технологически развитых стран оккультными практиками и мистикой, повсеместный интерес средств массовой информации к гороскопам и пророчествами, телекинезу, полтергейсту и встречах с НЛО; нередкими являются интервью с колдунами, ведьмами, магами, целителями или экстрасенсами. Возникли религии «нового века» (New Age), представляющие собой необычное сочетание элементов восточных и архаичных магических культов, теософии и антропософии, которые утверждают, что человечество уже пережило «эру Рыбы» (эру церквей и конфессий) и вступило в «эру Водолея», усвоение норм которой – наш единственный шанс избежать мировой ядерной и экологической катастрофы.

Установление границ «религии» как сферы «сверхъестественного», противопоставляемого сфере «естественного», однако, оказывается само относительным, определяясь уровнем достижений науки данной эпохи. Физики XVII в. верили в существование «флюидов» тепла, электричества, а академик Т.Д. Лысенко – в «мичуринскую наследственность», что им казалось «естественным», хорошо известно и то, что метеориты, наскальная живопись палеолита и «генетика морганистов-вейсманистов» считались невозможными в свое время, не признавались официальной наукой. Наука, в то же время, как конкретные рамки исследования «естественного», всегда сравнительно надежно фиксирует границу сил человечества, границу общезначимого и безлично универсального «знания», лежащего по ту сторону от проблем добра и зла, или вопросов Природы Мироздания. С таких позиций нет никакой фундаментальной разницы между верой в Христа и верой в колдовские свойства некоего «зелья» или волшебной па-

лочки, между «каноном» и «ересью», православием и баптизмом как «социально-историческими феноменами». Фактически признается несущественность этих различий перед фундаментальностью их «родового понятия», которое и выступает именно как «вера в сверхъестественное как научно непредставимое и необъяснимое». В это время формируется «сциентизм» – особая вера в науку как единственное средство разрешения всех человеческих проблем.

Некорректно требовать от религии соответствия тем стандартам, которые появляются значительно позднее исторически, как некорректно упрекать химиков XIX в. в том, что они не знали квантовой механики, а потому и их взгляды – это «не наука». Сциентизм оборачивается парадоксальным отождествлением религии с верой в «биополе», полтергейст, «аномальные явления» вообще, ибо все они лежат «по ту сторону» от научной картины мира, от сциентистской «естественности». Столь же «творчески» и сведение жизни человека и бактерии к «совокупности взаимодействий белков, жиров и углеводов», к разновидностям которых принадлежат и трупы человека и бактерии, нечто уже явно неживое, как и простой суп или каша. Это характерный признак сциентизма – «редукционизм» – сведение сложного к простому, при котором теряются некоторые качественные особенности сложного. Высшее при этом сводится к низшему, организованное – к дезорганизованному, целое – к элементам, развитое – к простому, примитивному, раннему. С этих позиций тождественны канон и ересь, христианство и язычество, молитва и кровавое жертвоприношение.

Религия и наука выступают как феномены, функции решения онтологического вопроса, поляризации убеждений исследователей на антропоморфное и натуралистическое, субъективистское и объективистское, идеалистическое и материалистическое, персоналистское и сциентистское. В разные исторические периоды и в разных цивилизациях эти соотношения различны, но в самом общем плане можно отметить, что религия – это видение мира человеческим, или видение за миром начала, «образом и подобием» которого является человек, хотя понятие этой «человечности» очень сильно различается в разных конфессиях. Наука же – видение человека «природным», происходящим из бесчеловечных, антропоморфных, натуралистических, безличных начал.

Психологическая функция выражает удивительную способность науки восполнять, компенсировать личное бессилие и одиночество, даруя миллиардам людей разных рас, этносов, государств, полов, возрастов, имущественного состояния, социального положения и конфессиональной идентичности переживание близости к «Подлинно-Научно-Технологичному», рационально-терминологическо-однозначному образу действительности, дающему надежду на удовлетворение своих как собственно «жизненных» потребностей, так и потребностей духовных, неразрывно связанных с технологиями производства книг и других информационных материалов, художественных произведений и даже собственно религиозной деятельности (телепроповеди, Интернет-сайты конфессий или общение со священником через SMS). Наука позволяет конструировать универсальный и однозначный язык миропонимания, преодолевающий обособленность многообразных культурных миров, так или иначе интуитивно воспринимаемой реальности, выходя за рамки конфессионально или внеконфессионально понимаемых норм мироотношения. Благодаря научным знаниям преодолеваются предрассудки и заблуждения, в том числе и относящиеся к пониманию религии и религиозности.

Мировоззренческая функция здесь состоит в признании бытия некоторой «Объективно-истинной Подлинности» (Объективно-Подлинного), явленной нам благодаря предельно обезличенной и беспристрастной личности ученого, интуитивное приятие и переживание такого понимания самой природы «истинности», признание условно-символического и исторического характера любых знаний о бытии, невозможности одной «правильной» теории, гипотезы, института, школы или направления, как собственно «научного», так и в особенности «естественно-научного и гуманитарного», «ненаучного» или «вненаучного». Вызывали и вызывают недоверие научно-академической среды попытки создания, к примеру, «православной психологии», подобно тому, как неприемлемыми считаются «христианская наука» или «креационистская биология». Другой стороной этой проблемы является «сциентизм», «советская наука», «педология», «уфология», «астрология», «мичуринская биология» и т.п.

Регулятивная функция состоит в выработке форм и норм поведения, позволяющих достигать максимально возможной точности и

однозначности гипотез, концепций и теорий, позволяющих строго и воспроизводимо (для данного исторического отрезка времени) постигать Объективно-Подлинное, конструировать и реконструировать соответственно понимаемые объекты. Если у нас сломались часы или холодильник, мы не зовем священника или шамана (как правило), а вера в уверения Г. Грабового, что он силой своего духа поддерживал в воздухе всю авиацию Казахстана, может иметь и совсем катастрофические последствия.

Интеграционная функция науки характеризуется способностью творческого воссоздания некоторой Объективной Подлинности в стандартизованных и универсальных «системах знаний» разных наук, позволяющих привлекать и объединять индивидов, вплоть до многотысячных общностей профессиональных физиков, социологов или религиоведов. Эти системы знаний преподаются через системы начального, среднего и высшего образования, порождая особый рациональный стиль жизнеощущения и жизнепонимания, влияющий на мнения, знания и соответствующие трактовки «мудрости» не только отдельных индивидов, но целых континентов и всего человечества.

§ 15. Философия диалога

В наше время, называемое «постмодерном», человечество заново обращается к фундаментальным вопросам своего существования, к необходимости переосмыслить накопленный опыт и выработать некие новые универсальные подходы и принципы, опирающиеся на общечеловеческие ценности. Особенностью «постмодерна» является то, что подвергаются критике любые претензии на абсолютную власть, окончательную легитимность и «истинность» тех или иных конфессиональных или мировоззренческих систем, всех «нарративов» и «метанарративов»⁸⁴. Эта ситуация, однако, сама противоречива и порождает большую или меньшую напряженность, поскольку каждое государство, вписываясь в нормы глобального цивилизационного процесса, стремится создавать механизмы поддержания гармоничных межконфессиональных и межличностных отношений, т.е. защиты фундаментальных прав граждан и их особых (эсклю-

⁸⁴ Малахов В.С. Постмодернизм // Современная западная философия: Словарь. М., 2000. С. 326.

живных) объединений. Эти граждане и их объединения, однако, могут иметь противоположные и даже порой взаимоисключающие интересы, чреватые вспышками насилия, погромами, «скинхедизмом» и даже гибелью людей. Очевидно, что терпимость к «эксклюзивизму скинхедов», их «праву на своеобразие» и на «проповедь своей особенности», на распространение «своих глубоких и искренних убеждений» не может осуществляться государством, поскольку их «право» предполагает бесправие других, «не-наших».

Требование равенства всех граждан современного государства закреплено в Конституции РФ и важнейших международных документах. Именно это позволит вести равноправный диалог представителям разных культур и традиций, ни одна из которых не признается обладающей монополией на истину. Человечество еще не завершило своего развития, и рано подводить окончательные итоги, расставлять оценки и ставить все точки над «и». Тем не менее, сегодня возрождаются и обретают новые силы формы классического религиозного фундаментализма, и очевидно не сбываются предсказания мыслителей XIX – XX вв, полагавших, что религия идет к своему упадку, заменяясь научным мышлением. Все чаще наблюдаются всплески антисциентистских, антинаучных настроений, отражающих осознание широкими кругами людей разных социальных групп вполне реальных опасностей, внутренне присущих научно-техническому прогрессу и вытекающих из принципиально безличной природы научного познания.

Особую остроту приобретают эти процессы в нашей стране. Десятилетиями господствующий официальный атеизм практиковал отношение к религии и верующим, говоря пропагандистским языком того времени, как к «фанатичным догматикам», «ограниченным и чуждым новому строю элементам прошлых эпох», «пережиткам эксплуататорских формаций», само существование которых мешает «идейному единству» общества и «его движению в светлое будущее». Жизнь показала ущербность такого взгляда, когда сами атеистические догмы и предрассудки приводили к искажению понимания мировой истории и современности, а множество имен писателей, художников, историков и философов замалчивалось, их произведения изымались из библиотек, идеи запрещались.

Сегодня именно диалог становится «центральной метафорой нашей цивилизации»⁸⁵. Мы здесь возвращаемся к самим истокам

⁸⁵ Безменова Н.А. Предисловие //Диалог: теоретические проблемы и методы исследования: Сб. науч.-аналит. обзоров. М., 1991. С. 5.

человеческого бытия, поскольку диалог древнее монологичной речи, поскольку именно в диалоге обретают смысл и значения сами термины, которыми мы стремимся «символизировать» свое мировосприятие. Диалогичность истины, ее открытый характер подчеркивается такими глубокими мыслителями XX в., принадлежащими к разным духовным традициям, как М.М. Бахтин и М. Хайдеггер, М. Бубер и Н.О. Лосский, позиции которых будут подробно рассмотрены далее. Эти концепции, в свою очередь, восходят к методологической проблематике христианской тринитарной теологии, впервые в истории человечества категоризировавшей диалектику личности и общности, уникального и универсального⁸⁶. Тринитарная теология и современные концепции диалогового постижения бытия оказываются необходимыми условиями для утверждения «экологии духа», диалоговой культуры современной личной и социальной устремленности к основам бытия, обозначаемым в разных конфессиях и концепциях категориями «Бог», «Трансцендентное», «Вечное», «Абсолютное», «Подлинное», «Имманентное», «Истинное», «Прекрасное» или «Благо».

Эти аспекты выступают как особые измерения целого, как специфические основания для синтеза результатов соответствующих наук, для широкого и поэтапного междисциплинарного диалога в процессе движения ко все более исчерпывающему взаимопониманию как специалистов разных областей, так и носителей разных мироориентаций. Именно на этом пути открывается возможность построения диалогового междисциплинарного религиозоведческого синтеза, где разные концепции будут пониматься как самоценные и взаимообогащающие интерпретации одного мира, а не как те или иные противоборствующие «формы искажения действительности»⁸⁷. Э. Фромм, один из ярких гуманистов нашего времени, писал о необходимости диалога как средства обретения подлинности, как основы гуманизма. Гуманизм здесь трактуется не как некая доктрина, которую можно изучить или привить, но именно как общение:

⁸⁶ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 116 – 121.

⁸⁷ Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1993. С. 3, 12, 298, 299, 323; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994. С. 14 и др.

«Настоящее общение – это не переубеждение и не спор, это скорее обмен. Причем совершенно не имеет значения, кто прав и даже нет нужды, чтобы сказанное было безусловно выдающимся. Но вот что воистину важно – так это чтобы все сказанное было настоящим, подлинным»⁸⁸.

Философия диалога позволяет наполнить новым содержанием четыре базовые мировоззренческие функции.

Психологическая функция выражает удивительную способность диалога восполнять, компенсировать личное бессилие и одиночество, даря миллиардам людей разных рас, этносов, государств, полов, возрастов, имущественного состояния, социального положения и конфессиональной идентичности чувства близости к другим людям, представителя иных верований, полов, возрастов, стран и рас в переживании встречи с Подлинностью (Прекрасным и Объективным), где рамки конфессионально или внеконфессионально принимаемого становятся только историко-символическими «схемами», которые не «доходят до небес». Диалоги могут быть непосредственными или опосредованными. Каждый год собирается множество международных научных конференций, где исследователи «лицом к лицу» обсуждают самые разнообразные проблемы и устанавливают неформальные личные дружеские отношения, способные влиять на ход истории. Диалог возникает и тогда, когда вы в молчании читаете некий текст или созерцаете художественные и научно-технические творения, способные схватить, захватить и «околдовать» нас, возвысив над повседневностью и перенеся в другой (теоретический, незримый, сверхъестественный, волшебный, сказочный) мир, дать силу и духовную опору как для самосохранения в реальности, наполненной невзгодами и лишениями, страхами и безнадежностью, так и для стойкости в противостоянии злу, невежеству, местничеству и бездушности. Храм Покрова на Нерли около Владимира каждый год привлекает к себе более миллиона туристов из десятков стран, не менее притягательны и архитектурный комплекс Соловецкого монастыря, Эйфелева башня в Париже, живопись Леонардо да Винчи, музыка И.С. Баха или фильмы А. Тарковского.

⁸⁸ Фромм Э. Во имя жизни // О любви к жизни, о смерти и тайнах иного бытия. М., 1992. С. 9.

Мировоззренческая функция здесь состоит в признании сложности и многоплановости бытия Подлинности, явленной исследованиями гуманитариев и естествоиспытателей, харизматическими прозрениями священнослужителей, поэтов, писателей, художников, музыкантов и шаманов, убеждением в интуитивной природе переживания любой формы «истинности», ее условно-символического и исторического характера. Диалог показывает невозможность одной «вечно правильной» теории, гипотезы, института, школы или направления, как собственно «научного», так и в особенности «ненаучного» или «вненаучного» (художественного или религиозного). Диалог помогает мыслить исходя из напряжения между нормой и тем, что находится за ее пределами, предполагая «чуткость к чужому», высвечивая значимость именно личного уровня межконфессиональных экуменических встреч, конференций, круглых столов и «локальных инициатив», где при общем признании существующих «нормативных богословских разногласий», признается ценность свободного личного общения и знакомства с иным религиозным опытом. Именно «инаковость» (сеть разнообразных жизненных миров, при всей инаковости в той или иной мере пересекающихся, но не требующих приведения «к принудительному единству или цельности мира») составляет важнейшую методологическую предпосылку диалога. Диалог противостоит «принудительным монокультурам», «эксклюзивизмам» всех разновидностей, которые необходимы в естествознании и технологиях, но в других сферах социального бытия оказывают парализующе-отупляющее действие, где примером может служить искусство и, особенно, живопись, которая, изумляя своим многообразием, никогда не заявляла претензии достичь некоей «абсолютной живописи» или «воплотить само прекрасное». В диалоге следует учиться отказываться от абсолютных претензий, претензий на абсолютный порядок, но при этом необходимо быть чуткими в отношении тех необходимых претензий, которые предупреждают нас от того, чтобы довольствоваться вариацией произвольных возможностей. Социальные последствия внедрения норм научного порядка в личную жизнь прекрасно показаны Дж. Оруэллом в его «1984».

Регулятивная функция состоит в поиске и выработке форм (и норм) поведения для уподобления незримой Прекрасной и Объективной Подлинности, творческом воссоздании ее образов в научных

или художественных произведениях, проповедях или мифах, позволяющих конструировать и реконструировать реальность именно как особые измерения, соотносимые в рамках универсального культурного единства. Наука, искусство, религия и миф признаются самобытными, необходимыми, динамичными, соотносительными и взаимопересекающимися сферами индивидуального и коллективного творчества. Кризис образования и слабое финансирование науки, увлечение оккультными учениями и практиками, наблюдаемые сегодня в России и многих других странах, требует напоминания, что эзотерические культурные формы позволяли сосуществовать на Земле одновременно только около 300 000 человек, т.е. населению современного среднего города. Сегодня в России нередко встречаются попытки формирования некоторого «Национального Идеала» с лозунгами «Россия для русских», «Наведем порядок» и т.п., напоминающими времена III Рейха, где диалог выступал только как средство принуждения к «монокультурности» и выявления несогласных с пропагандистской «эксклюзивной сакральностью народа» для их «перевоспитания» с помощью угроз, пыток и концентрационных лагерей. Подобные проекты ведут к попранию прав граждан, стагнации и деградации сообщества, глобальной изоляции и неминуемой социальной катастрофе. Понятия «тоталитарное общество», «закрытое общество», «деспотический режим», где диалог искажен или затруднен, стали нарицательными в современной культуре. Националистические идеологии и мифы очевидно противостоят Конституции РФ, где утверждается, что «Российская Федерация – Россия есть демократическое федеративное правовое государство с республиканской формой правления» (ст. 1), в котором «человек, его права и свободы являются высшей ценностью» (ст. 2).

Интеграционная функция проявляется в таланте свободно привлекать и объединять индивидов, интересующихся убедительностью научных концепций, эффективностью технологий или «харизматической аурой» звезд искусства, спорта или медиа. Здесь предполагается как критика всех форм нормативности и манипулирования людьми, так и принятие апории «свободного единения», «соборности», поскольку свобода предполагает самостоятельность, уход от коллективной ответственности, что, собственно, и отличает индивида «публики в театре» от индивида «в толпе» или «на рабочем месте». Основанием здесь служит уважение к чужой индивидуаль-

ности, хотя и это проблемно, ибо смогу ли я уважать индивидуальность скинхеда, забившего насмерть узбекскую девочку? Свобода требует самоограничения, нельзя свободно менять наименования улиц в городе или номера телефонов каждый день и т.п. И. Кант называл такое общество «гражданским», это был идеал, подобный линии горизонта, к которой можно двигаться, но которой нельзя достичь, поскольку она всегда впереди. В XX в. идеалу гражданского общества были противопоставлены большевистский и нацистский варианты, потерпевшие крушение, но унесшие с собой миллионы человеческих жизней. Новый XXI в. несет в себе новые вызовы, которые потребуют как образованности («только образованный человек свободен»), так и личного мужества в отстаивании идеала подлинно свободного личного бытия.

Сегодня, казалось бы, свобода мысли, совести, слова (высказывания) и публикаций гражданина признаны и гарантированно защищены законодательством. Мы можем наблюдать, с одной стороны, свободно организующиеся многомиллионные общности зрителей телетрансляций «горячих» новостей, политических ток-шоу, грандиозных рок-концертов или захватывающих спортивных соревнований, тогда как, с другой, эти новости могут быть более или менее изощренной пропагандой, политики – крикливыми популистами, рок-звезды могут выступать против «оранжевых соплей» за монархизм (К. Кинчев, «Алиса»), а спортивные соревнования слишком часто стали поводом для массовых погромов. В России, согласно данным многих опросов, ценности свободы все еще не осознаются большинством населения в качестве первостепенных, зато явно ощущается «ностальгия по настоящему», причем это «настоящее» или подлинное, ассоциируется со Сталиным, почти одержавшим скандальную победу в ток-шоу конкурса 2008 года «Имя Россия» на государственном телеканале «Россия». Миллионы людей действительно может объединять мечта о «сильном и мудром царе-батюшке» или «великом фюрере», на которого можно переложить бремя свободы и неразрывно связанной с ней ответственности. Важно быть бдительными, иначе литературные «антиутопии» могут стать реальностью. Мы являемся страной с непредсказуемым прошлым и будущим. Студенты, молодежь призваны создать это будущее и воссоздать прошлое, сделать это можно корректно, цивилизованно или варварски. Только серьезное образование может сделать нас цивилизованнее.

Вопросы для самопроверки

1. Каковы этимология и семантика слова «философия»?
2. Что исследует философия религии?
3. Чем различаются мнение, знание и мудрость?
4. Каковы основные типы и уровни мировоззрения?
5. Каковы основные исторические формы мировоззрения?
6. Каково положение религии среди основных исторических форм мировоззрения?
7. Каково место религии среди основных современных форм мировоззрения?

Глава 2. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РЕЛИГИИ В ДРЕВНЕМ МИРЕ

§ 1. Политические культы. Город и деревня. Трансформация племенных культов. Этнические религии. Этимология и семантика слова «религия». Теология

В данном разделе мы рассмотрим становление основных форм общего отношения к религии, ее осмысления в древних цивилизациях, которые могут быть названы «философскими» или «предфилософскими» («парафилософскими»). Политические культы (от греч. *polis* – город), или «народностно-национальные религии»⁸⁹ относятся ко второму этапу развития знаний о религии, характерному для первых городов, государств и империй, образовавших древние цивилизации (от лат. *civitas* – община, государство, город) и особые новые урбанистические (от лат. *urbanus* – городской) этнические (от греч. *ethnos* – народ) общности, нации (от лат. *patio* – род, племя, клан). Русские и славянские слова «город», «град» обозначали и собственно «город», и «сад», «огород», т. е. любое огражденное, защищенное, укрытое, обжитое, дружественное и украшенное место, где возможны умиротворение и порядок (связано с библейским образом «рая», греч. *paradise*, лат. *paradisus* – сад, парк), собственно первого населенного места в мире, Небесного Иерусалима.

Здесь встречаются зафиксированные в письменных источниках свидетельства поиска основных теологических и философских понятий, выражающих новое видение особенностей соотношения сакрального и мирского, концептуально противопоставляющих традицию и личное мировоззрение, «теизм» и «натурализм» (атеизм) как альтернативные, взаимодистанцирующиеся и взаимоопределяющиеся формы миропонимания.

Города возникают как результат налаживания производства пищевых продуктов в ходе развития земледелия и скотоводства, способствовавших резкому улучшению условий жизни и утверждению оседлого образа жизни. Города развиваются на основе крупных

⁸⁹ История религии: Учебник. В 2 т. Т. 1 / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; Под общей ред. И.Н. Яблокова. М., 2002. С. 29; Яблоков И.Н. Типы религий // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 1065.

деревень древних земледельцев, постепенно обретая такие особенности, как монументальные каменные сооружения (оборонительные крепостные стены и общественные здания – храмы, дворцы) и административную специализацию функций населения (жрецы, цари, воины, ремесленники, торговцы). Постепенно города разрастаются до государств (как правило, это объединение военным путем нескольких городов) и до империй (объединение военным путем нескольких государств), крупнейшей из которых стала сверхдержава Александра Македонского (IV век до н.э.). Город становится политическим, экономическим, военным, культурным и религиозным центром, здесь возникают письменность, науки и технологии, радикально изменившие общий характер отношения к незримому.

Неолитическая революция и возникновение городов, по мнению известного немецкого философа Карла Ясперса (1883 – 1969), настолько сильно изменяют духовность и религиозность, что можно говорить о двух их особых типах: «осевой», современной, личностно-субъектной, собственно человеческой и архаичной, дочеловеческой, «доосевой», где индивид выступал не сам по себе, но лишь в качестве части общности, как носитель родовой традиции⁹⁰. Если формирование человека вида *Homo Sapiens* заняло около 2 000 000 лет, то формирование так называемой урбанистической цивилизации, в которой мы и сегодня живем, – только около 10 000 лет. Как полагают исследователи, рост численности населения Земли составил более 1600 %. Это привело к перераспределению основных видов деятельности в обществе, ибо основное время теперь уже население могло тратить не на добывание пищи, а на другие цели – возникает ремесло, появляются должностные лица – жрецы, вожди, воины, т. е. люди, не занятые непосредственным повседневным поиском и производством пищи.

Религии древних городов, государств и империй представляли собой совокупность относительно самостоятельных обрядов и верований тех родов и племен, которые объединялись в новые территориальные сообщества. Соединялись совершенно разнородные, несогласованные, а порой и взаимоисключающие верования, возникшие в разное время, в различных родах и племенах. Жрецы

⁹⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 76.

иногда стремились устранять такие противоречия и несогласованности, однако этому мешала глубокая приверженность традиции и трепетное отношение к мнениям древних, недоверие к собственному сознанию. Здесь не было единой религиозной организации, церкви, соответствующих всеобщих единых нормативных религиозных догматов и обрядов.

В науке идет дискуссия о том, что, собственно говоря, можно называть «религией» в древних цивилизациях. Многие авторы подчеркивают, что национальные религии (например, индуизм) – это не «религии» в европейском смысле, ибо они не есть не столько конфессия или «церковь», как христианство, а сам «образ жизни» народа⁹¹. М.А. Коростовцев характеризует египетскую религию как «очень сложный феномен, соединение часто противоречивых, а порой и взаимоисключающих верований, возникших в разные времена и в разных частях страны», качественно отличный от феномена европейского христианства как государственной Церкви с унифицированным вероучением⁹².

Стремление найти нечто общее в многообразии верований цивилизации, противопоставив их догосударственным (доисторическим, «доосевым») верованиям, идет от Дж. Фрэзера (1854 – 1941), противопоставившего колдуна и жреца, первый из которых подобно ученому стремится подчинить себе незримый мир оснований наблюдаемых явлений (как духов или демонов), тогда как второй – только умиляет высшие силы, будучи убежденным, что ими вообще невозможно манипулировать или править. Собственно и слово «религия», которое сегодня используется как наиболее общий термин, обозначающий многообразие верований человечества, начиная с шаманизма и заканчивая христианством или буддизмом, вызывает множество вопросов, поскольку оно несет в себе частные значения, связанные с особенностями своего европейского происхождения из древней латыни.

В других языках нет слова *religio*, но это не значит, что, например, у греков не было религии, поскольку были «теология» (от греч. *Theos* – бог и *logos* – учение, знание) и «благочестие» (*eusebeia*).

⁹¹ Матвеев В. Преданные Кришны – кто они? // Наука и религия. 1990. № 10. С. 26.

⁹² Коростовцев М.А. Религии Древнего Египта. М., 1976. С. 8.

Теология как «знание Бога (учение о божественности) возникает в Древней Греции, где это слово первоначально обозначает гомеровские, орфические и другие мифические повествования о богах⁹³. Гомера называют «первым теологом», т. к. именно он поведал грекам древние знания о богах. Все древние города и государства имели особенные «полисные», «официальные» и «государственные» религии или культы в честь богов-покровителей⁹⁴. Иначе их еще иногда именуют «этническими», «национальными», «автохтонными», «нативистскими», «индигенными религиями», а общности людей – «этнорелигиозными группами»⁹⁵. Неуважение к богам-покровителям города грозило суровым наказанием: знаменитый философ Сократ (ок. 469 – 399 до н.э.), согласно официальному обвинительному акту, был осужден на смерть именно за то, что «не чтил богов, которых чтил город, а вводил новые божества».

Этимологические исследования (от греч. *etymon* – правильное толкование слов в свете их происхождения) показывают, что слово «религия» (*religio*) пришло в современные языки из древней латыни, где оно возникло задолго до христианства и обозначало общие понятия: а) «совестливость», «добросовестность»; б) «религиозность», «благочестие», «благоговение», «религиозное чувство»; в) «культ»; г) «религиозные обряды»; д) «святость»; е) «святыня»; ж) «сомнение», «недоумение», «неуверенность»; з) «проступок против совести»; и) «суеверие». Это многообразие значений и смыслов показывает, какой сложный путь прошло понятие «религия», семантически (от греч. *semantikos* – обозначающий) относящееся к связи, обращенности индивида, личности, к «священному», развившегося от названия общегородских традиций умилоствления местных богов-покровителей до политико-философских размышлений Цицеро-

⁹³ Аверинцев С.С. Теология // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 648.

⁹⁴ Забияко А.П. Полисные культы // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 773; Государственные религии // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 248 – 249; Шахов М.О. Государственные культы // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 251.

⁹⁵ Забияко А.П. Этнорелигиозная группа // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 1231; Религия и этнос // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 909 – 911; Автохтонная религия // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 14 – 15.

на (106 – 43 до н.э.), вводящего новое значение термина «религия» как обозначения именно полезных для государства убеждений и верований, которым он противопоставил «суеверия» (магию, гадания и знахарство)⁹⁶.

В христианстве утверждается новое понимание этого слова, противопоставленное античным, греко-римским значениям. Религия понимается как истинная или христианский канон, ставший для европейцев на два тысячелетия символом высшей истины, блага и красоты, уникально-единственным учением о подлинно универсальном образе жизни, связи человека с Богом. Поскольку культура современной европейской цивилизации, важной частью которой является и российская культура, около двух последних тысячелетий формировалась в тесной связи с развитием христианства, то для обыденного общеевропейского, а, учитывая распространенность английского (европейско-американского) языка в современном мире, и общемирового уровня, наглядным и очевидным представляется бессознательное отождествление понятия о религии именно с христианством. Науке, особенно религиоведению, приходится с трудом преодолевать этот «наивный евроцентризм», или «европровинциализм» распространенных представлений о «нормальной религии» и «правильной религиозности», связанный с признанием других культур и религии «анормальными», или «аномальными», что нередко служило основанием для оправдания репрессий против последних.

§ 2. Культы стихий и боги. Этимология и семантика слова «бог». Боги-покровители территорий. Сакрализация войны. Звероморфизм и антропоморфизм. «Идолопоклонство». Политеизм. Генотеизм

В неолитической культуре, в верованиях древних земледельцев и скотоводов, формируется особое внимание к зависимости жизни индивида и общины от важнейших природных стихий – земли, воды и неба (воздуха и солнца, огня). Дж. Фрэзер в контексте проводимого им различия магии и религии стал подчеркивать именно то,

⁹⁶ Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 27; Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. М., 1985. С. 61; Цицерон. О дивинации // Философские трактаты. М., 1985. С. 297.

что существа, называемые «божествами», характеризуются особым могуществом, колоссальной силой, с которой человек не пытается совладать с помощью силы, хитрости или магии и потому действует умиловительно – только просьбами (мольбами, молитвами) и дарами⁹⁷.

Религия на этом этапе развития человечества выступает как убеждение в достоверности традиционных представлений и ценностей, как вера в авторитет древних, предков, а не как нормативная, канонизированная, основанная на логических доказательствах, идеологическая, догматическая система, характерная для последующих эпох. Человек еще не умел иначе выразить и понять сущность мира, чем в сравнении, в сопоставлении с самим собой. Мир выступил как совокупность богов – начал, обладающих волей и разумом, наделенных определенным телом и управляющих соответствующим кругом явлений. В общемировоззренческом плане представление о богах отражает осознание человеком границ для своих (в том числе и «магических») возможностей, стремление найти ненасильственное, взаимовыгодное решение разного рода проблем во взаимодействии с превосходящей его силой. Климатические факторы получают статус важнейших элементов жизни, осознаваемых через символические образы таинственных и могущественных существ, управляющих урожаем и приплодом скота, различными наблюдаемыми явлениями – богов (греч. – theos, лат. – deus). Согласно данным современной этимологии, слово «бог» в русском языке, как и аналогичные слова греков, римлян и других народов Индии и Европы, происходит от общеиндоевропейского слова «bhag», или «небо», «свет», «податель благ», «счастье».

В семантическом плане в урбанистической культуре боги перестают быть могущественными родственниками, духами предков или стихий, они начинают пониматься как владыки территорий, как государственные покровители. В их честь возникают государственные праздники, отделяемые от народных, традиционных, формируется государственное самосознание, противостоящее родовому, традиционному. Поскольку боги представлялись покровителями определенных территорий, то и купец, к примеру, приехавший из Греции в Египет, должен был поклоняться там местным богам, а не

⁹⁷ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1987. С. 54 – 55.

греческим (сходным образом сегодня студент, переходя из одного университета в другой, должен подчиняться нормам нового университета). В этой связи только военное завоевание и привнесение собственных богов и храмов на завоеванные территории, делали ее «своей», война, разрушение чужих святилищ, становились «священными», сакрализуясь, связываясь с образами особых богов войны, причем сходная логика продолжала действовать и гораздо позднее, в средневековых «священных войнах» против «неверных»⁹⁸, сохранившись в некоторых милитаристских и террористических доктринах до наших дней.

В знак уважения к христианству, верованиям большинства граждан Российской Федерации, в современной российской орфографии (как и в большинстве стран мира) слово «Бог» пишется с прописной буквы, тогда как в советское время это слово писалось только со строчной («бог»), отражая государственную политику «воинствующего безбожия», насаждавшую понимание религии как «суеверий, предрассудков и фанатичных вымыслов...»⁹⁹, где слово «бог» обозначало только «иллюзорный образ, наделенный сверхъестественными свойствами...»¹⁰⁰. После перестройки ситуация изменилась и в современных изданиях слово «бог» со строчной буквы пишется в тех случаях, когда специально хотят подчеркнуть либо собственно научный (или светский) характер употребления данного термина как собирательного по отношению ко всему множеству образов высших существ в нехристианских и неисламских исповеданиях, либо в конфессиональной литературе для обозначения «иноверных» образов Бога. С научной точки зрения, такого рода существа в культуре различных урбанистических обществ, получающие в силу их важности собственное имя, необходимое для обращения именно к ним, называют собственно «богами», в отличие от «духов», как правило, безымянных и имеющих лишь относительную значимость и «силу».

Образы богов носят териоморфный (от греч. therion – зверь), звероморфный или зооморфный (от греч. zoon – животное) или антропоморфный (от греч. anthropos – человек) характер. В первом случае

⁹⁸ Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 6.

⁹⁹ Словарь иностранных слов. М., 1954. С. 601.

¹⁰⁰ Атеистический словарь / Под ред. М.П. Новикова. М., 1983. С. 67.

незримые силы уподобляются страшным животным, безумно жестоким, «свои подвиги боги ... совершают в гневе, ярости, исступлении; это – показатели их силы и мощи»¹⁰¹. Имеются и божества в образах полулюдей-полуживотных, способных принимать облик различных существ. Позднее происходит изменение в мировоззрении – на первое место начинает выходить антропоморфизм, человеческий образ становится основным действующим лицом, субъектом всемирной деятельности, символом активного и сознательного бытия, культуры, отражая возросшую самооценку людей той эпохи, считавших теперь уже именно свой, а не звериный, как ранее, облик, характерным для богов, достойным высших сил мироздания.

Представления о богах часто воплощались в скульптурных произведениях, почитаемых в данном городе или государстве в качестве объектов культового поклонения и жертвоприношений, или «идолов» (от греч. *eidolon* – изображение, образ). В христианстве и других мировых религиях, где Бог (Начало Бытия) считается непостижимым, невообразимым и неизобразимым, такое отношение уже стало считаться суеверным, ложным и унижительным «идолопоклонством».

Древние религии называют политеистическими (от греч. *poly* – много и *theos* – божество). Политеизм – это почитание нескольких божеств, вера в то, что за всеми явлениями наблюдаемого мира скрываются незримые божества. Генотеизм (от греч. *hen* – один, первый и *theos* – божество) – преимущественное почитание одного бога при признании существования других богов, к примеру, Зевса в Древней Греции.

§ 3. Природа богов. Теогонии. Громовержцы

Формируются *теогонии* (от греч. *theos* – бог и *goneia* – рождение), повествования о происхождении, родственных отношениях и смене поколений богов, об этапах развития космического, упорядоченного мироздания из хаоса, беспорядка. Сам термин восходит к названию произведения первого из исторически установленных (в отличие от Гомера, *Homerus*) греческих авторов – Гесиода (*Hesiodes*,

¹⁰¹ Шталь И.В. Греческий архаический эпос // О происхождении богов. М., 1990. С. 7.

ок. 700 г. до н.э.). Развитие здесь понимается как смена поколений, оно происходит либо путем простого рождения новых божественных существ от родителей, либо через борьбу различных изначальных групп или отдельных богов между собой, поляризацию злых и добрых богов, но сами понятия о добре и зле носят этноцентричный характер. Добром выступало то, что соответствовало интересу племени, народа; злом – что не соответствовало. Эти идеи, как и идеи богоборчества, встречающиеся в мифах и эпосах, выражали, по-видимому, не столько отвлеченные проблемы строения мира, сколько проблемы реальных, межплеменных отношений, когда злым началом, богом, был переосмысленный образ соседнего враждебного племени и его святынь.

В Индии, например, бог-громовержец Индра (Indra) изначально мыслился как совершатель космогонического акта – убиения Вртры (Vrtra), бога засухи. В мифологиях многих народов такие подвиги приурочивались к смене времен года – засушливого на дождливый или века чудовищ, смерти, тьмы, зла на век порядка, жизни, света и добра. Такой период обычно наступал после зимнего солнцестояния – с поворота дня на весну. В Индии же период этот приходился на время прихода муссонных ветров, несущих дождь, от которого зависело, будет ли урожай, а значит, и жизнь людей богатой и счастливой (или бедной и голодной).

Индра поражал бога засухи дубиной грома и выпускал на волю плененные Вртрой дожди. Роль Индры, как главного бога арийцев способствовала и тому, что в мифах он стал выступать как двойник земного вождя, военачальника, царя, разрушающего крепости «засью», в образе которых выступали реальные аборигены, сопротивляющиеся предкам индоевропейских народов. Первыми среди богов часто были громовержцы, однако, в Египте, к примеру, гроз и дождей вообще почти не бывает и верховным богом был бог солнца.

§ 4. Роль и функции богов. Богочестие и богоборчество. Этимология и семантика слова «атеизм»

Исследователи различают роль и функции богов. Так, например, бог Солнца (света) везде играет огромную роль, но эта роль может иметь созидательную, позитивную или разрушительную, негативную функции – солнце дает жизнь, способствует урожаю, но

оно же, как палящий зной, может быть источником смерти, гибели для всего живого. Сходство между богами различных народов объясняется не столько заимствованиями и влияниями, что, очевидно, имело место, но и общностью этапа развития образа мира, сознания и самосознания человечества. В европейской культуре еще в древнейших текстах Гомера и Гесиода были персонифицированы некоторые существа под определенными именами «божеств», обладающие своим характером и выполняющие определенные функции. Вместе с тем, такая индивидуальность богов первоначально дифференцируются лишь в ходе того или иного повествования, нет строгой функциональной дифференцировки, каждый лишь «по преимуществу», или «в основном» связан с определенными родами действий или сферами влияния.

Богочестие, или благочестие, поклонение «своим» богам, в контексте священных войн неизбежно оборачивалось богоборчеством, борьбой с «чужими» богами, т.е. «атеизмом». Греческое слово «*atheos*», встречающееся еще у Гомера, с глубокой древности применялось в этом смысле, обозначая «безбожие», «нечестивость», «отвержение богов», «отвергнутость богами»¹⁰². Возможно именно отсюда, как полагают некоторые исследователи, берут начало сами богоборческие моменты гомеровского эпоса, поскольку вполне возможно, что «богоборец, стремящийся доказать свое равенство с божеством греческого Олимпа, сам был некогда богом своего ли отдельного племени (как, видимо, Ахилл) или племени чужого и грекам чуждого»¹⁰³.

В XX в. Мартин Бубер (1878 – 1965) стал отмечать важность атеизма в истории религии, где собственно «образы», или «символы» божественного порой «начинают желать стать большим, чем ... знак и намек на Бога. Дело всякий раз кончается тем, что они загораживают путь к Богу, и он их покидает», в связи с чем именно «атеизм» видится ему смелым и честным утверждением гибели «идолов» и вызовом подлинно верующим, которые должны «через обезбоженную действительность выйти на новую встречу. На пути своем они повергают изображения, которые явно не соответствуют

¹⁰² Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма // Диспут. 1992. № 1. С. 35.

¹⁰³ Там же. С. 13.

Богу»¹⁰⁴. Религия от магии тем всегда и отличалась, что Безымянное само и по своей воле выходит из «тайны своей отрешенности», тогда как в магии человек превращает Его в «пучок сил», над которыми он располагает «тайным знанием и тайной властью»¹⁰⁵. Для современного богословия Бог желает нуждаться в свободном человеке, который его не заклинает, но любит. «Атеистами» в истории современной европейской культуры были официально названы не только философы, действительно отрицавшие существование богов и утверждающие всемогущество «природы», но и те, кто отрицал только традиционные представления о богах, утверждая бытие «подлинно Божественного» (Сократ), сторонники Христа в первые века новой эры, а позднее и различные христианские направления в полемике друг с другом.

Так, в 432 г. до н. э. в Афинах по требованию жреца Диопифа был издан декрет, в соответствии с которым особым государственным преступлением считалось непочитание богов или изучение небесных явлений. Декрет этот имел, как полагают современные историки, не столько религиозный, сколько политический подтекст, ибо был направлен против Перикла, правителя Афин, прославившегося своими реформами. Подобные обвинения были возбуждены против сторонников и приближенных Перикла – Анаксагора, Фидия, Аспасии, а затем – Протагора, Сократа. Однако через год, в начале Пелопоннесских войн (431 – 404 г. до н.э.), когда случилось полное солнечное затмение и среди бела дня неожиданно наступила темнота, то афиняне пришли в ужас, но «к народу вышел Перикл и, воспользовавшись знаниями, полученными им от Анаксагора, объяснил причину подобных явлений. Это успокоило граждан и избавило их от суеверного страха».

В Новое время (XVII – XVIII вв.) слово стало применяться со стороны церковнослужителей по отношению к неконфессиональной светской культуре, основанием которой стали универсальные научные знания и общечеловеческие этические нормы жизни. Только в Советском Союзе слово «атеизм» стало обозначением «системы взглядов, отвергающих религиозные представления и религию в целом», причем высшей и «до конца последовательной формой

¹⁰⁴ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 368.

¹⁰⁵ Там же. С. 385.

атеизма» признавался именно марксистский атеизм¹⁰⁶. Таким образом, семантический анализ показывает, что слово «атеизм» не менее многозначно, чем слово «религия», обозначая как «оставленность богами», так и «воинствующее безбожие» или основание для «новой встречи с Богом».

§ 5. Жречество. Оппозиция жрецов и колдунов. Сакрализация письма. Эзотеризм

Слово «жрец» происходит от старославянского «жрети» – приносить жертву¹⁰⁷, соответственно и «жречеством» именуют лиц, осуществляющих жертвоприношения и другие формы посредничества (культы, обряды, ритуалы) между людьми и высшими таинственными (сверхъестественными) существами. В советское время как «жречество» квалифицировалось и духовенство мировых религий¹⁰⁸, тогда как дореволюционный словарь Владимира Даля специально подчеркивал их различие и внешнее сходство, отмечая, что жрец – это «заменяющий священника у идолопоклонников, духовное лицо не христианского исповедания, приносящее божеству жертву, языческий священнослужитель, звание, должность»¹⁰⁹. Современные международные словари аналогичным образом предпочитают говорить только о функциональном подобии «служителей культа» в различных религиозных традициях, не сводя их к некоторому единству, которое всегда будет поверхностным и искусственным даже в христианстве, не говоря уже о радикально различных культурах разных цивилизаций¹¹⁰.

¹⁰⁶ Атеистический словарь / А.И. Абдусамедов и др.; под ред. М.П. Новикова. М., 1983. С. 35 – 36.

¹⁰⁷ Большая советская энциклопедия: В 30 т. / Гл. ред. А.М. Прохоров. М., 1971. Т. 9. С. 234.

¹⁰⁸ Атеистический словарь / А.И. Абдусамедов и др.; под ред. М.П. Новикова. М., 1983, С. 169.

¹⁰⁹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955. Т. 1. С. 546.

¹¹⁰ Priest // Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000. P. 456 – 457; The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995. P. 413.

Действительно, даже в современном христианстве, батюшка Русской Православной Церкви Московского Патриархата, наставник старообрядческой общины Поморского согласия или лютеранский пастор существенно различны между собой по целому ряду важных признаков даже с внешней точки зрения, но и их самопонижение как подлинных слугителей традиции, противопоставленное остальным как не вполне подлинным (или «вполне неподлинным»), тоже не может не приниматься во внимание современным исследователем. В этой связи такие термины, как «жрец», «священник», «священнослужитель» и т.п. принято именовать «собирательными», поскольку они искусственно, внешним образом объединяют разнородные, самобытные и взаимодействующи́е феномены, подобно тому, как слово «фанатик» может обозначать и религиозного фундаменталиста, и страстного поклонника футбольной команды или рок-группы («фана»), и преданного своей науке исследователя.

В догосударственных обществах отправление культов занимались старейшины родов, главы семей или другие «знающие» люди (колдуны, шаманы, знахари, прорицатели, заклинатели). Они знали нормы обычаев, детали обряда, календарь и праздники. Индоевропейцы, предки большинства народов Европы и Азии, покорившие население огромных районов и слившиеся с ним, уже имели три касты – жрецов, воинов и производителей (земледельцев и скотоводов).

Государственная жизнь и городская культура все больше дистанцируются от деревенских архаичных верований с их личностным общением с тайными силами через магию. В первом из известных нам в истории сборнике законов Хаммурапи имелась статья против чародейства; аналогично настроена против знахарей, прорицателей и колдунов Библия; античный философ Платон (X книга «Законов») и Цицерон, назвавший эти верования «суевериями», противоположенными собственно «religion», при этом только вторые предлагалось поддерживать, тогда как первые – искоренять. Действительно, государство, где у каждого гражданина есть свой колдун, или каждый сам является колдуном, даже теоретически невозможно, поскольку последние мешают осуществлять полноту и всемогущество власти управляющей группировки.

Оппозиция жреца и колдуна сохраняется и сегодня, когда, с одной стороны, такие феномены, как колдовство, астрология или магия относят к сфере религии, тогда как с другой, юридически под действие законодательства о свободе совести «... никак не подпадают всевозможные колдуны, астрологи, маги, ведьмы и оккультисты», деятельность которых, по мнению некоторых конфессий, следовало бы поставить под контроль общества и ограничить¹¹¹. Действительно, последний и наиболее яркий прецедент связан с началом в 2006 году избирательной компании Григория Грабового, пообещавшего отменить смерть в случае своего избрания президентом страны.

Жрецы становились специализированной группой общины, занимавшейся обеспечением сохранения и истолкования накопленных цивилизацией знаний о мире и жизни в нем. Письменность, возникающая как средство фиксации речи, сакрализуется, становится частью священнодействия, записями древней мудрости, преданий предков, носящих часто характер эзотерики (от греч. *esoterikos* – внутренний, предназначенный для посвященных, тайный). Жреческая эзотерика как учение о правильных отношениях с богами (эзотерика – тайные знания) становилась важнейшим государственным секретом, сопоставимым по своему социальному статусу с современным знанием способов владения мощностью ядерного оружия.

Жрец – носитель универсального таинственного знания, ученый, поэт и богослов в одном лице. Этим, с научной точки зрения, они отличаются от последующих священнослужителей мировых религий, которые являются специалистами в сугубо духовных делах, противопоставляемых собственно «мирским» (собственно философии, науке и искусству). Вместе с тем в полном официальном титуле Папы Римского и сегодня сохраняется древнее название «Верховный Понтифик» (*Pontifex Maximus*), первоначально обозначавшее председателя коллегии жрецов в Древнем Риме, осуществлявшей надзор за всеми другими жреческими коллегиями, ведавшей составлением календарей, обрядами, жертвоприношениями, погребальным культом, сакральным правом и т. п., позднее ставшее титулом императора.

¹¹¹ Шахов М.О. Новый Закон с точки зрения старообрядцев // Религия и право. 1998. № 3 (6). С. 8.

**§ 6. Светское и культовое. Жрец и царь.
Этатизм и трайбализм. Теократия. Патриотизм.
Этикет и ритуал. Церемониал. Столица и провинция.
Смена столиц. Искусственные религии.
Религиозные реформы**

Понятие «*светскость*», или «секулярность» (от лат. *saecularis* – светский) продолжает оставаться спорным и сегодня, когда его активно обсуждают в обществе, научных изданиях, богословской литературе и СМИ. Вместе с тем термин «светский» входит в текст Конституции Российской Федерации, статья 14.1 которой гласит: «Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»¹¹², что требует осознания его исторического развития и тех культурных значений, которые ему придавались в разные эпохи.

Латинский термин «*saecularis*» восходит к понятию столетнего цикла, который дан «людскому посеву», периодически сопровождаемому специальным искупительным празднеством в ознаменование конца старого, отягощенного несчастьями и проклятиями, века. Император Август (63 г. до н.э. – 14 г. н.э.) дополнил искупительное содержание идеей очищения перед началом новой счастливой жизни и играми, позднее трансформировавшимися в торжества, знаменующие наступление счастливого века. Появление христианства способствовало переосмыслению праздника в контексте нового деления европейской культуры на «мирское» как утилитарно-внецерковное (бытовое, обыденное, нехристианское, языческое) и «религиозное», возвышенно-церковное, собственно христианское, проводимому Августином (354 – 430 г. н.э.)¹¹³.

Слово «царь» (от лат. *caesar* – кесарь, цезарь) происходит от титула верховного властителя Римской империи, который, в свою очередь, возник от имени знаменитого римского политического деятеля и полководца Гая Юлия Цезаря (100 – 44 гг. до н.э.). В широком значении это слово стало обозначать верховную власть правителя как таковую. Верховные правители в некоторых сообществах могли быть одновременно и верховными жрецами, тогда как в других эти

¹¹² Конституция Российской Федерации. М., 1993. С. 8.

¹¹³ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 123 – 124, 333, 403.

функции разделялись. Так, в Древней Греции царская власть утрачивала свою силу по мере роста влияния родовой знати, в Афинах наследственная царская власть трансформировалась в ежегодно замещавшуюся должность архонта-басилевски, который выполнял судебные и жреческие функции, а в Риме царь (Rex) осуществлял командование войском, судебные и жреческие функции, последние позднее перешли к «царю священнодействий» (Rex Sacrorum), главному жрецу.

Утверждение государств вызывает к жизни *этатизм* (от франц. *etat* – государство) – идеологию, полагающую только государство (владыку и чиновнический аппарат) единственным движителем развития общества, утверждающую поклонение государству как высшей целостности, ценностности и носителю всей полноты истины, противостоящую *трайбализму* (идеологии племен), сепаратистским и местническим интересам.

Некоторые государства начинали управляться жрецами – в этом случае возникали *теократии* (от греч. *theos* – бог и *kratos* – власть), например в Иудее V – I вв. до н.э. Формируется и получает государственно-теологическое обоснование *патриотизм* (от лат. *pater* – отец) – любовь к отчизне, земле отцов, государству как территориальной целостности, ради которой почетно отдать собственную жизнь.

В государствах формируются новые формы регламентации поведения. Возникает *этикет* (от франц. *etiquette* – правила поведения), или свод правил учтивости или обхождения, принятый при дворах монархов и в других социальных сообществах, отделяющийся от *ритуалов* (от лат. *ritus* – обычай, обыкновение, действие надлежащим образом), *церемониалов* (от лат. *saerimonia* – благоговение, культовый обряд), установленного порядка совершения какого-либо обряда или торжества, особых символических действий, придающих событиям человеческой жизни религиозные смыслы.

Периодические кризисы государственности, сопровождаемые падением и сменой столиц, неизбежно вызывали смену господствующих обычаев, своего рода государственных религий, принятых жреческих корпусов нормативного отношения со священным и способствовали началу отделения поведения личности от безусловной преданности только одной традиции, формированию индивидуалистических умонастроений.

Так, столицей Египта в периоды Среднего и Нового царств стали Фивы. Местный фиванский бог солнца Амон, изображавшийся в виде барана, а затем человека с бараньей головой, на которой был изображен солнечный диск, по мере усиления влияния Фив и превращения их в резиденцию фараона, объединяется с гелиопольским древним божеством Атум-Ра, превратившись в Амон-Ра. Позднее жрецы провозглашают его военным богом, подателем побед. Символом его становится меч. Амон-Ра невидим, как воздух, он «начал говорить среди молчания», из его уст возникают другие боги, из глаз – люди, сам же он несотворим, он – создатель мира, сотворивший сам себя. Все боги египетского пантеона начинают трактоваться как воплощения Амона: возникает легенда, что он плавал и причаливал к поселениям в разных местах, где ему и присваивались разные имена местных богов. Став носителем образов разных божеств, Амон потерял зоо- и антропоморфные признаки, а изображение барана, в образе которого он первоначально виделся, превращается в простой орнамент. Сам он начинает представляться невидимым, непостижимым и таинственным, ибо никто не знает его настоящего облика. Он становится богом египтян как этнической общности, его влияние не распространялось на соседние азиатские или африканские народы.

В XIV в. до н.э. египетский фараон Аменхотеп IV проводит религиозную реформу. Он покидает Фивы, порывает с культом Амона-Ра, меняет имя с Аменхотепа («Амон доволен») на Эхнатон («Угодный Атону») и основывает в пустыне, в месте, лишенном локальных традиций, новый город – Ахетатон (ныне Эль-Амарна), столицу нового культа – культа Атона, Солнечного Диска. Новый бог не имел мифологических корней, связанных с ним сказаний и преданий какой-либо местности. Новый бог был доступен для взора, люди непосредственно могли ощущать его благотворное тепло. Изображался Атон как диск с лучами, оканчивающимися кистями человеческих рук с символами жизни и власти. Канонический символизм изображения незримого Амона сменяется натурализмом и динамизмом, естественностью изображения Атона. Само имя Амона стали стирать с гробниц, Фивы пришли в упадок. Впервые древний мир столкнулся с созданием искусственной религии, насильственной религиозной реформой и проявлением нетерпимости к общепринятым жреческим учениям.

Культ Атона был натуралистическим культом великой силы природы, согласно которому Атон создал все и все разделил, Египет и окружающие страны существуют лишь благодаря его воздействию, универсальному и всеблагому, проникающему во все части мироздания. Культ Атона просуществовал всего три года после смерти фараона. Его преемник Тутанатон реставрировал старые культы и сменил собственное имя на Тутанхамон. Столица быстро пришла в запустение и была разрушена, а само имя «фараона-еретика» было стерто, в свою очередь, с каменных летописей Египта. Как полагают некоторые исследователи, реформа Эхнатона была, возможно, результатом собственного творческого озарения, ума и воли фараона. Возможно, что именно эти идеи повлияли на распространение монотеизма в среде племен древних евреев, которые примерно в то же время, согласно преданию, «вышли из Египта». Поскольку разработкой новых религиозных систем занимались известные исторические личности – жрецы или цари, то их стали называть «искусственными» религиями в противопоставление «естественным» – магизму, анимизму, политеизму и генотеизму, которые не имеют авторов и возникают стихийно, сами собой, «естественно».

§ 7. Благочестие. Молитва и исповедь. Жертвоприношения. Аскеза. Эскапизм. Праздники. Загробный суд

В цивилизации возникает новое понимание благочестивости, благочестия как исполнения установленных норм почитания святого, богов и традиций предков, формируется специальная форма обращения к богам – *молитва* – важнейший элемент культа, выражаемая в звучащей, внешней или внутренней речи, раскрывающий веру в действенную силу слова: призвать богов, восславить их могущество и донести до них свою просьбу. Часто молитва сопровождается символическими действиями, очистительными процедурами, жертвами и дарами, особыми позами (например, в античности открытые ладони должны были быть обращены к небесам или культовым изображениям божества).

Жертвоприношениями называют ритуальные действия, призванные помочь вступить в связь с теми или иными богами, почтить их, обеспечить их помощь и благословение, предотвратить несчастье, искупить вину или принести благодарность за полученные помощь и спасение. Поскольку богов невозможно заставить или обмануть, то единственным средством воздействия остается жертва, дар, выступающий как средство устроения мира по желанию человека, преодоления непредсказуемости и стихийности в природе. Жертва свидетельствует и о вере в родственность природы богов и жертвователей, ибо богам даровалось то, что считалось ценным людьми. Жертвами были и кажущиеся нам бессмысленными и жестокими факты полного истребления при набегах одних племен на другие, всего ценного – людей, скота, домов, посевов. Частые человеческие жертвы отражали не столько дикость и свирепость нравов того времени, сколько иное понимание смерти и убийства – жертва была посланцем племени в иной мир, мир предков и богов, мир, где можно было испросить улучшения жизни и покровительства.

Сам характер жертвы постепенно меняется от кровавых, животных или человеческих на символические, духовно-нравственные, как, к примеру, в *аскетизме* (от греч. asketes – упражняющийся в чем-либо, первоначально – в спортивных навыках), психофизической практике подавления плотских, чувственно-инстинктивных, животнo-биологических аспектов человеческого существования или *эскапизме*, характеризующимся нанесением себе физических увечий, членовредительством, самобичеванием, самоистязанием до крови.

Утверждаются *праздники* (лат. festus – день, свободный от работы) – особые дни, посвященные богам, когда приносились жертвы, сопровождавшиеся пением и танцами, особыми спортивными соревнованиями и театральными представлениями, направленными на восстановление утраченной связи с богами, нарушенной гармонии отношений в самом человеке, человека и природы, общества и мироздания, мирского и сакрального. Складывается представление о божественном загробном суде за поступки во время жизни, сменяющее архаичный культ предков и «этика» как морально-нравственное самоопределение в вечности, как свободное следование абсолютно «должному», как праведной и благочестивой мотивации житейского поведения.

Возникает *исповедь* (покаяние) как форма очистительного ритуала. Так, в 125 главе «Книги мертвых» встречается первая «негативная исповедь», призванная обеспечить хорошую загробную жизнь перед судом богов Ра и Озириса: «Я не совершал несправедливостей против людей; я не был жесток к животным; и не совершал грехов в месте Истины; я не пытался узнать то, что еще не стало; я не был безразличен, видя зло; мое имя не было сообщено водителю Ладьи; я не богохульствовал; я не отнимал (ничего) у бедняка; я не нарушал божественного табу; я не вредил служителю в глазах его хозяина; я не отравлял; я не заставлял никого рыдать; я не убивал; я не приказывал убивать; я никому не причинил страдания; я не уменьшал пищевые доходы храма; я не портил хлеба для богов; я не крал печенья (поднесенные) для умерших; я не был педерастом; я не предавался прелюбодеянию в святилище моего городского бога; я не увеличивал и не уменьшал никаких мер; я не изменял площади аруры (участка); я не обманывал и на пол-аруры; я не увеличивал веса меры; я не надувал на весах; я не отнимал молока от уст младенца; я не лишал мелкий скот пастбища; я не ловил птиц, предназначенных богом; я не удил их рыбу; я не устраивал заслонов для отведения воды; я не тушил горящего (на алтаре) огня; я не нарушал мясной пост; я не останавливал скот, ... я не задерживал выхода бога (из храма)».

Такой перечень позволял надеяться на избежание несправедливого земного суда, здешней клеветы перед лицом высшего судьи, справедливость приобретала абсолютный характер, не зависимый от земных условий, от враждебной магии и подкупа свидетелей или судей. Впервые бедность получила возможность рассчитывать на те же привилегии, что и богатство, ибо судили по делам, за которые перед богом все равно ответственные.

§ 8. Сакрализация права. Закон, мораль и обычай

Надежда на высший и беспристрастный суд формируется в условиях развития престижной экономики, где все произведенное уже не делилось между членами общины, а оставалось у непосредственного производителя, что вело к нарушению представлений о традиционных ценностях и возникновению осознания неспра-

ведливости сложившегося порядка вещей. Настоящее начинает оцениваться как жестокое, несправедливое и нечеловеческое, в противопоставление «золотому» веку справедливости – недавнего мифологического прошлого. Прежние *обычаи*, или нормативные формы неписанной регламентации поведения в повторяющихся сходных ситуациях, регулировавшие всю повседневную жизнь человека, поляризуются в государстве на *право* – законы, писанные нормы, зафиксированные в тексте, распространяющиеся на всех граждан, и *мораль* (от лат. *moralitas* – относящийся к нраву, характеру, привычкам) – неписанные нормы, обычно различающиеся в одном государстве в разных сообществах. Право и мораль регулируют практически все сферы новых цивилизованных социальных отношений, но если исполнение норм права обеспечивается необходимыми мерами государственного принуждения, то мораль поддерживается самими согражданами как обычаи предков, общественное мнение или формы личной убежденности. В идеале право и мораль совпадают, ибо стремятся поддерживать в обществе идеальный, гармоничный и устойчивый порядок, однако на практике не все, что может заслуживать морального осуждения, карается правовыми нормами.

Сами *правопорядок* и *правосознание* выступают как формы развития норм морали, формы закрепления безусловных общих моральных ценностей, исторически связанных первоначально с религиозными, сакрально-мистическими ценностями, но постепенно уступающими место признанию самоценности человеческой личности и свободы ее волеизъявления. Правовые нормы во всех древних цивилизациях сакрализуются, обосновываются волей божеств, считаются законами бога (богов) справедливости и правосудия, как к примеру, богиня Дике (*Dike*) в Древней Греции. Особая роль здесь принадлежит Древнему Риму, создавшему и зафиксировавшему разветвленную систему обязательных правовых норм (Законы 12 таблиц, V в. до н.э.), комментирование которых было обязанностью жреческой коллегии понтификов, позднее перешедшей к профессиональным юристам и заложившей основы средневекового и современного мирового *правопорядка*.

§ 9. Миф, эпос и сказка. Альтруизм и эгоизм. Аристократизм. Достоинство. Долг. Стыд. Совесть

В древних цивилизациях миф начинает трансформироваться в эпос и сказку. *Эпос* (от греч. *epos* – слово, рассказ, песня) является сознательно реалистическим повествованием о героях, *сказка* (от «сказать» – рассказ, повествование) – повествование, сознательно фантастическое, где рассказчиком осознается вымышленность сюжета, при этом в обоих случаях герои противопоставляют себя общине, стремятся вести себя эгоистически, в разрыве с традицией, но при этом в эпосе герой преодолевает свой эгоизм и поэтому становится небожителем, близким к богам и обретает в награду бессмертие, тогда как в сказке он побеждает врагов, профанов или чужаков (что часто – одно и то же).

Мифологическое отождествление обыденного и чудесного, действительного и воображаемого исчезает, человек осознает их противоположность. В эпосе и сказке рушится сакральная функция мифологии, герои повествований представляются уже не выразителями родовых традиций, общинных интересов, а индивидами, действующими из собственных эгоистических побуждений. В эпосе и сказке появляются уже *два вида интерпретации картины мира* и способов поведения в нем. Это *альтруизм* – свободный выбор героем общего интереса, забвение своих потребностей и выгод, преодоление эгоизма, с одной стороны, и, с другой – *эгоизм*, прагматизм, выдвижение героем себя, своих потребностей и желаний на первое место, сопротивление традиционному и общинному. Жизнь эпического героя и его смерть одновременно трагичны и величественны, тогда как в сказке герой побеждает, нет сказок с «плохим концом». В этом контексте можно говорить, что возникает проблема «добра» (то есть сочувствия, самопожертвования и взаимопомощи) и «зла» (как личного, корыстного и эгоистического «произвола»). Весь мир начинает поляризоваться на добрых и злых духов, сил, демонов и т.п. Возникает собственно моральная и нравственная проблематика, характеризующая именно «эпосы» в отличие от охотнических «мифов», «внеэтических», «натуралистических». В греческих трагедиях подчеркивалась беззащитность и слабость человека перед лицом непредсказуемого произвола божественно-космических сил. Высшая ценность человека полагалась в его приумножении славы, силы и

власти своего рода, особенно военным путем, доблестной самоотдачей, мужеством, беспрекословным подчинением старшему, жизнью по заветам предков, и исполнением должностных обязанностей.

Появление проблем, осмысливаемых в связи с возникающим неравенством в социумах, приводит к смещению акцентов с «энтоцентричного» на «персоно-центричный», когда «зло» исходит не столько от другого народа, «чужаков», сколько от своих «тиранов» или незримых «богов», «сакральных индивидов», персонифицированных универсальных «космических сил». Индивидуалистически-эгоистическое как «дикое», «звериное», «нечеловеческое» начинает противопоставляться альтруистическому как собственно «человечному», истинному, традиционному и культурному, земледельческому. Сам мир дифференцируется на «стихийно-дикий» и «человечно-культурный»¹¹⁴.

Аристократия (от греч. aristokratia – власть лучших, знатнейших) как форма правления сравнительно небольшого привилегированного меньшинства противостоит монархии (власти одного) и демократии (власти народа, всех). У греков складывается и понятие *калокагатии* (kalos – прекрасный и agathos – добрый), выражающее собой объединение эстетического и этического достоинства, физической красоты и добронравия, соединение физической силы со справедливостью, целомудрием, мужеством и разумом. Формируется идеал «воспитания» (греч. paideia, от pais – ребенок), развития способностей, образования, приобщения нового поколения к наилучшим и наивысшим достижениям своего сообщества и всего человечества, получивший у Цицерона (Cicero, 106 – 43 гг. до н.э.) название humanitas (человечность, идеал свободного, социально активного и образованного гражданина, совершенного оратора).

Гуманизм неразрывно связывался с социально-политическим положением личности, идеалом которого было сознательно устанавливаемые равенство всех граждан, человеколюбие и дружелюбие (греч. philanthropia), которые ранее полагались исключительно божественной благосклонностью.

Категории «лучшего», «достойного», «прекрасного», «честного», «должного», с одной стороны, и «постыдного», «позорного»,

¹¹⁴ Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 27 – 29; Стеблин-Коменский М.И. Миф. М., 1976. С. 79 – 85.

«уродливого» или «безобразного», с другой, отражают формирующиеся идеалы гармоничного соединения эстетического и нравственно-этического, личного и общественного самосознания.

Стыд – моральное чувство, в котором человек выражает свое осуждение собственных действий, мотивов и моральных качеств, которые он сознает либо сам, либо под влиянием воздействия окружения, осуждения другими людьми. Противоположностью стыда является гордость – положительное отношение к самому себе. Стыд отличают и от совести, поскольку в первом случае человек внешне относится к своим поступкам, оценивая их с точки зрения других людей, тогда как совесть предполагает сформированные внутренние моральные принципы, готовность действовать и нести ответственность за поступки, которые большинство может и не одобрить, как, например, случилось с Сократом, которого сограждане осудили и приговорили к смерти.

§ 10. Миф и Логос. Религия и философия. Натурфилософия и теология. Вера и разум. Демиурги

Проблема понимания мифологии, ее происхождения, функционирования, структуры и развития в теологию и философию была сформулирована только в XVIII – XIX вв. и еще не получила своего окончательного решения, продолжая оставаться полем для дискуссий, поскольку сам процесс продолжается. Понять миф можно двумя основными способами: вживаясь в него, включаясь в сюжет, отождествляясь с его героями, либо, наоборот, отстраняясь от него, сравнивая его с другими формами духовной культуры. Переход человечества от родо-племенной к городской и государственной социальной организации вызвал появление новых поколений, существование которых кардинально отличалось от тех традиционных форм жизни, которые складывались на протяжении тысячелетий. Традиционное значение забылось, возникли интерпретации мифов, истолкования их содержания, противопоставление правдоподобных и неправдоподобных сказаний, вживание заменилось анализом, отстраненностью.

Процессы духовного становления личного мироотношения наиболее ярко проявились в культуре греческой античности, где произошла смена понятий «*mythos*» на «*logos*», ставшего основой философии (греч. *philosophia* – любовь, или стремление, влечение

к мудрости), противопоставившей себя как новое видение мира, мифологии, архаичному мировоззрению. Оба слова (миф и логос) первоначально обозначали «слово», «рассказ», «речь», однако постепенно logos стал означать способность мышления, разум, собственно «логичность», тогда как с V в. до н.э. в философии и истории mythos приобрел уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное повествование и утверждения, которые не опираются на строгое доказательство или надежное свидетельство¹¹⁵. Только Платон позднее придает статус мифа любой философской системе представлений о предельной реальности, подчеркивая ее предположительный характер.

Ж. Вернан полагает удивительный феномен возникновения философии результатом, с одной стороны, распространения мистерий, свободных религиозных объединений граждан (сект или братств), ищущих духовного преображения, и, с другой, споров, диалогов на городской площади, где утверждение сталкивалось с утверждением, что и приводило к формированию «общих» утверждений, к «рациональности» как «общепринятости» и «равенству для всех», к формированию «социального космоса, регулируемого равными для всех законами»¹¹⁶.

Натурфилософы стали выражать в терминах физического (от греч. *physis* – природа) бытия то, что теологи выражали в терминах божественного могущества¹¹⁷. Развитие лично-субъектного мировоззрения происходит через конфликт и диалог «теологов» и «физиков» (натурфилософов, натуралистов), ставший основой развития греческой философии. «Физики» формируют «натуралистическое» понимание основания всех явлений мироздания, тогда как «теологи» – «антропное», теистское. Натурализм ищет основание всех наблюдаемых феноменов в природных, бездушных и безличных началах, тогда как теологи – в волевых, произвольно действующих и разумных началах бытия. Тем самым таинственности прежней эзотерической «теологии» жрецов и царей противопоставилась открытая, ясная и десакрализованная культура дискуссии и наглядно зримого принятия решений большинством¹¹⁸.

¹¹⁵ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 21.

¹¹⁶ Там же. С. 14 – 16.

¹¹⁷ Там же. С. 131.

¹¹⁸ Рожанский И.Д. Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 9.

В системе Аристотеля (Aristotle, 384 – 322 гг. до н.э.) теология обретает статус «первой философии», фундаментального рационального постижения единого первоначала бытия. В этой связи теология начинает пониматься как логическое, строго рациональное знание, способное научить подлинному обращению с Богом и миром, подобно тому как «природоведение» учит правильному обращению с природой. Здесь теологом может быть только философ, а не маг, поэт или сказитель. Теолог-философ критикует традиционные «мнения» о богах и разрабатывает универсально-рациональную картину истинного основания бытия, Бога, мыслящего самого себя мышлением.

Существенное изменение в соотношении мифологии и философии происходит по мере усиления философской критики верований, особенно в период эллинизма. Эллинизмом (*hellenismus* от греч. *hellen* – эллин, грек) называют период с IV в. до н.э., когда Александр Македонский (356 – 323 гг. до н.э.) создал свою империю, до начала нашей эры, когда на этих землях утвердилась Римская империя и распространилось христианство. Эллинизм характеризуется синтезом греческой и восточной культур, распространением космополитизма, смешением самых различных верований и культов, широким распространением синкретичных религий, возникновением обожествления живых императоров, царей и отдельных личностей. Если гражданин классического греческого полиса отличался высокомерным отношением к «варварам», негрекам, то гражданин эллинской империи ощущал себя космополитом, гражданином вселенной, многонациональной культурной общности. Важнейшей становится проблема личного счастья в хаосе политических катаклизмов, поведения и внутренних импульсов эллина, ибо классические полисные нормы перестали «работать». Индивид ощутил себя одиноким и предоставленным самому себе перед лицом обстоятельств, сил, на которые он никак не мог повлиять, но от которых зависела сама его жизнь.

Центром внимания становится счастье индивида, выступающее основой для отсчета нравственности. Популярными становятся недооцененные в свое время пьесы Еврипида (Euripides, 485 – 406 гг. до н.э.), в которых, под влиянием философии софистов, боги предстают в образах жестоких, капризных и мстительных существ, воля которых подобна слепой игре безличного случая.

Широко распространяется астрология, которая ранее использовалась для гадания в интересах всего социума (о войнах, об урожае, бедствиях), а теперь начинает заниматься предсказанием личной судьбы – составляются первые гороскопы. Распространяются и мистерии, обещающие личное спасение, – греческие и египетские, приобщиться к которым может любой человек, независимо от национальности или социального положения. Крайности индивидуализма, приравнивание императора к богам сопровождаются крайностями деиндивидуализации, полного подчинения своего внутреннего мира внешним таинственным правилам, неверием в достижение счастья на этом свете, скепсис и разочарование, убеждение в бесполезности молитв и жертв, магии для индивида сопровождаются распространением надежд на покой и счастье после смерти, вне рамок этого мира.

§ 11. Идентификация: традиционализм (правоверие), эвдамонизм, натурализм, скептицизм, гедонизм и мистика

Формирование индивидуальности, отделение ее от рода, от коллективных представлений породило в цивилизации целый ряд типичных форм отношения личности к традиции и самосознанию. В мифе фактически дается одна традиционная модель мира, выступающая как его единственная и истинная интерпретация, как «священная» истина, «должное» знание. Индивидуальные сомнения, как отмечалось ранее, выглядели неубедительно на фоне многовековой традиции. При таком понимании соотношения общего и единичного последние всегда должны подчиниться общему, а настоящее, современное – традиционному, прошлому.

В эпосе и сказке появляются уже два вида интерпретации картины мира и способов поведения в нем. Это альтруизм, свободный выбор героем общего интереса, забвение своих потребностей и выгод, с одной стороны, и, с другой – эгоизм, выдвижение героем себя, своих потребностей и желаний на первое место, сопротивление традиционному, общинному. С другой стороны, если для гомеровского эпоса было характерно проявление доблести на поле боя как неистовства, своего рода безумия, то в городе же все большее значение приобретает идея единства, приверженности всех равному, индиви-

дуальному порядку, закону. Характерным знамением этого является фаланга, где воин должен отказаться от соблазна выделиться и проявить личную доблесть. Он, наоборот, должен проявить здравомыслие, полное владение собой и отвергнуть саму мысль о личной выделенности из группы.

Постепенно складывается многообразие типов личной идентификации (от лат. *identificare* – отождествлять, установление тождества себя с некой общностью, образцом, идеалом), или «мировоззрения», определенной «веры» в «природу» мира и общества, замечается связь идентификации человека и его поведения в государстве, начинаются попытки влиять на идентификационные предпочтения и регулировать их нормативные образцы. Убеждения перестают видаться только «личным делом» каждого. Ставится вопрос о границах «терпимости» общества и государства к убеждениям граждан, актуальный до сих пор. При этом в большей или меньшей мере идентичность определяется соотношением с традицией. Большая часть граждан, как правило, придерживается общепринятых и апробированных традиционных норм и такую идентичность правильно назвать традиционализмом. *Традиционализм* позволяет в условиях относительной стабильности общества воспроизводить устойчивые формы адаптации локального сообщества к миру. Эпосы хранят образы представлений об идеальных людях того времени, способных сделать свободный выбор между альтруизмом (от франц. *altruisme* – от лат. *alter* – другой), готовностью на самопожертвование ради других, и эгоизмом (от лат. *ego* – я), готовностью пожертвовать другими ради себя, в своих личных или своей семьи, интересах. В эпосах герой движим как эгоизмом, так и альтруизмом, первое – осуждается, второе – прославляется. Общий интерес он выбирает как свой долг, как подвиг, даже если и заканчивающийся гибелью, но эта гибель – путь к славе, к вечной жизни среди богов.

Так, к примеру, около 2300 лет до н.э. древнее египетское царство гибнет и наступает время четырех веков смуты до Среднего царства, вновь объединившего страну. В это время оживает подавленный было центральной властью номовый сепаратизм (трайбализм), вновь расцветают и усиливаются культы местных звероморфных божеств. Разваливаются и разграбляются пирамиды древних фараонов, рушится авторитет имперских и местных традиций, растет разочарование в жизни.

Кризисы государственности, сопровождаемые сменой столиц и неизбежной сменой господствующих обычаев, способствовали началу отделения поведения личности от безусловной преданности только одной традиции, формированию *скептицизма* (от греч. *skeptikos* – разглядывающий), *эвдамонизма* (от греч. *eudamonia* – учение о блаженстве, счастье) и *гедонизма* (от греч. *hedone* – веселье, наслаждение, удовольствие). Скептицизм выражал собой форму отказа от традиции, состоящую в том, что к ней начинают присматриваться, ей перестают слепо доверять и наивно подчиняться, начиная подвергать сомнению, анализу, исследованию, продумыванию, вплоть до полного и принципиального отказа от претензий на истинность любой традиции вообще в эллинистических скептических философских школах. Эвдамонизм состоял в поисках счастья как высшей цели личного человеческого бытия, тогда как гедонизм видел счастье в жизни ради удовольствий, в следовании «голосу сердца».

Преобразование культовой практики от магической и жертвенной к морально-этической, связанной с идеей посмертного воздаяния, привело к возникновению общего представления, что богам угодны не жертвы, но добродетельный образ жизни, правильные поступки. Это, в свою очередь, вызвало необходимость объяснить, почему же, во-первых, в жизни боги позволяют твориться злу и беззаконию, во-вторых, появились сомнения в том, что боги вообще существуют, что существует загробная жизнь и посмертное воздаяние. В-третьих, возникают представления о незаслуженных и неизбежных страданиях человека и его бессилии перед непостижимыми и непознаваемыми действиями божеств, перед нечеловеческой природой основ бытия (трагедии Еврипида).

Собственно обезличиванию, деантропоморфизации богов как движущих миром сил способствовали сами утвердившиеся государственные, полисные культы, боги которых переставали быть духами-родственниками народов, населяющих государство или город, но были именно территориальными покровителями всех родов. Формируется натуралистическое (от лат. *nature* – природа) и мистическое (от греч. *mistika* – таинство) понимание управляющих миром сил. Таким образом, интуитивно очевидная и дорефлексивная идентификация с уникальностью своей мифологии сменяется

рефлексивным, сознательным отношением себя к ценностям как территории, «сверх-индивидуальной» уникальности, так и к «суб-индивидуальной» уникальности его собственной достойной личной индивидуальности. Мировоззренческий релятивизм софистов порывает с традиционализмом вообще, делая индивида (мудреца) уникальной и универсальной ценностью, «мерой всех вещей», отрывая его от общезначимых, культурных, «внешних» ценностей.

Теология и натурализм деиндивидуализировали индивида, делая его моментом всеобщего, универсального, рационально постижимого или иррационально ощущаемого. Уникализм поляризуется на противоположность абсолютного субъективизма (софисты) и абсолютного объективизма, антропного (Сократ, Платон, Аристотель) или натуралистического (Демокрит, Эпикур) характера.

Релятивизм порождает «*религиозный индифферентизм*» (от лат. *indifferens, indifferens* – безразличие, равнодушие), который формируется как мироотношение, концентрирующееся на сфере житейского, обыденного опыта, по мере освоения все расширяющегося круга подвластных человеку природных процессов и предметов. Так, уже в древних эпосах встречаются понятия безличных, отделенных от ритуала, действий, совершенно прагматичных взаимоотношений. Смены столиц и развитие философии способствовали разочарованию отдельных индивидов и элит целых социальных сообществ в тех или иных религиозных образах и представлениях, порождая индифферентизм, который, в свою очередь, встречал обвинения в «атеизме», «святотатстве» или «одичании» со стороны как традиционалистов, так и тех, чей талант и поэтическое чувство открывали новые и действенные образы подлинно сакрального.

Территориальный уникализм (от лат. *unicum* – единственное) воплощается в национально-государственных этнических теологиях, претендующих на всеобщность в универсализме (от лат. *universum* – вселенная, всеобщее) монотеизма и генотеизма, доказываемую реальными, земными завоеваниями, «политической универсализацией», вплоть до супергосударства Александра Македонского. Природный уникализм воплощается в древней «физике», натурфилософии, впервые ставящих «атеистическое» начало в качестве универсальной первопричины, вплоть до понимания богов как производных из атомов. Многообразие трактовок «первоначал» порождает как философский релятивизм, так и философскую теологию, противоборствующую с философским натурализмом, «атомизмом».

§ 12. Пророки и Откровения. Естественное и сверхъестественное

Государственным религиям древних государств и империй начинают противопоставляться не только учения философов (теологов), но и религии нового типа – «религии пророков», создателей, основателей – Заратуштры, Будды, Моисея, Христа и Мухаммеда. На место стихийно формирующегося миропонимания приходит детально разработанные вероучения, систематизированные и логичные, стремящиеся дать личности новую опору в мире несправедливости, – абсолютное, надэтническое, надполитическое и надчеловеческое вообще основание. Оно начинает выступать как то, из чего получается человеческое, то, с чем человек сверяет свои помыслы и поведение, как с абсолютным стандартом, как с высшей и предельной истиной. Альтернативой этому направлению общей мироориентации остается древняя «физика» – учение о безличных природных началах, творящих и управляющих отдельными индивидами разных родов, в том числе и человеком.

Первой религией этого типа стало учение Зороастра. Эта религия возникает в древнем Иране и имеет несколько названий – *маздаизм* (по имени главного бога Агура-Мазды), *зороастризм* (по имени легендарного основателя – пророка Зороастра (Заратуштры)), *авестизм* (по названию главной священной книги Авесты), или *огнепоклонничество* (по роли огня в сознании адептов учения). Основная особенность учения заключается в резком противопоставлении светлого и темного начал в мире. Во главе светлых сил, духов стоит Агура-Мазда (или Аурамазда, Ормузд), во главе темных – Ангра-Маинью (Ари-ман). Оба великих духа считаются равными творцами всего сущего, но один – всего хорошего и полезного, а второй – плохого и вредного для людей.

Мироздание в Авесте выступает как извечная борьба доброго и злого начал, в этой борьбе участвуют и люди. «Вначале существовали два гения, наделенных различной деятельностью, добрый и злой дух, в мысли, в слове, в действии. Выбирайте между ними двумя; будьте добры, а не злы...». Последователь Заратуштры дает обет «быть врагом дэвов (злых, темных сил), исполнять учение Агуры». Верного последователя учения ждало посмертное воздаяние – бытие в светлом мире Агура-Мазды, грешника же, нарушителя запретов – в мире Ангра-Маинью.

Зороастризм явился первой последовательно этической религией. Бог света почти не имеет натуралистических характеристик, он прежде всего бог правды, справедливости, мудрости, добра. Его враг – бог лжи, неправды, несправедливости, пороков. Возникает одно из важнейших требований к человеку – верить в Агура, именно вера становится условием попадания в рай после смерти. Впервые подчеркивается ведущая роль личных убеждений, а не соблюдения внешней обрядности, что было обычно для древних теистических воззрений. В Авесте впервые развивается и эсхатологическое учение, представление о конце света и Страшном суде. Должен появиться спаситель – Саошиант (сын Заратуштры или его новое воплощение), который родится от девы и спасет человеческий род, дух зла будет окончательно повержен. Наступит вечное царство Агура-Мазды. Эти идеи, как считают некоторые исследователи, оказали влияние на иудаизм и христианство.

Заратуштра, согласно преданиям, был профессиональным священнослужителем, жрецом традиционной иранской религии. Многие годы провел он в поисках истины, скитаясь и являясь свидетелем насилия, войн, убийств и грабежей. Сознавая себя бессильным что-либо изменить, Заратуштра пришел к страстному убеждению, что только справедливый нравственный закон, равный для богатых и бедных, сильных и слабых, может установить мир и порядок, добрую и счастливую жизнь. В тридцать лет (возраст зрелой мудрости), он получил Откровение: однажды рано утром, во время приготовления священного напитка, в свежем весеннем воздухе возникло видение. Он увидел сияющее существо – Воху-Мана («Благой помысел»), которое привело его к Агуру-Мазде, передавшем ему Откровение. Подобно тому, как боги разделились и выбрали один – Добро, а другой – Зло, так и человек в своей жизни стоит перед этим же выбором. Спасение каждого человека зависит от его мыслей, слов и дел, и никакое из божеств или духов не может вмешиваться по своей прихоти в его судьбу.

Заратуштра прерывает прежнюю традицию противопоставления простых и благородных людей, судьба которых различна и после смерти. Здесь и бедняк и знатный человек может попасть в ад или рай в зависимости от своего поведения, а не от богатства подношений, знатности рода или мощи магизма заупокойного

культа. Пророк создал общину, объединенную простым и ясным учением, общими нравственными стремлениями и совместными обрядами. Это единство противопоставило общину остальному миру необращенных, которые понимались как сторонники Зла. По преданию, сам Заратуштра погиб в старости от кинжала жреца-язычника.

§ 13. Монотеизм. Монолатрия. Эхнатон. Моисей. Ксенофан

Развитие городской цивилизации, политическое утверждение монархий (от греч. *monarchia* – единовластие), нередко порождающих деспотии (от греч. *despotia* – неограниченная власть, полный произвол власти), сопровождается изменением жреческих учений, где постепенно утверждается идея о *монизме* (от греч. *monos* – один) – «вездесущем, невидимом боге, посещающем сооруженные в его честь храмы и вселяющемся в свои скульптурные изображения»¹¹⁹. Убежденность в собственной подлинности и достоинстве, идеология территориальной избранности, политического уникализма воплощается в национально-государственных этнических теологиях, претендующих на всеобщность, доказываемую реальными, земными завоеваниями, «военно-политической универсализацией», вплоть до супергосударства «космополиса» Александра Македонского, равного которому по территории больше уже никогда не возникало.

Складывается *монолатрия* (от греч. *monos* – один и *latría* – служение) – почитание одного божества в одной местности, *генотеизм* – почитание одного верховного бога местности при признании существования многих богов, и *катенотеизм* – специфическая ситуация обращения в молитве только к одному богу, выделяемому в определенном отношении из всех других богов, которые тоже признаются. Наряду с этим рождается и универсализм *монотеизма* (от греч. *monos* – один и *theos* – бог) – единобожие, вера в существование единого божественного начала. Последнему начинает противопоставляться уникализм древней «физики», натурфилософии, впервые ставящей «атеистическое» начало в качестве универсаль-

¹¹⁹ Коростовцев М.А. Религии Древнего Египта. М., 1976. С. 147.

ной моно-первопричины, вплоть до понимания богов и людей как производных из атомов. Многообразие трактовок природных «первоначал» порождает как философский релятивизм школы софистов, так и атеистический атомизм Демокрита и философскую теологию (Сократ, Платон, Аристотель, Плотин).

Реформа Эхнатона стала первым известным случаем утверждения политического монотеизма, иудейский пророк Моисей начал традицию пророческого монотеизма, а греческий философ Ксенофан – философского.

Древние евреи, согласно современным научным данным, представляли собой скотоводческие кочевые племена Аравии. В середине II тысячелетия до н.э. они вторглись на территорию Палестины и утвердились там в ожесточенной борьбе с местным населением, которое было связано давними культурными и хозяйственными связями с народами Египта, Вавилона и Шумера – важнейших цивилизаций той эпохи. Покорив к XIII в. до н.э. местные племена, древние евреи переняли их земледельческую культуру, виноградарство и оливководство. В ходе этой борьбы сложился союз еврейских племен.

Каждое из племен имело своих богов-покровителей, одним из которых, как полагают некоторые исследователи, и был Бог, называемый Яхве (Йахве, Иегова, Ягве, Yahweh, YHWH, Jehovah). В десяти заповедях специально запрещается произносить имя Бога «в сие». Это имя, произносимое в иудаизме, передававшееся тетраграмматомом (четырьмя согласными буквами) YHWH, было открыто, согласно преданию, Моисею (Moses, Mosheh, XV – XIII вв. до н.э.) на горе Синай (Sinai) самим Богом, означая его самонаименование как «Я есмь сущий» (Исх. 3,14). Первоначально оно произносилось первосвященником вслух неслышно для окружающих только раз в году в День очищения, причем тайна его звучания устно передавалась по старшей линии первосвященнического рода. С III в. до н.э. это имя вообще не произносилось, а при чтении текста, заменялось на «Адонай» (Adonai), получившее в средневековье латинизированное звучание как «Иегова» (Jehovah), переводимое на русский язык как «Господь».

В Древней Греции одним из первых и ярких противников традиционных верований был Ксенофан (Xenophanes) из Колонфа (VI – V вв. до н.э.), который стал критиковать и высмеивать тра-

диционные теологические представления о множестве богов, аргументировано отметив, что если «богом» люди именуют нечто всемогущее, то таких существ не может быть несколько, иначе они бы ограничивали всемогущество друг друга и, тем самым, не могли бы быть всемогущими.

§ 14. Пантократор. Креационизм. Локальное и Абсолютное

Пантократор (от греч. *pantokrator* – вседержитель) – титул или наименование различных греческих божеств, перешедшее позднее на иудейского Бога и Бога в понимании христиан, а затем и на самого Христа. «Все держать» в своей власти можно по меньшей мере двумя способами – во-первых, организуя и упорядочивая вечный материальный мир (хаос), как это представлялось греческим философам, или, во-вторых, творя и саму материю (иудео-христианская и исламская традиции). Творение мира в разных мифологиях и эпосах представлялось как убийство (жертва, самопожертвование или расчленение), как рождение (оплодотворение семенем), как создание через магическое название или путем лепки из глины или плавки из металла, подобно деятельности ремесленников. В древней иудейской традиции возникает собственно *креационизм* (от лат. *creatio* – сотворение) – представление о творении Богом мира из ничего, позднее воспринятое христианством и исламом. В рамках такого представления Бог становится *абсолютным* началом всего, самым всемогущим Бытием как таковым, при этом все *локальное* воспринимается как особенные формы творения этого всеобщего и абсолютного первоначала.

§ 15. Этика. Этическое и этническое. Индивидуация. Покаяние. Спасение. Экстаз. Совесть

Отмеченные выше представления о божественном загробном суде, сменяющие архаичные культы предков, показывают, что осмысление человеческих поступков обретает надчеловеческий характер, который переосмысливается индивидом как «этика» – морально-нравственное самоопределение в вечности, как добровольное и свободное следование «должному» как праведной и благочестивой

мотивации житейского поведения. В «религиях пророков» (Заратуштра, Будда, Христос, Мухаммед) их основатели утверждают новые основания, дающие миллиардам людей опору для существования личности в мире несправедливости, – абсолютное, надэтническое и собственно надчеловеческое вообще начало. С ним человек должен сверять все свои помыслы и все поведение как с абсолютным стандартом, с высшей истиной. Абсолют, которому он всецело подчинен, хочет от индивида этической жизни, справедливости, любви не только к ближнему, но и к врагам, готовности помочь обездоленным, бескорыстных и искренних поступков и мотивов. Здесь прежние ценности этатизма, полагающего собственное государство высшим началом бытия индивида, сами ставятся под еще более высокий и авторитетный контроль самого начала бытия личности в мироздании.

Индивидуация (от лат. *individuum* – неделимый) – процесс психического развития индивида путем ассимиляции сознанием содержаний личного и коллективного бессознательного, процесс самореализации индивида, целью которого является достижение личностной целостности и неповторимости. Индивидуальные сомнения, как отмечалось ранее, выглядят неубедительно на фоне многовековой традиции. При таком понимании соотношения общего и единичного, последние всегда должны подчиниться общему, а настоящее, современное – традиционному, прошлому.

Если в мифе герой движим традицией, то в эпосе и сказке появляются уже два вида интерпретации картины мира и способов поведения в нем – альтруизм и эгоизм, традиционализм и личный поиск подлинно достойного. Формируется социальное неравенство и возникает ощущение и осознание несправедливости сложившегося порядка вещей, настоящее начинает оцениваться как жестокое, несправедливое и нечеловеческое, в противопоставление «золотому» веку справедливости – недавнему мифологическому деревенскому прошлому.

Нравственность возникает как лично ответственный выбор человека между альтруизмом (достойной и общественно полезной деятельностью) или эгоизмом (действия в своих, своей семьи, интересах). В этой связи ставится и парадоксальный вопрос: «была ли у древних греков совесть?», рождающийся только при сопоставлении

античных и иудео-христианских представлений о движущих началах личности¹²⁰. «Совесть» в греческой культуре еще не отделена от «сознания», проблема состоит в интерпретации «со-вести» как «со-знания» (общего совместного знания) или «со-чувствия», «со-переживания», т.е. в истолковании различия «знания» и «переживания» в античной и иудейской культурах.

Примат «переживания» утверждается Сократом, для которого «всякое знание, отделенное от справедливой и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью»¹²¹. Платон вслед за ним считал, что человека способны изменить и возвысить только «занятия философией и интеллектуальные усилия «узреть» прекрасное как таковое»¹²². С них начинается новая ступень в развитии представлений о сакральном как о прекрасном космосе и осознание «специфики символа и мифа как инструмента для выражения такого смысла, который не может вместиться в рассудочно-дискурсивный тезис»¹²³.

Стыд отличают от совести, поскольку в первом случае человек внешне относится к своим поступкам, оценивая их с точки зрения других людей. Вместе с тем в разных культурах и даже в разных социальных слоях одного и того же общества критерии постыдного и достойного подражания чрезвычайно различны. «Совестью» называют высшую степень целостности личности, способной осуществлять моральный самоконтроль, самостоятельно формулировать для себя нравственные обязанности и требовать от себя их выполнения с позиций универсально-разумного долженствования («со-весть» или «знание золотого правила этики и совместно-добровольное согласие исполнять его в повседневной жизни»), ответственности за самостоятельный выбор между добром и злом. Совесть, прежде всего, выражает собой зависимость общества от индивида, здесь именно индивид является активным субъектом мироотношения, источником идеального порядка в мире, способным экстатически «выйти из себя», трансформировать «себя прежнего».

¹²⁰ Коростовцев М.А. Религии Древнего Египта. М., 1976. С. 65 – 72.

¹²¹ Там же. С. 70.

¹²² Там же. С. 71.

¹²³ Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 86.

Экстаз (от греч. ek – из, вне и stasis – спокойствие, положение; выйти из себя) – переход к истступлению, необычное психологическое состояние человека, которое наблюдалось с глубокой древности, характеризуя магов, прорицателей и поэтов. Медики-натуралисты позднее стали трактовать его как безумие, воодушевление или одержимость. Платон таких «одержимых» хотел изгнать из идеального города-государства, тогда как неоплатоники (III – VI вв. н.э.) видели в этом феномене симптомы вселения (воплощения) в человека высшего божества, слияния с ним. Во всех случаях, однако, фиксировалась способность человека качественно измениться в духовном плане.

Раскаяние, или покаяние – один из способов нравственного самосовершенствования личности, проявляющийся в действенном сожалении индивида о собственных недолжных поступках, которое сопровождается твердым решением их не повторять и (или) исправлением их последствий, налагаемым на себя наказанием, восстановлением нарушенного баланса справедливости. Это предполагает свободу воли, способной прервать инерцию дурных навыков человека и дать обратный ход ведущей ко злу причинно-следственной детерминации, порождаемой каждым недолжным поступком. Эта оптимистическая позиция предполагает, что нет такого тяжкого нарушения нравственных норм, от которого не было бы пути назад, что безнадежную ситуацию создает лишь окончательный отказ человека от акта покаяния, нераскаянность. Еврейское *tesubach* (возврат), греческое *metanoia* (перемена мыслей), латинское *poenitentia* (раскаяние) выражают прощающий, интеллектуальный и эмоционально-аскетический аспекты этого явления. Спасение, даруемое спасителем (греч. *soter*), считается предельно полноценной, совершенной и подлинной жизнью, целостным наслаждением, даруемым индивиду, выполнившему определенные условия и требования, предъявляемые высшей силой. До христианства этот эпитет присваивался владыкам, властелинам и императорам, с которыми связывались надежды на эру социально-политического благополучия. В христианстве он стал применяться к Христу.

В этом контексте меняется и само понимание человечности, поскольку человеку, как это ни парадоксально, гораздо ближе оказывается, и это показал еще Сократ, осознавать себя не «живым»

существом, а образом и подобием Бога. Глубокий анализ гуманизма дает М. Хайдеггер, начинающий «расколдовывание» безличности категории «гуманизма» как «родового» понятия «сущности», к которой люди должны стремиться¹²⁴. Он отмечает, что «бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность «живого существа», – ближе к той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным»¹²⁵.

Экстатичность, или «эк-статичность», «стояние в просвете бытия», слушание «требования Бытия» сообщает человеку его особенность, делает его «принадлежащим своему существу». Это, однако, не значит «секуляризированного переноса» на индивида христианского понимания Бога, не есть «актуализация сущности» или «акт субъективности». Это требует выхода за «гуманизм», но не в антигуманизм, не к унижению достоинства человека, а к осознанию, что метафизический и теологический гуманизм «ставит *humanitas* человека еще недостаточно высоко»¹²⁶. Человек видится им брошенным «в истину бытия, чтобы, экзистирова таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть». Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек¹²⁷.

Вопросы для самопроверки

1. Какова этимология и семантика слова «бог»?
2. Как трактовались понятия «благочестие» и «богоборчество»?
3. В чем состояла оппозиция жрецов и колдунов?
4. Как происходила сакрализация права?
5. Чем различаются миф, эпос и сказка?
6. Что называют религиями пророков?
7. Какова связь этики и религии?

¹²⁴ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 197.

¹²⁵ Там же. С. 199.

¹²⁶ Там же. С. 198, 200, 201.

¹²⁷ Там же. С. 202.

Глава 3. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РЕЛИГИИ В ЭПОХУ АНТИЧНОСТИ

§ 1. Милетская школа. Натуралистическое божество и божественная натуралистичность. Фалес. Физис. Архе. Анаксимандр. Анаксимен

Как уже отмечалось ранее, именно грекам принадлежит честь открытия «философии», нового культурного феномена, оказавшего влияние на все человечество и сегодня являющегося стандартным компонентом подготовки любого образованного человека в любой стране мира, в том числе и нашего студента-религиоведа, для которого и написана данная книга. Данный феномен возникает первоначально не в самой Греции, которой как единой страны не существовало до эпохи Александра Македонского (были только более или менее дружественно сосуществующие и культурно близкие «полисы» (города-государства, к примеру, знаменитые Афины, Athenai)), а в греческой колонии, в Ионии, на западном побережье полуострова Малая Азия, в Милете (Miletus). Здесь рождается первое философское, точнее «натурфилософское» (от лат. natura – природа) направление, заявившее, что не боги Олимпа все создали своим произвольным желанием (волей), но все происходит по природе вещей, которая, собственно, и есть истинное божество. Данное направление связано с именами Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена. Постепенно складывается представление о том, что «природа», в отличие от олимпийских богов, безлична, бездушна и неумолима, она действует только в соответствии с собственной необходимостью, по своим неизменным законам. Философия, следовательно, рождается как «философия религии», как размышление о «природе божеств» или «природе божественности» как таковой и, одновременно, как это не покажется парадоксальным с современной точки зрения, как «натурфилософия». В современной культуре «природное» и «божественное» принимаются как несовместимые противоположности.

Согласно дошедшим до нашего времени и, порой, противоречивым и не вполне достоверным свидетельствам, Фалес (Thales, 625 – 547 гг. до н.э.) на вопрос «Что есть божество?» отвечал: «То,

у чего нет ни начала, ни конца»¹²⁸. Ему приписывают и положение, что «Космос ... одушевлен и полон божественных сил», «все полно богов», «бог – это ум космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств», «считал ... бога тем умом, который все создал из воды», что, подобно магниту и янтарию, неживые предметы обладают движущей силой, или «каким-то образом имеют душу»¹²⁹. Ему приписывают предсказание небесного явления – полного солнечного затмения в Ионии 583 г. до н.э. Предания о нем содержат как анекдот то, что он, гуляя и созерцая небо со звездами, не заметил колодца под ногами и упал в него, вызвав насмешки прислуги, так и назидательное повествование о том, как он, заметив на небе признаки, позволяющие предположить будущий богатый урожай маслин, нанял за бесценок маслодаильни в Милете и собрал в результате много денег, показав, тем самым, что «философы при желании легко могут разбогатеть, да только это не то, о чем они заботятся»¹³⁰. Философ здесь показан конкурентом жрецов, поскольку он тоже «знает законы неба», может предсказывать небесные явления и их влияние на земные события. «Небесно-божественное» здесь уже не гомеровские или гесиодовские эпическо-поэтико-мифологические персонажи, связанные родственными связями, но нечто безначальное в прошлом и бесконечное в будущем. Подобно внутренней силе человека, движущей его поступками, внешним поведением, его «душе», в мире правит этот божественный ум, «пронизывающий элементарную влагу», на которой вообще все держится. «Влага» (вода, жидкость) выступила как первовещество, «*physis*» многочисленных разделенных вещей.

Согласно Анаксимандру (Anaximander, 610 – 540 гг. до н.э.) вода как нечто конкретное не есть первопричина мира (*arche*), первоначалом является «апейрон», нечто бесконечное и бесформенное, неопределенное (не вода, не земля, не огонь, не воздух, но то, из чего все они возникают), «оно-то и есть божество, ибо оно бессмертно и не подвержено гибели»¹³¹. Апейрон не имеет наглядных

¹²⁸ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч.1. С.103.

¹²⁹ Там же. С. 104, 114.

¹³⁰ Там же. С. 107.

¹³¹ Там же. С. 120.

физических свойств, он является некоторой незримой «природой вообще», порождающей наблюдаемые вещи, в том числе и воду. Для Анаксимена (Anaximenes, 588 – 525 гг. до н.э.) «воздух – бог, он рождается, неизмерим и бесконечен, всегда в движении», «не ими (богами) сотворен воздух, но сами они возникли из воздуха»¹³². Подобно тому, как «душа наша, сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос». Этот «воздух-бог» «близок к бестелесному», «лишен ощущения», не дан чувствам человека, постижим умом¹³³.

§ 2. Пифагор. Пифагорейская школа. Математическое божество

Второй древней философской школой Греции, возникшей в колониях «Великой Эллады» на побережье Южной Италии и Сицилии (отсюда и название – «италийская философия»), просуществовавшей до утверждения христианства в качестве государственной религии Римской империи, была пифагорейская община или, точнее, религиозно-философское сообщество, объединившееся благодаря харизматической личности Пифагора (Pythagoras, VI в. до н.э.). О нем сложилось множество легенд, и достоверно судить о его воззрениях сложно, но, согласно преданию, себя Пифагор относил к людям промежуточной природы между богами и обычными людьми, а из его дома после смерти сделали храм. Пифагорейская община строилась на системе ценностей, где первое место отдавалось прекрасному и благопристойному, особенно математическому знанию.

Школа, или союз пифагорейцев, была закрытой организацией, а учение – тайным, эзотеричным. Школа позволяла вести «*bios theoretikos*», «созерцательную жизнь» в поисках истины и блага как таковых, дающих подлинное очищение как соединение с божественным. Бессмертна и душа человека, которая по самой своей природе стремится к математике, помогающей постигать тайну упорядоченности бытия, гармонии счета, способной преобразовать в более до-

¹³² Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч.1. С. 131.

¹³³ Там же. С. 134, 135.

стойную и самую телесную жизнь. Это учение опиралось на обожествление числа – количественного соотношения, пропорции, которые «владеют вещами», которым «все вещи подобны»¹³⁴.

Число само по себе незримо, «умопостигаемо» (понимается только умом, внутренним зрением), но, как гармония, незримо управляет зримыми, чувственными особенностями предметов. Пифагор полагал, что «счастье (эвдемония) заключается в знании совершенства чисел»¹³⁵. Его сторонники толковали мироздание как космос (kosmos), порядок, организованный числом»¹³⁶. Число и есть божественное упорядочивающее начало, стоящее за всеми так называемыми «стихиями», дико-страшными звероморфными или деспотично-произвольными антропоморфными богами прежних традиций. Первоначально таким числом виделась не единица, как позднее у неопифагорейцев, но семерка»¹³⁷.

§ 3. Ксенофан об истинной божественности

Ксенофан (Xenophanes) из Колонфа (VI – V вв. до н.э.), полиса «Великой Эллады», наиболее интересен для читателя данного курса именно потому, что он первым стал язвительно критиковать и издевательски высмеивать традиционные представления политических культов о множестве богов и их антропоморфности, аргументированно отметив, что, если «богом» люди именуют нечто всемогущее, то таких существ не может быть несколько, иначе они бы ограничивали всемогущество друг друга и, тем самым, не могли бы быть всемогущими. Таким образом, подлинно всемогущее существо, или бог, может быть только одно, «ибо божество по своей природе не терпит над собой господства»¹³⁸. Он размышлял о единой субстанциональной основе, которая могла бы быть наименована «божественной» поистине и которая служит для разных народов источником их суеверных предрассудков.

¹³⁴ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 149.

¹³⁵ Там же. С. 148.

¹³⁶ Там же. С. 149.

¹³⁷ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 1. Античность. СПб., 1994. С. 33.

¹³⁸ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 160.

Божественное (или боги, бог, божественность), соответственно, не может быть похожим на людей. Согласно ему, «впадают в нечестие» утверждающие, что «боги родились» и что «боги умерли», ибо получается, что бывают моменты, когда богов нет, а это значит впасть «в нечестие»¹³⁹. Элейцам, спросившим его, приносить ли им жертвы Левкотее и оплакивать ли ее, он ответил, что если они считают ее богиней – то не оплакивать, а если человеком – то не приносить жертв. Отрицая антропоморфизм богов, Ксенофан практически единственный в свое время отвергал и дивинацию (веру в мантику, гадания), критиковал Гомера и Гесиода за то, что они «все на богов возвели ... что только у людей позором считается или пороком: красть и прелюбы творить и друг друга обманывать (тайно)». Правда, ему на слова, что он испытывал материальные затруднения и не мог прокормить двух слуг, делали замечание: «Гомер, которого ты осмеиваешь, даже мертвый кормит более десяти тысяч»¹⁴⁰. Здесь высвечивается и сегодня актуальная проблема соотношения между «народной религией» и «религией теологов», да и Гомер «еще кормит» часть современного общества (хотя бы тех, кто его издает и переиздает).

Образы богов выражают лишь мнение людей и, «если бы руки имели быки и львы или (кони), чтоб рисовать руками, творить изваяния, как люди, кони бы тогда на коней, а быки на быков бы похожих образы рисовали богов и тела их ваяли, точно такими, каков у каждого собственный облик». Эфиопы считают богов «черными и с приплюснутыми носами, а фракийцы – рыжими и голубоглазыми»¹⁴¹.

Подлинное божество должно быть единым, целостным, вездесущим, неподвижным, неизменным и неделимым. Истинный бог – один, он «не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием», «весь целиком он видит, весь сознает и весь слышит», «без труда силой мысли он все потрясает», «вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе, переходить то туда, то сюда ему не пристало»¹⁴². Действительно, если бог всемогущ, то где он всемогущ – в храме, в

¹³⁹ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 158.

¹⁴⁰ Там же. С. 158.

¹⁴¹ Там же. С. 171.

¹⁴² Там же. С. 173.

статуе, на горе Олимп и т.п.? А за их пределами? Если рассуждать последовательно, то он везде, т.е. он вездесущ, нет места, где его нет, а, следовательно, он неподвижен, ибо ему некуда перемещаться. Соответственно то же самое можно сказать о его всемогуществе не только в пространстве (как это было показано только что), но и во времени. Бог всемогущ как? С утра, но к вечеру устает, или по праздникам, или каждый день, но в «рабочее время» с 9 до 17-00? Опять же, если рассуждать последовательно, то он должен и может быть только равно всемогущ и во времени, или «неизменен». Еще один аспект, отличающий бога от человека состоит в том, что каждый из нас может быть разделен на части, которые, к сожалению, даже сложенные вместе, уже не могут не только ответить на вопрос преподавателя (это случается и с неразделенным существом студента), но и вообще являться человеком, гражданином и т.п., именуясь «мертвым телом» или «расчлененным трупом». Можно ли бога тоже разделить на части, которые богом не будут являться, или, иначе говоря, сделано ли божественное из чего-то ему иного, состоит ли он из чего-то «невсемогущего»? Такие представления тоже были бы антропоморфизмами, противоречащими природе божественности, которая при таких допущениях не могла быть всемогущей, т.е. бог «неделим», так как он равно всемогущ в любой его части, любом, самом микроскопическом фрагменте. При всем таком глубоком анализе истинного образа «божественности» для Ксенофана бог остается физическим объектом – «небом-воздухом» (как и для Анаксимена) в смысле атмосферы, которая везде и всегда есть, не разделяясь ни на что иное или собственно тем, что еще выше – всем космосом в целом.

§ 4. Огненный мир Гераклита и играюще движущаяся божественность

Новые аспекты божественности открывает Гераклит (Heraclitus, ок. 544 – ок. 483 гг. до н.э.) из Эфеса (Ephesus), расположенного по-соседству с Милетом. Он, как и предшественники, противопоставляет «мнение» о богах и истинное их понимание: «Где же бог? Затворен в храмах? Хороши «благочестивые» – вы, которые посе-

ляют бога во тьме»¹⁴³; «человек почтет за оскорбление, если его назовут каменным, а бога отождествляют с каменным изваянием ... Невежды! Ужели вы не знаете, что нет бога рукотворного, что бог не имеет искони (каменного) основания и что он не заключен в какой-то ограде, но что весь космос – его храм, разнообразно украшенный животными, растениями и звездами ... »¹⁴⁴. Общественно признаваемой «доблести» он противопоставляет собственную гордость за свой подвиг самосовершенствования – «я победил наслаждения, победил деньги, победил честолюбие, поборол трусость, поборол лесть, не прекословит мне страх, не прекословит хмель, боится меня страдание, боится меня гнев. Вот с кем борьба. И я сам себя увенчал победным венком, сам давал себе приказания», «я – благочестив, ибо я – единственный, кто знает бога, а ты, во-первых, дерзок, ибо только думаешь, что его знаешь, а, во-вторых, нечестив, ибо мнишь богом не бога. (По-твоему), если не воздвигнуть алтарь бога, то бога – нет, а если воздвигнуть, но не бога, то бог есть, так что камни – свидетели о богах? О нем должны свидетельствовать дела, как, например, дела Солнца ... »¹⁴⁵.

От Гераклита идет привычное нам общеевропейское представление о душе как единстве психических начал человека. В гомеровском эпосе еще нет представления о душе и теле как противоположных составных частях индивида – там человек выступал как поле деятельности трех субъектов, «сил» или «душ» – растительно-физической (пассивно-страдательной, чувственной), деятельной (животно-волевой) и разумной (социально-человеческой, «долженствующей», этично-эстетичной)¹⁴⁶. Именно Гераклит стал трактовать душу как «живую искру» мирового Огня («божественности», или причастности «физическо-огненно-божественному»), в отличие от собственно «мертвого тела» (стихий и частиц «умершего огня» – «воздуха», «воды» и «земли»). Душа уподобляется пауку, который чувствует, как рвется та или иная нить паутины, выступая

¹⁴³ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 182.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Богомолов А.С. Диалектический логос. М., 1982. С. 34 – 35; Гомер. Илиада. М., 1981. С. 416.

как нечто цельное, как единство. Огненной самодеятельной душе противостоит «текущее тело, этот труп, который другие люди мнят живым, сдавленный в слизи, желчи, сукровице, крови, жилах, костях и мясе»¹⁴⁷.

Гераклит уверен, что он может исцеляться через знание природы, гармонии божественного мироустройства, и подражание ей: «уподоблюсь богу, который выравнивает чрезмерности космоса»¹⁴⁸. Сама его бессмертная душа «в роковом конце» не исчезнет, но «взлетит в горние выси, примут меня эфирные чертоги ... я стану гражданином града, населенного не людьми, а богами ... »¹⁴⁹. Он осознает себя не «эфесцем», но гражданином Вселенной: «всякий получивший права гражданства приходит, неся родину в самом себе ... эфесец же, если он доблестен, – гражданин мира (космополит). Ибо мир – общая для всех страна, в которой закон не надпись, а бог ... Боги мне сограждане, в награду за добродетель живу я в обществе богов ... »¹⁵⁰. Он осуждает историческое рабство, считая всех людей различающихся не богатством или родством, но доблестным поведением. Для бога нет различия между рабом и свободным, действительное рабство – это рабство, слепая зависимость от своих желаний, страстей и невежества, поскольку «бог без зависти наделил всех в равной мере глазами, слухом, записав всех людей в граждане мира»¹⁵¹.

Душа, тем самым, естественно, как и органы тела, дана любому индивиду, но в то же время требует «само-деятельности», «само-совершенствования» индивида, преодоления им своих «естественно-невежественных» представлений о мире. Глубоко постигать мир могут лишь немногие, к числу которых Гераклит относит себя. Большинство же людей «не осознают того, что делают наяву ... присутствуя – отсутствуют ... не мыслят вещи такими, каковыми встречают их в опыте и, узнав, не понимают, но воображают ... »¹⁵². К таким

¹⁴⁷ Богомолов А.С. Диалектический логос. М., 1982. С. 35; Лебанидзе В.Ш. Огонь и космос в философии Гераклита // Вопр. философии. 1981. № 6. С. 146 – 147.

¹⁴⁸ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 183.

¹⁴⁹ Там же. С. 183.

¹⁵⁰ Там же. С. 187.

¹⁵¹ Там же. С. 187.

¹⁵² Там же. С. 187.

людям он относит и тех, кого «многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем», Гомер же и вообще заслуживает того, «чтобы его выгнали с поэтических состязаний и высекли»¹⁵³. Природа подобна колодцу, где истина лежит «не на поверхности, а в глубине», она «любит прятаться и сокровенная сущность богов не терпит того, чтобы ее грубо открывали нечистому слуху в обнаженных выражениях»¹⁵⁴. Человек должен быть готовым к удивительному, невероятному, «не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного», поскольку божественность (подлинное бытие) таинственна, она «и не говорит, и не утаивает, а подает знаки»¹⁵⁵. Во всех других случаях, т.е. если индивид не может сам себя определять, не обладает действенным «убеждением», подобно кормчему корабля, он оказывается перед необходимостью определяться «извне», другими, подобно животным, «бичом пасущимся» пастухом. Такие люди играют воспитательную роль для других, подобно тому, как, наблюдая в театре представление, изображение чужих страстей, «мы подавляем свои собственные страсти, и умеряем их, и очищаем», «они исцеляют от зла и помогают душам выздороветь...»¹⁵⁶.

Гераклит открывает, что «путь вверх-вниз один и тот же»; противоположности совпадают и относительны: «морская вода для людей – противное и ядовитое питье, а для рыб она приятнейшая и питьевая», «бессмертные смертны, смертные бессмертны», но именно их соотношение и является началом всего вообще: «война – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными», что опять-таки побуждает его осудить Гомера за то, что тот молился, чтобы «вражда сгинула между богами и меж людьми», поскольку этим он только «проклятье накликает на рождение всех существ, ибо они рождаются в силу противоборства и противодействия...»¹⁵⁷.

¹⁵³ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч.1. С. 187.

¹⁵⁴ Там же. С. 192.

¹⁵⁵ Там же. С. 193 – 194.

¹⁵⁶ Там же. С. С. 240 – 241.

¹⁵⁷ Там же. С. 204, 206, 215, 202.

Гераклит видит причину такого удивительного миропорядка в том, что «этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерами возгорающийся, мерами угасающий»¹⁵⁸. Мир – это бог-огонь, но, в отличие от пифагорейцев и натурфилософов, начало не статичное, но вечно самодвижущееся в себе, воплощением чего является и человеческая душа, границ которой «тебе не отыскать, по какому бы пути ты не пошел: столь глубока ее мера»¹⁵⁹. Отсюда и известный афоризм «все течет», поскольку мир является, подобно огню, вечным самодвижением, как в целом, так и во всех его частях. Гераклит являлся борцом за трезвость, поскольку считал, что душа, как «искра огня», от увлажнения погибает, теряет ясную разумность: «смерть душе стать влажной», «сухая душа – мудрейшая и наилучшая», «когда взрослый муж напьется пьян, его ведет домой безусый малый; а он сбивается с пути и не понимает, куда идет, ибо душа его влажна»¹⁶⁰. Действительно, хотя «невежество лучше прятать», однако, именно пьяному это сделать очень трудно¹⁶¹.

Гераклит язвительно отмечает, что сограждане «изваяниям ... молятся, как если бы кто беседовал с домами, ... о богах не имея понятия»¹⁶². Подобно тому как глупо от грязи «в грязь войдя, грязью отмываться», так и бесчувственное изваяние глупо принимать за божественное. Такие «небылицы и заблуждения» люди узнают и перенимают «от несведущих родителей»¹⁶³. Согласно Гераклиту, «для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно приняли несправедливым, другое – справедливым», «взрослый муж слывет глупым у бога, как ребенок у взрослого», но само божественное начало – «дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле», «нрав (этос) человека – его божество» и «один – тьма, если он наилучший»¹⁶⁴. Вместе с тем необходимо избавляться от надменности, спеси, тщеславия и самомнения, поскольку это является признаками

¹⁵⁸ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч.1. С. 217.

¹⁵⁹ Там же. С. 231.

¹⁶⁰ Там же. С. 229, 231, 233.

¹⁶¹ Там же. С. 250.

¹⁶² Там же. С. 240.

¹⁶³ Там же. С. 241.

¹⁶⁴ Там же. С. 241, 242, 243, 244, 245.

необразованности и слабости, несамостоятельности душ, которые и живут недолго, тогда как образованные, самостоятельные и закаленные добродетелями души живут до конца Вселенной.

**§ 5. Элеаты. Парменид. Элейская школа.
Неподвижность бытия и бог. Апории Зенона «Ахилл
и черепаха», «Стрела», «Дихотомия»**

Представители элейской философской школы (от названия города Элея в «Великой Элладе») считаются последователями Ксенофана Колонфского, географически принадлежа к италийской философии. Основателем школы стал Парменид (Parmenides, 540 – 480 гг. до н.э.), младший современник Гераклита, для которого не только взгляды на божественное, в том числе и гераклитовские, но все чувственные представления вообще противоречивы, существуя лишь как мнения людей, но не как подлинная действительность, где «мыслить и быть одно и то же»¹⁶⁵. Элейцы «полагают богом Всеединое и единственно вечное и бесконечное Одно»¹⁶⁶. Однако это уже не бог, правящий чувственным миром, это – совершенно иной, внечувственный, сверхчувственный мир неизменного Бытия, не имеющий к чувственному никакого отношения, вернее, обратный ему во всех аспектах. Истинное бытие не возникает и не умирает, ибо тогда оно не было бы истинным, первичным и единым бытием – «ныне все сразу «есть», одно сплошное». Оно неделимо, неизменно и неподвижно, совпадая по своим признакам с богом Ксенофана.

Эмпирической, чувственной логике обыденного опыта и традиционного знания, гениальным прозрениям и откровениям предшествовавших философов начинает противопоставляться последовательное и доказательное размышление, индивидуальное дедуцирование непротиворечивых утверждений об умозрительной картине мира как истинном бытии. Если у Ксенофана божество чувствовало мир и «потрясало» его силой мысли, то здесь у первоначала не предполагается какая-либо внешняя активность или чувствительность (способность воспринимать нечто извне), так как мир не вокруг или

¹⁶⁵ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 287.

¹⁶⁶ Там же. С. 313.

вне него, но внутри божества-бытия, при этом утверждается его принципиально неантропоморфный характер: «есть очень много знаков, что оно ... бездрожно и нерождено»¹⁶⁷. Впервые в истории греческая мысль создает понятие о начале, противоположном как всему индивидуальному опыту, так и древней традиции.

Знаменитые апории (от греч. а – нет и poros – путь, т.е. безвыходность) Зенона (Zeno, 490 – 430 гг. до н.э.) до сих пор поражают слушателей, прекрасно выражая суть новой точки зрения. Апория «Дихотомия» (греч. dīcha – на две части и tomo – сечение, деление) показывает, как Зенон стремится привести к абсурду противоположное элейскому представлению о бытии, т.е. допущение его делимости, множественности и подвижности. Действительно, если оно делимо, то его можно разделить надвое, а затем «каждую из двух частей – опять надвое и если повторять это ... постоянно, то либо останутся некие предельные величины, ... либо сущее бесследно исчезнет и разложится в ничто», т.е., «если нет одного и неделимого, то не будет и многого»¹⁶⁸. Иначе говоря, допущение очевидной делимости вещей ведет к абсурдным выводам или к признанию неделимых оснований делимого. Характерные особенности нового подхода проявляются и в апории «Стрела»: «Если все покоится, когда занимает равное самому себе пространство, а то, что летит, всегда занимает равное самому себе пространство, то летящая стрела по необходимости должна быть неподвижной»¹⁶⁹. Иначе говоря, допущение очевидного движения вещей ведет к абсурдному выводу об их же неподвижности, поскольку движется нечто, пребывающее в определенном пространственном месте, к проблеме «пребывания собой» в процессах изменений. Необычайность элеатской философии и яркая парадоксальность апорий Зенона вызвали глубокое потрясение в античном интеллектуальном мире. Потребовалось нетрадиционно взглянуть на привычные проблемы, на новой основе связать опыт чувств и опыт ума.

Логика стала новым универсальным языком диалога о бытии на его собственном языке. Радикальный разрыв с мифом и обыденным здравым смыслом, проведенный элеатами, выглядит порой как «без-

¹⁶⁷ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 289, 290.

¹⁶⁸ Там же. С. 303.

¹⁶⁹ Там же. С. 310.

умие» разума, граничащее с «опьянением, не видящего ничего, что не соответствует его законам»¹⁷⁰. Апории Зенона фиксируют открытие нового языка или, точнее, коммуникации по новым правилам, причем сами правила считаются заданными структурой сакрального бытия, которое неизменно. В этом языке «нет ни заключений по аналогии, столь типичных для мыслителей милетской школы, – отмечает И.Д. Рожанский, – ни красочной метафорики Гераклита. Рассуждения Зенона, изложенные точной и ясной прозой, являются первым в истории примером чисто логических доказательств»¹⁷¹. Если ранние философы только «утверждают и прорицают», то Зенон – аргументирует¹⁷².

§ 6. Мир и божественность по Эмпедоклу

Эмпедокл (Empedocles, 484 – 421 гг. до н.э.) из Агригента (Agrigentum) разработал оригинальную натурфилософскую систему, снимающую драматизм ситуации путем отказа от единичности истинного бытия элеатов и признав его дробность, расщепленность на множество «бытий», «корней всех вещей», частиц мира. Мир образован вечным и неизменным бытием, «ничто не возникает из ничего», и, следовательно, есть только соединение и разделение частиц этого бытия. Он, согласно преданиям и легендам, сам «колдовал, ... совершал много различных чудес»¹⁷³, хотел «снискать о себе славу как о боге», бросившись в огнедышащий кратер вулкана, исчезнув ночью после пира с друзьями, один из которых заявил, «что случилось то, о чем и мечтать нельзя, и что Эмпедоклу следует приносить жертвы, как если бы он стал богом»¹⁷⁴. Согласно его представлению, множество частиц мира, обладающих признаками элейского бытия, т.е. каждая из которых неделима, неподвижна и неизменна, при-

¹⁷⁰ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 1. Античность. СПб., 1994. С. 41 – 42.

¹⁷¹ Рожанский И.Д. Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 27.

¹⁷² Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 158.

¹⁷³ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 332.

¹⁷⁴ Там же. С. 333, 334, 335.

водятся в движение безличными силами Любви (Philia) и Вражды (Neikos): «из них – все, что было, что есть и что будет, ... и долговечные боги, всех превосходящие почестями»¹⁷⁵.

«...То Одно вырастает, чтобы быть единственным из многого; то снова распадается, чтобы быть многим из Одного...». Одно, элементы и силы, по некоторым свидетельствам, все являются богами. Эмпедокл противопоставляет свое «богатство ума в понимании божественного» жалкому лелеянию «темного мнения о богах». Мир, управляемый Враждой, сменяется логосом («Справедливым Словом») на мир, управляемый Любовью, мир единения, взаимосообразования и породнения. Целое, Мировое единство, Сфайрос, Мировой шар и есть бог, «который тоже состоит из элементов», причем о нем Эмпедокл начинает говорить «в среднем роде», т.е. без антропоморфизации его в мужском или женском образах¹⁷⁶. По другим свидетельствам, «Богов ... четыре смертных – Огонь, Вода, Земля и Воздух – и два бессмертных, нерожденных, вечно враждебных друг другу – Распря и Любовь»¹⁷⁷. Божественными являются как сами элементы, так и их смеси, космос, в том числе и «души, и чистых людей, чисто причастных им»¹⁷⁸. Души переселяются из тела в тело, причем не только человеческое, так что все живые (одушевленные) существа, в том числе и сами люди, – только «скитальцы», «переселенцы», «чужаки» и «изгнанники» в этом мире, гонимые «божественными решениями»¹⁷⁹. Отсюда – нельзя убивать ничто живое и вообще относиться к любому живому существу несправедливо: «существует общность не только между нами, и не только между нами и богами, но и между нами и бессловесными животными»¹⁸⁰. Мясоедение он сравнивал с поеданием родственниками друг друга или отцом своего сына. Все тела одушевлены, пронизаны единой космической логичностью, объединяющей богов и живых существ.

¹⁷⁵ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 349.

¹⁷⁶ Там же. С. 350.

¹⁷⁷ Там же. С. 352.

¹⁷⁸ Там же. С. 352.

¹⁷⁹ Там же. С. 405, 406.

¹⁸⁰ Там же. С. 410.

§ 7. Анаксагор об Умной божественности в мире

Анаксагор (Anaxagoras, 500 – 428 гг. до н.э.) считается родоначальником афинской философской традиции. Он утверждал, что камни имеются на небе – этим объясняется падение метеоритов, одно из которых произошло в то время, и даже Солнце не божество Огня, но «раскаленная каменная глыба», за что был осужден афинянами как «протаскивающий какое-то новое воззрение о боге»¹⁸¹. Именно Анаксагор помог Периклу объяснить случившееся затмение, «когда Солнце померкло и внезапно наступила тьма, а афиняне охватили ужас», избавив тем самым людей от страха.

Вследствие усиления в Афинах консервативного умонастроения после поражения в Пелопоннесской войне, просветительский рационализм софизма потерял ту широкую социальную поддержку, которой пользовался в пору своего расцвета. Позднее враг Перикла «Диопиф внес законопроект о привлечении к суду по обвинению в государственном преступлении тех, кто не признает богов и преподаёт учения о небесных явлениях»¹⁸². Мир образован вечным и неизменным бытием, «ничто не возникает из ничего», и, следовательно, есть только соединение и разделение частиц этого бытия. По Анаксагору «бог есть Ум – творец космоса», а «в каждом из нас ум есть бог»¹⁸³. Ум (Nous) обладает признаком «несмешанности» (беспримесности, простоты, чистоты), тогда как все остальные объекты образованы частицами (spermata), содержащими в себе, как смесь, все возможные качества, и отличаясь только количественным преобладанием того или иного качества, иначе говоря, они «подобочастны», и именно ум «упорядочивает все вещи, проходя насквозь через все»¹⁸⁴. Значимость Ума здесь подобна роли воздуха, который мы можем видеть в аквариумах, когда тот, будучи сам неживым и бессознательным, двигаясь произвольно, безвольно, тем не менее, приводит в движение всю воду в сосуде. Аристотель в этой связи критикует Анаксагора за то, что «Ум используется как «*dues ex machine*» («бог из машины» – выражение, обозначающее ситуацию,

¹⁸¹ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 509, 507.

¹⁸² Там же. С. 511, 510.

¹⁸³ Там же. С. 519.

¹⁸⁴ Там же. С. 520.

когда в ряде античных драматических театральных постановок конфликты разрешались не на основе развития самого сюжета, а с участием внезапно включающихся в действие богов, при этом актера, изображавшего бога, спускали на сцену сверху с помощью специальной театральной машины, что позднее и стало обозначать произвольную развязку сюжета или внутренне необусловленное развитие повествования, в том числе и философского размышления) для творения мира, и всякий раз, как он не может объяснить, по какой причине нечто с необходимостью имеет место, он его притаскивает, а в остальных случаях он называет причиной происходящего все что угодно, только не Ум»¹⁸⁵. Действительно, для самого Аристотеля за всем стоит именно Ум – подлинное божество мироздания. Ум он начинает отличать от души, «все животные обладают деятельным разумом, но не обладают ... речевым разумом – так называемым переводчиком ума», человек в его понимании, «самое разумное из всех животных, потому что у него есть руки»¹⁸⁶. Строение, упорядоченность того или иного тела, при типологическом родстве всего как частей одного «вот-этого космоса», является признаком его умственной наполненности и состоятельности, а растения он рассматривает как «приросшее к земле животное»¹⁸⁷.

§ 8. Софистика и софизмы. Протагор. Релятивизм. Атеизм

Гегель отмечал, что «софисты получили дурную славу в особенности благодаря их антагонизму к Сократу и Платону», в результате чего «это слово обыкновенно означает либо произвольное опровержение, колебание чего-то «истинного посредством ложных оснований, либо доказательство посредством таких же оснований чего-то ложного», такое мнение, однако, «мы должны оставить в стороне и забыть о нем», рассматривая «софистику с положительной, собственно научной стороны».

¹⁸⁵ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 518.

¹⁸⁶ Там же. С. 529.

¹⁸⁷ Там же. С. 529.

Временем формирования движения софистов (Sophistai, V – IV вв. до н.э.) стала эпоха Перикла. Они противопоставили серьезность неумолимой необходимости законов Природы и игровой характер деятельности самоутверждающегося в произволе собственных установлений (обычаев, законов, права и других «условностей») человека: «Только в природе все по необходимости, тогда как у человека – все по произволу». Софисты завершают профанацию традиционной мифологии и десакрализацию философии как функций субъективного произвола мудреца, талант которого может быть выявлен только в публичном состязательном словесном диспуте – агоне (agon). Они отвергли авторитет традиции предков и полиса с позиций субъективизма, релятивизма и скептицизма, демонстративно доказывая с равной степенью убедительности взаимно противоположные положения. Исторически с понятиями «софистика» и «софизм» неизменно связывают идею о намеренной фальсификации, стремлением представить наихудший аргумент как наилучший путём хитроумных уловок в речи, рассуждении, заботясь не об истине, а об успехе в споре или о практической выгоде. Софисты были убеждены, что истинного знания не существует, ведь даже то, что мы лично пережили, мы припоминаем и познаем с трудом; нам следует довольствоваться правдоподобным мнением. Горгию принадлежит трактат «О природе, или О несуществующем», основная мысль которого: «Ничего не существует; но даже если нечто существует, то оно не познаваемо; но даже если и познаваемо — то необъяснимо для другого». Эти три положения Горгий обосновывает следующими аргументами: 1. Если сущее вечно, то оно беспредельно, а если беспредельно, то оно нигде, а если нигде, то его нет. Если сущее не вечно, то оно произошло или из сущего, что невозможно, так как тогда бы сущее было прежде себя самого, либо из не сущего, что также невозможно, поскольку из не сущего не ничего не происходит. Следовательно, сущее не вечно и не невечно. Следовательно, его вообще нет. (Также Горгий ведет рассуждение о том, что сущего нет, поскольку оно ни единое, ни множественное). 2. Если даже сущее существует, то оно не мыслится, поскольку мыслимое не тождественно сущему, иначе существовали бы в реальности Сцилла и Химера. 3. Если сущее и мыслится, то оно неизъяснимо

другому, поскольку изъясняем мы посредством слов, а слово не тождественно обозначаемому им предмету и не может его объяснить, поскольку, напротив, слово мы объясняем, указывая на предмет.

Близок к сказанному и известный софизм Эвбулида: «Критянин Эпименид сказал: «Все критяне лжецы». Если Эпименид сам критянин, следовательно, он лжец. Но если Эпименид лгун, тогда его заявление, что все критяне лгуны – ложно. Значит, критяне не лгуны. Между тем Эпименид, как определено условием, критянин, следовательно, он не лгун, и поэтому его утверждение «все критяне лгуны» – истинно».

Софисты в социально-политической области были сторонниками демократии и высказывали идеи равенства всех людей. Алкидамант заявлял, что «бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом». Вместе с тем софисты выступили с отрицанием традиционных религиозных верований. Так, Протагор утверждал, что «о богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию – и вопрос темен, и людская жизнь коротка». Фрасимах полагал, что боги не обращают внимания на людей. Продик из Кеоса трактует богов как полезные установления: «Солнце, луну, реки, источники и вообще все, что полезно для нашей жизни, древние признавали богами вследствие получаемой от них пользы, подобно тому, как египтяне обоготворяли Нил; по этой причине хлеб был признан Деметрой, вино – Дионисом, вода – Посейдоном, огонь – Гефестом и вообще каждая из употреблявшихся на пользу людям вещей...». Критий, вставший во главе правительства «30 тиранов» в Афинах после поражения в Пелопоннесской войне, в сочинении «Сизиф» объявил религию выдумкой, принуждающей людей соблюдать законы и удерживающей от тайных преступлений из-за страха перед всеведующим божеством. В историю вошел известный софизм, согласно которому, если божество – нечто всемогущее, то может ли оно создать такой камень, который не может поднять? Следствием этого софизма виделся вывод, что всемогущее существо невозможно как таковое, и, соответственно, мудрец должен быть атеистом. Они поставили проблему свободы воли человека, так как до того собственное решение человека трактовалось как проявление божественного вмешательства и, соответственно, их же ответственности.

Тотальному субъективизму софистики, ведущему к «бесстыдству» и «кошунству», греческое общество начинает противопоставлять как стремление сохранить «традиции предков», приводящее к принятию охранительных законов против «богохульства»¹⁸⁸, так и собственно философские системы, и, прежде всего, натуралистический атомизм Демокрита и антропологический этизм Сократа и Платона. Под их влиянием оказывается и творчество Еврипида (Эврипид, Euripides, 485/484 – 406 гг. до н.э.), в пьесах которого боги выставлены в далеком от идеала виде: они жестоки, капризны и мстительны, воля богов заменяется слепой игрой безличного случая, так как «если боги совершают что-либо постыдное, то они не боги». Персонифицированный случай, «Тихе», в IV в. «становится даже объектом религиозного культа», перенимая атрибуты самого Зевса¹⁸⁹.

§ 9. Мир и атомы по Демокриту. Евтимия и стыд. Боги и атомы

Демокрит (Democritus, 460 – 360 гг. до н.э.) последовательно обосновывает натуралистический «атомизм» (от греч. atom – неделимый), согласно которому в основе всего, что есть, лежат атомы – элементарные «тельца». Величественное атомистическое мироздание человек может и призван познавать, выявляя каузальные (причинные) и необходимые (в противопоставление «произвольным») связи, присущие не только «природе», но и «человеку». Основой нравственности он видит осознание разумности и справедливости своих поступков, направленных на свершение «должного», «естественного». Счастье человека, по Демокриту, в «евтимии» – лучшем состоянии, «при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или другими переживаниями». Евтимия не зависит от «тихе», счастливого случая, или «демона», божества-покровителя, не означает удовлетворения от богатства или удовольствия от удовлетворения

¹⁸⁸ Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма: Проблемы и мнения // Диспут. 1992. № 1. С. 36 – 37.

¹⁸⁹ Ярхо В.Н. Эллинистическая мелика как фактор античной культуры // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 186.

чувственных желаний, она – разумная мера, гармония внутреннего мира человека: «Прекрасна во всем середина: мне не по душе ни избыток, ни недостаток», «мера в образе жизни человека является условием его здоровья и счастья». Согласно ему, «мудрец – мера всех вещей». Разумный человек гонит от себя суеверия, волнующие душу; «неразумные, ненавидя жизнь, как Лид, держатся за нее из страха перед Аидом». Только ум и знания дают покой, а стыд помещает совершить плохой поступок: «дурного не говори и не делай, даже если ты один: научись стыдиться себя намного больше, чем других». Вера в загробное возмездие, страх перед наказанием после смерти – позорны, являются показателем дурной совести.

Если случай, как выше отмечалось, «становится даже объектом религиозного культа», то Демокрит полагал, что «люди сотворили идол случая как прикрытия для присущего им недомыслия. Ведь случай по природе борется с рассудком и, как они утверждали, будучи крайне враждебным разуму, властвует над ним. Вернее, даже они совсем не признают и устраняют разум, а на его место ставят случай, они прославляют не удачный ум, а умнейшую удачу»¹⁹⁰.

Представление о богах, с точки зрения Демокрита, возникает у диких людей, которые, «наблюдая небесные явления, как, например, громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас, думая, что причиной этому – боги». Действительный мир – это совокупность атомов, вечно падающих в мировую пустоту. Движения атомов определяются лишь их собственными особенностями, особенностями их окружения, с которыми они с необходимостью взаимодействуют. Демокрит иронизирует над традиционными верованиями: «Кое-кто из умников, протягивая руки в те места, которые мы, эллины, называем воздухом, говорил: «Всему Зевс дает имя, и все он знает и дает, и отнимает, и он – царь всего». «В молитвах люди требуют от богов здоровья, а не знают того, что они могут получить его: совершая же в своей неводержанности обратное тому, что следует, они, следуя страстям, становятся предателями своего здоровья».

¹⁹⁰ Ярхо В.Н. Эллинистическая мелика как фактор античной культуры // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 124 – 125.

Натурфилософия в лице Демокрита полагала важным находить «причинное», детерминистское, объяснение событиям, противостоящее их «произвольному» толкованию¹⁹¹. Здесь «человеческое» и «божественное» равно видятся формами «случайного» и «произвольного», ибо они действуют «свободно», то есть по своему произвольному «желанию» – «судьба» выступает как «стихийное» или «случайное стечение обстоятельств», пересечение самостоятельных причинных рядов¹⁹².

Демокрит уверен, что не боги дали людям знания, а они получают их самостоятельно, через взаимодействие с природой и образование, просвещение, передачу накопленного от поколения к поколению благодаря «языку». Он отрицает «прорицания» как постижение произвольной предопределенности событий, роковой или божественной, но признает «искусство» – умения, опирающиеся на знание необходимого, позволяющее, как умение плавать, преодолеть необходимость утонуть, попав в воду¹⁹³. Знание десакрализуется, но возвышается как жизненно-бытийственная ценность.

Боги, по Демокриту, это существа, образованные из атомов, или только образы существ, как бы миражи, которые никого не карают и не награждают, не движут и не организуют, они не вечны и не бессмертны. Представления о богах (как небесных феноменах вообще) относятся им к своего рода разделу метеорологии или физики атмосферных явлений, к которым «боги», как производные из атомов, единственного и многообразного субстрата всего вообще, и принадлежат. Смертна и душа человека, являющаяся лишь совокупностью атомов воздуха, которые ослабевшее тело не может более удерживать. Согласно Лукиану, Демокрит был настолько убежден в невозможности подобных явлений (сохранение души после смерти), что запирался в склепе за городскими воротами, где ночью и днем писал свои сочинения. А когда какие-то юноши захотели попугать его ради шутки и, нарядившись покойниками, надев черное платье и личины, изображающие черепа, окружили его и стали пля-

¹⁹¹ Богомолов А.С. Детерминизм, спонтанность и свобода в философии Демокрита // *Вопр. философии*. 1982. № 3. С. 120 – 121.

¹⁹² Там же. С. 122.

¹⁹³ Там же. С. 126 – 127.

сать вокруг него плотной толпой, то он не только не испугался их представления, но и не взглянул на них, а сказал, продолжая писать: «Перестаньте дурачиться». Так твердо он был убежден в том, что души, оказавшиеся вне тела, – ничто.

В целом, как отмечает В.Т. Звиревич, «в натурфилософских концепциях человек теряет специфику в качестве живого, разумного и социального существа. Натурфилософы стремятся элиминировать субъективный мир человека, изображая его как мир страстей, мешающих разумному течению жизни. Натурфилософы стоят даже ниже уровня биологизации человека. Они физикалистски подходят к человеку, сводя проявления его тела и психики непосредственно к мирообразующим стихиям, физическим элементам космоса, устраняя биологический уровень»¹⁹⁴.

С другой стороны, исследователи подчеркивают, что «физика, придерживающаяся, в сущности, антропоморфической традиции Аристотеля, полагала, что камень падает вниз, а огонь стремится вверх вследствие того, что камню подобает пребывать внизу, а огню – наверху», и, «что выдающиеся успехи естествознания, в частности механики Галилея и Ньютона, были связаны с отказом от свойственного грекам антропоморфического взгляда на мир и установкой на экспериментальное и аналитическое изучение явлений природы»¹⁹⁵.

§ 10. Гиппократовская школа

Гиппократ (Hippocrates, 460 – 370 гг. до н.э.) – греческий врач из семьи потомственных врачей, ведущих свое происхождение от самого бога-целителя Асклепия, считается основоположником научной медицины и рационального понимания человека. В работах его школы завершился переход от религиозно-магических представлений о природе болезней и здоровья к рационально-натуралистическому их пониманию, к этическому кодексу отношения к больному («Клятва Гиппократа»).

¹⁹⁴ Звиревич В.Т. Натурфилософский тип античных концепций человека // Философ. науки. 1982. № 2. С. 129.

¹⁹⁵ Кессиди Ф.Х. «Теория» и «созерцательная жизнь» в древнегреческой философии // Вопр. философии. 1982. № 6. С. 67.

Гиппократ и его ученики отмечали, что «Обычай люди сами себе установили, ... а природу всего упорядочили боги»¹⁹⁶. Они различали софистическую игру словами и собственно «знания», научное постижение природы, которое не зависит от личности его создателя: «То один победит, то другой, а то и просто тот, кто случится в ударе и натреплет языком перед толпой. А между тем мы вправе ожидать, что притязающий на правильное знание о вещах всякий раз демонстрировал победу своего тезиса, если он и впрямь знает то, что есть на самом деле и утверждения его верны»¹⁹⁷.

Последователи Гиппократа различают написанное, теорию и настоящее искусство: «Все, кто брался говорить или писать о медицине, положив в основу своей собственной теории исходное предположение, «горячее» или «холодное» ... или что им еще заблагорассудится, сводят до минимума причины, вызывающие человеческие болезни и смерть. То, что многие из их теорий ошибочны, очевидно, но в особенности они достойны порицания за то, что ошибаются в отношении настоящего искусства, к услугам которого прибегают все люди в самых важных случаях...»¹⁹⁸. Они полагали, что медицина «не нуждается в пустых предположениях, как незримое и загадочное. Затрудняюсь я понять, каким это образом сторонники того взгляда, уводящего медицину с этого, т.е. древнего, эмпирического пути к предположению, собираются лечить людей ... я же думаю, что все, что сказано или написано врачами и софистами о природе, в меньшей степени относится к медицинскому искусству, нежели к искусству живописи. Я полагаю, что узнать нечто точное о природе нельзя больше ниоткуда, кроме как из медицины, и узнать это можно только тогда, когда правильно постигнешь медицинское искусство...»¹⁹⁹.

Такой подход позволяет им иначе взглянуть и на «священную болезнь» (эпилепсию, сопровождаемую припадками, потерей сознания, галлюцинациями и лунатизмом): «С так называемой священной болезнью дело обстоит так. По-моему, она ни чуть не более

¹⁹⁶ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 558.

¹⁹⁷ Там же. С. 563.

¹⁹⁸ Там же. С. 564.

¹⁹⁹ Там же. С. 565.

божественна и священна, чем другие болезни, но имеет естественную причину, а люди сочли ее чем-то божественным от невежества и удивления перед тем, что совершенно непохоже на остальное. Но если все удивительное считать божественным, то окажется не одна, а много священных болезней... Думается мне, что люди, впервые признавшие эту болезнь священной, были вроде нынешних магов, очистителей, шарлатанов (агиртов) и жуликов, которые прикидываются, будто они чрезвычайно благочестивы и обладают сверхчеловеческим знанием. Выставляя божество прикрытием собственной беспомощности и неимения действенных средств лечения, а также, чтобы не обнаружилось их полное невежество, они признали эту болезнь священной и присочинив еще подобающие речи, установили способ лечения, который обеспечивал их собственную безопасность. Они применяли очищения и заклинания, предписывали воздерживаться от бань и от многих видов пищи, ... не носить черных гиматий, ... не спать на козьей шкуре и не носить ее. Еще не класть ногу на ногу и руку на руку, поскольку, мол, все это – «помехи». Все это они присовокупляют божества ради, ссылаясь на то, что обладают сверхчеловеческим знанием и называя еще другие причины, чтобы в случае, если больной выздоровеет, им бы досталась слава умельцев, а если умрет, то у них была бы безопасная возможность сослаться на то, что не они, мол, виноваты, а боги...»²⁰⁰. С научно-рациональных позиций меняется и оценка «благочестивости»: «Мне, однако, думается, что речи их скорее относятся не к благочестию (как они считают), а к нечестию, и отрицают существование богов, а то, что они называют благочестивым и божественным ... – нечестиво и кощунственно»²⁰¹.

§ 11. Этический рационализм Сократа

В 432 г. до н.э. в Афинах по требованию жреца Диопифа был издан декрет, направленный против софистов и натурфилософов, в соответствии с которым особым государственным преступлением считалось непочитание богов или изучение небесных явлений. Декрет этот имел, как полагают современные историки, не столько

²⁰⁰ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 566.

²⁰¹ Там же. С. 567.

религиозный, сколько политический подтекст, ибо был направлен против Перикла, правителя Афин, прославившегося своими реформами. Подобные обвинения были возбуждены против сторонников и приближенных Перикла – Анаксагора, Фидия, Аспасии, а затем Протагора, Сократа. Однако через год, в начале Пелопоннесских войн (431 – 404 гг. до н.э.), когда случилось полное солнечное затмение и среди бела дня неожиданно наступила темнота, афиняне пришли в ужас, но Перикл, воспользовавшись знаниями, полученными им от Анаксагора, объяснил причину подобных явлений, успокоив граждан и избавив их от суеверного страха.

Сократ (Socrates, 469 – 399 гг. до н.э.) задается вопросом, что если «я» – это только атомы, то почему одни и те же атомы могут совершить добрый или злой поступок, ведь все природное ведет себя, действует только по необходимым законам. Для него, в отличие от софистов, «всякое знание, отделенное от справедливой и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью»²⁰². Свобода воли базируется на знании (добродетельные поступки являются таковыми потому, что они «причастны» добродетели как таковой, которая есть знание «золотого правила этики»). Возникает убеждение, что в человеке есть нечто неатомарное, сверхфизическое, не-природное, некий «даймоний» (греч. *daimonion* – божественное), «душа», способность предлагать рациональное решение в общих интересах, в соответствии с «золотым правилом этики» (поступай с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой), воспринимавшаяся самим Сократом как внутренний для человека голос незримого божества (Блага), совести. Даймоний отличался от демона (греч. *daimon*) – так греки называли различных безымянных божественных существ, к категории которых причисляли и героев.

М. Хайдеггер обратил внимание на то, что человеку гораздо ближе отождествлять себя, и это впервые заметил Сократ, не с «живым» существом, а с образом и подобием Бога: «бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность «живого существа», – ближе к той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным»²⁰³. Дж. Беркли отмечал роль Сократа, показавшего, что «размышление

²⁰² Платон. Сочинения: В 4 т. М., Т. 1. 1990. С. 70.

²⁰³ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 199.

о боге есть истинное средство познать и понять свою собственную душу», тогда как «тем, кто приучен рассуждать о субстратах», качества бога выступают только как «фикции, изобретенные человеческим умом»²⁰⁴. В диалогах Сократа «человечность» выступила как «божественность», бескорыстное и жертвенное «благородство», в свете которых профанируется софистическая ораторская «техника» эгоистического добывания желаемого. Профанирование мифа сменяется профанированием субъекта, оторвавшегося от традиции, от абсолютного Блага.

Сократ отметил кардинальное различие между пониманием «общности» как «сходства», с одной стороны, а, с другой, как системного «единства многообразного»²⁰⁵. Приводимый им пример «лица», которое есть и «сходство», тождество типичных частей любых лиц вообще (ртов, глаз, носов и т.п.), и, в то же время, «поляризованность» целого на эти «части», оно не их «сумма» вообще, не их одинаковость и неразличимость. Тем самым термин «лицо» может обозначать как сходство множества лиц, эмпирических систем, наблюдаемых феноменов, так и «единство», «целостность» несходного – частей лица, элементов системы, которые тоже эмпиричны. Однако они объединены в «лицо» не одинаковостью формы, статики, и не одинаковостью функции, деятельностью, но именно своей структурно-функциональной системностью, органичной целостностью. Позднее только неоплатонизму и христианской тринитарной теологии удастся в диалектике образов «личностей-ипостасей» Бога связать увиденные Сократом отношения статики с динамикой, уникальности – с универсальностью, многообразия – с единством, а самостояния – с самоизменением.

§ 12. Мир по Платону. Политическое Животное в Идеальном Государстве. Философия. Символ пещеры

Платон (Plato, 428/427 – 348/347 гг. до н.э.) вслед за Сократом считал, что человека способны изменить и возвысить только «занятия философией и интеллектуальные усилия «узреть» прекрасное как таковое»²⁰⁶. С них начинается новая ступень в развитии пред-

²⁰⁴ Беркли Дж. Сочинения. С. 502 – 503.

²⁰⁵ Платон. Сочинения. В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 439 – 440.

²⁰⁶ Там же. С. 71.

ставлений о сакральном как о прекрасном космосе и осознании «специфики символа и мифа как инструмента для выражения такого смысла, который не может вместиться в рассудочно-дискурсивный тезис»²⁰⁷. Бог как Благо здесь выше бога как физического основания бытия натурфилософов.

От натуралистического примата телесных атомов происходит переход к основам интеллектуалистским, «символическим» – к «Эйдосам». Именно они «правят миром» и постичь их можно только через «миф», интуитивно-образное описание, вчувствование в реальность, которое изначально может быть только «правдоподобным», лишь приблизительно соответствуя действительности. Последняя превосходит все, что человек может не только знать, но и вообразить. Действительность «сверхъестественна» в смысле превосходства всего того, что люди о ней мнили в прошлом и будут мнить в будущем, она превосходит любой человеческий произвол вообще, являясь «трансцендентной».

Согласно Платону, «атомы» Демокрита не могут выступать конечными основаниями бытия, ибо они сами оформлены, что должно иметь свою причину. Платон полагает конечной причиной всего, в том числе и атомистической оформленности, «эйдосы», «идеи» как «порождающие модели»²⁰⁸. Субстратность понимания мира сменяется на динамичную функциональность, сам мир начинает выступать как процесс оформления того или иного телесного бесформенного бытия (или «небытия», ибо оно бесформенно, неопределенно и невыразимо в слове), чем собственно, и является «материя» как таковая.

«Материя» здесь есть не «тело», а «возможность» предмета, подлинной же причиной, стоящей за всем видимым мирозданием именно как за упорядоченным и прекрасным «космосом», видится божественное начало, источник всякой определенности и значимости – идеальный субстрат всего существующего, так или иначе «причастного» к нему. Мир дуализируется, составляясь из «натуралистического» и «божественного» («эйдейтического») как двух

²⁰⁷ Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 86.

²⁰⁸ Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 13.

взаимопредполагающих аспектов – хаотического (природного) и гармонического (божественного). Платон начинает и переход от «Традиции» как бытовой мифологии и официальных культов к теоретическому сопоставлению разных культов между собой с точки зрения их государственного функционирования, в политическом аспекте.

Платон противопоставляет «разуму» («божественности») «безумие» («материю», «стихии»), или «рациональному» – «иррациональное»²⁰⁹. «Рациональное» как «умопостигаемое» и «припоминаемое» (т.е. самоосознанное) им противопоставляется «пророчеству», как боговдохновенному «исступлению», порождаемому «приступом одержимости» (т.е. привнесенному в человека). Собственно, только разум, т.е. перевод «виденного» на общепонятные коммуникативные средства, «понятия», способен дать «суждения» о «видениях», «что же они знаменуют – зло или добро – и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам».

Мир выступает в двух формах – этот чувственный, фактический и подлинный, умопостигаемый, идеальный, «надземный». Подлинный мир расположен выше воздуха, состоя из пятого элемента – эфира, земная жизнь человека, по сравнению с ним подобна жизни червей в илистом прибрежном отложении. Эта привязанность, причастность к телесному, свойственная людям, видится Платону главной причиной несовершенства человеческой жизни, поскольку человек хоть и подобен во всем животным, но, тем не менее, имеет и существенные отличия от них, являясь «политическим животным», способным рационально сочетать индивидуальную добродетель с общественной справедливостью. Человек становится человеком только в сознательно организованном обществе (полисе, городе, государстве). Город (государство) в идеале должен совпадать с природой индивида, в которой Платон различает тело и душу. Последнюю он понимает как цельное движущее начало, состоящее из трех частей: чувственно-страдательной, деятельно-волевой и разумно-упорядочивающей. Преобладание тех или иных частей души порождает деление общества на три класса: ремесленников, воинов и философов, при этом разумно править способны только филосо-

²⁰⁹ Мудрагей Н.С. Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье // Вопр. философии. 1982. № 9. С. 110 – 111.

фы. Философию Платон трактует как «умирание», прижизненную подготовку к отделению души от тела, очищение от телесных привязанностей, чистое познание, метафорически представленное в знаменитом «символе пещеры». Платон рисует образ узника, прикованного к столбу у стены в пещере спиной к входу, который видит перед собой тени проходящих мимо входа людей и животных, привыкая к тому, что это и есть весь реальный мир. Так и мы, созерцая только чувственный мир, полагаем, что больше ничего и нет, но только философы способны показать символично-метафорически, что этот мир есть только тень подлинного умопостижаемого мира.

Рационально-необходимым должно быть и отношение к богам, утверждаемое в X книге «Законов», противопоставляемое как автотонно-мифологическим, суеверно-бытовым мнениям о богопочитании, так и натуралистическому атеизму²¹⁰. Богопонимание и богопочитание выступают как политически необходимые формы индивидуального самоопределения. У Платона мы встречаем первое указание на «atheos» как на тех, «кто не верит в существование богов», причинами чего полагаются философия и астрономия, натуралистическое мировоззрение²¹¹. Осознается функциональная роль «мировоззрения», или определенной «веры» в «природу» мира, для самоопределения человека и его поведения в государстве. Убеждения перестают видаться только «личным делом» каждого. Ставится вопрос о границах «терпимости» к убеждениям граждан, актуальный до сих пор. При этом нет предпочтения «мифологии» как традиции перед философией как «новаторством». Вопрос формулируется как проблема допустимой и разумной меры ограничений индивида ради бытия целого.

Складывается биполярность традиций натуралистического и эйдейтического, или «демокритского» и «платоновского» философствования, истолкования «феноменов». Первая, возникая как альтернатива мифологии, специализируется на «де-антропоморфизации» миропонимания именно через уподобление «человеческого» – «физическому» как подлинно бытийствующему и собственно сакраль-

²¹⁰ Лосев А.Ф. Примечания // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 718 – 719.

²¹¹ Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма // Диспут. 1992. № 1. С. 36.

ному. Тем самым достигалась унификация суждений о «видимом» на базе их «обезволивания», де-персонификации и максимальной «технизации» («*techne*» как сознательное «искусство»). Суждения о сакральном здесь являются утверждениями догадки о «нечеловечности» природы и проявлением стремления найти новый символический код, способный выразить данное открытие, игнорируемое гомеровской мифологией.

Платон одновременно критикует мифологию (гомеровскую, архаичную), и, вместе с тем, осуществляет возврат к «мифу», создавая новые, «искусственные» мифы, являющиеся поиском «анти-физикалистского», «анти-натуралистического» символического языка, способного выразить антропное, творческое, активное и деятельно-рациональное начало мироздания, воспринимаемое как собственно «божественное» бытие, или сакральное как таковое. У него складывается и утверждается понятие о «демиурге» (от греч. *demiurgos* – ремесленник), боге, который, подобно ремесленникам, создающим вазы из глины, строит мироздание из вечно существующего хаоса.

§ 13. Сущее и сущность по Аристотелю. Категории.

Материя и форма. Критика теории идей Платона.

Физика и метафизика. Душа. Бог. Теология. Телеология.

Энтелехия. Логика и этика

В системе Аристотеля (Aristotle, 384 – 322 гг. до н.э.) продолжается осмысление соотношения существующих чувственных вещей (предметов) – «сущего» и понятий, смешиваемых в категории «сущность»: «О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое – субстрат; а субстрат – это то, о чем сказывается все остальное, в то время, как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом – форма и в третьем – то, что из них состоит»²¹².

²¹² Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 189.

Термин «субстрат» обретает целый спектр значений, сближающих его с категориями «сущность», «род», «общее», «начало», «основа», «элемент», «материя» и т.п., выражая, буквально, нечто «под-лежащее» вообще. Само же по себе это «под-лежащее» могло пониматься совершенно различно в разных философских школах. Сам Аристотель начинает практику понимания «субстрата» преимущественно как «материи», однородных телесных частиц, «наполнителей» форм предметов, оснований множественности вообще, в отличие от «формы», которая считается основанием организованности этих частиц в ту или иную структуру, упорядоченность, форму, сходство, качественное единство²¹³. Если у Платона «эйдосы», «идеи» и были формами, которые сами по себе существовали в идеальном надземном мире, попадая на землю в силу своей недостаточной «идеальности», из-за влечения к телесному, порождая тем самым разные роды земного чувственного бытия, то у Аристотеля проводится различие между лингвистическим, собственно языковым уровнем понимания, где «субстрат» выступает как «субъект любого утвердительного суждения»²¹⁴, и метафизическим, концептуальным, где представления поляризованы на «демокритовскую» и «платоновскую» интерпретации, т.е. Аристотель утверждает наличие не одной, как Платон, а четырех причин у наблюдаемого чувственно данного мира. Аристотель не считает платоновскую теорию идей достаточно обоснованной, противопоставляя ей более продуманную концепцию синтеза двух альтернатив, разделив сами утверждения, или «грамматический» уровень высказываний, где так или иначе фиксируются непосредственные впечатления, и собственно философский, мировоззренческий, «метафизический».

На первом уровне сами по себе конкретные утверждения просто берутся как данное, как «субстрат» для размышления, тогда как на втором исследуются причины того, почему то или иное утверждение вообще появилось, и сами они анализируются через сопоставление с универсальными требованиями, – с «логикой» как искусством (техникой истины). Любое высказывание обретает два измерения –

²¹³ См.: Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 356 и др.

²¹⁴ Рожанский И.Д. Примечания // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 568; Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 292.

«эмпирическое» (мир – слово) и «теоретическое» (представление – представление). Конкретное выступает как функция мировоззренческого, денотатное – коннотатного, грамматическое – физического и метафизического.

«Физике» как описанию и обобщению восприятий мира, сходства и различий предметов чувственно данного мира, противопоставляется «мета-физика» как обобщение систем представлений о нем. Последняя становится фактической основой для первой, «наблюдаемое» перестает восприниматься как «наблюдаемое сакральное», трансформируясь в «индивидуальное мнение» о сакральном, субъективность которого обусловлена теми или иными неявными предпосылками. Задача для подлинной мудрости и философии – анализ самих этих предпосылок. Аристотель начинает критику «натурализма» как такового, как представления, что «тела» могут «действовать» и порождать «организованные», т.е. «телеологические», целесообразные системы, однако «организовываться» статичное и хаотичное само собой не может. Механическое понимание бытия требует признания мира беспорядком и хаосом, тогда как все упорядоченное образуется из «естественной целесообразности», «гилеморфной» (материя – форма) структуры как сущности-субъекта всех характеристик предметов.

Язык отделяется от метафизики, десакрализируясь, в сравнении с платоновским мифотворчеством, и превращаясь в термины, максимально точно и однозначно выражающие понятия, идеи. Складывается тем самым возможность для нового – эпистемологического – исследования метафизического бытия как божественного. Аристотель первым начинает употреблять термин «теология» в рациональном смысле, в противопоставление прежним мифическим теологиям, народным или философским представлениям о сакральном²¹⁵. Теология здесь не особая «физика», но особая «метафизика», а именно – фундаментальная метафизика, «первая философия» – «наиболее божественная наука», имеющая своим предметом «сущее как таковое»²¹⁶. В этой связи теология начинает пониматься как логическое, строго рациональное знание, способное научить подлинному обращению с Богом и миром, подобно тому как «природо-

²¹⁵ Чаньшев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 285.

²¹⁶ Там же.

ведение» учит правильному обращению с природой. Здесь теологом может быть только философ, а не маг, поэт или сказитель. Теолог-философ критикует традиционные «мнения» о богах и разрабатывает универсально-рациональную картину истинного основания бытия.

Аристотель переосмысливает традиционные представления о душе. Душа выступает как «энтелехия», «форма» тела, обладающего признаками жизни – способного расти, питаться и умирать. Он различает три вида души – растительную, животную и человеческую, которые, в отличие от учения Платона, верившего в метемпсихоз (переселение душ из тела в тело), никогда не превращаются друг в друга, различаясь самими своими способностями. Растительная душа обладает способностями расти, питаться и умирать, животная может чувствовать и перемещаться, тогда как в человеческой душе, кроме перечисленных пяти, есть еще и способности к философскому размышлению и философскому же умению отличать добро от зла («золотое правило этики»).

В этом контексте Бог понимается Аристотелем как «мыслящее само себя мышление», как «чистая мысль», которая, оставаясь физически неподвижной, тем не менее движет собой все, лежит в основе всех процессов мироздания. Отсюда и понятие о «телеологии» как целесообразности всего происходящего в мире, поскольку за всем стоит не бессмысленный хаос материальных столкновений, но «мыслящее само себя мышление», Божество. Связь между неподвижностью мышления и динамизмом окружающего чувственного мира Аристотель усматривал в «энтелехии» – скрытой энергии, потенциальной силе, присущей форме и раскрывающейся в упорядоченных процессах, как, к примеру, произрастании подсолнуха из семечка. Семечко ничем не похоже на взрослое растение подсолнечника, но последнее в скрытом виде присутствует в нем. В этом контексте совершенно особая роль начинает отводиться логике, «отцом» которой часто называют Аристотеля. Если логично само Божество, то логика не просто наука о правильном мышлении, или мышлении по правилам, но эта правильность имеет онтологический характер, поскольку само бытие является логичным, упорядоченным по определенным Божественным правилам. В этой связи и этика (наука о правильном поведении – в понимании Аристотеля)

сводится к добродетели «золотой середины», способности верно ориентироваться и выбрать среднее между излишеством и недостатком как наилучшее из хорошего, ради достижения подлинной цели человеческой жизни – блаженства как наслаждения от сознательной деятельной жизни.

В 342 – 343 гг. до н.э. Аристотель был приглашен царем Македонии Филиппом в качестве учителя для его наследника Александра, позднее прославившегося как Александр Македонский, создатель крупнейшей империи, уникальной политической общности в истории человечества, породившей феномен «эллинизма».

§ 14. Космополитизм эллинизма. Скептицизм

Совершенно новые горизонты раскрываются перед философско-теологической мыслью в период эллинизма (*hellenismus* от греч. *hellen* – эллин, грек), которым называют период с IV в. до н.э., когда в течение 334 – 323 гг. до н.э. Александр Македонский (356 – 323 гг. до н.э.) создал свою империю, когда на территориях, где утвердилась Римская империя и позднее распространилось христианство. Эллинизм характеризуется синтезом греческой и восточной культур, распространением космополитизма, смешением самых различных верований и культов, широким распространением синкретичных религий, возникновением обожествления живых императоров, царей и отдельных личностей. В этот период происходит знакомство греков с культурами и традициями почти всех цивилизаций того времени, «переплавившее» греческую элитарную аристократическую образованность в стандарты международной правящей элиты. Если «гражданин» классического греческого полиса отличался полисным патриотизмом, этноцентричным презрением и высокомерным отношением к «варварам», негрекам, то «подданный» эллинской империи ощущал себя космополитом, гражданином вселенского государства («Космополиса»), многонациональной культурной общности, где «приверженность отеческим традициям» сменяется функциональным имперским «полит-техническим» «мастерством персонала». Важнейшей становится проблема личного счастья в хаосе политических катаклизмов, поведения человека и внутренних импульсов, ибо классические древние полисные нормы перестали

«работать». Прежние приоритеты в идентификации разрушились, индивид ощутил себя одиноким и предоставленным самому себе перед лицом обстоятельств, сил, на которые он никак не мог повлиять, но от которых зависела сама его жизнь; политика и государство, прежде «священные», предстали как морально индифферентные феномены или как то, чего следует избегать²¹⁷. В 323 г. до н.э. в городе Элида возникает движение скептиков, основоположником которого стал Пиррон (Pyrrho, 360 – 270 гг. до н.э.), участник походов Александра. Он отрицал возможность познания мира, считая, что мудрость находится только в руках богов. Всякому утверждению можно противопоставить противоположное, поэтому человек должен стремиться к независимости в своем мировоззрении от господства «догматических учений», воздерживаться от суждений («еросхе»), следуя в повседневной жизни сложившимся традициям, обычаям и долгу, которые необходимо выполнять и без абсолютной уверенности в знании истинного устройства мира.

Сложилось новое, небывалое ранее уникальное культурное единство на гигантских пространствах македонской космополитической империи, сменившейся позднее новым римским политическим единством. Плюрализм и эклектизм способствуют широкому культурному взаимодействию греческого и варварского, эллинского и римского. Исследователи указывают на характерные отличия автохтонной римской и греческой «народных религий» – если у греков боги «образны», «статичны», то у римлян – «деятельны», «динамичны»: «Это ведь едва ли были какие-нибудь личности. Это – отвлеченные понятия, обозначающие те или иные действия богов, а этих действий может быть сколько угодно много»²¹⁸. Боги здесь были не «субстанциями», а «силами или актами воли», персонифицированными функциями²¹⁹. В латинском контексте возникает интуиция Сенеки о «совести» как движителе человека, его моральном фундаменте и собственно «духовной» силе, ибо «в греческом языке нет термина, соотносимого адекватным образом с латинским “во-

²¹⁷ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 1. Античность. СПб., 1994. С. 172 – 173.

²¹⁸ Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I – II вв. н.э. М., 1979. С. 36.

²¹⁹ Там же. С. 39; Словарь античности. М., 1994. С. 480 – 481.

люнтас”»²²⁰. Популярными становятся недооцененные в свое время пьесы Еврипида, в которых, под влиянием философии софистов, боги выставлены в образах жестоких, капризных и мстительных существ, воля которых подобна слепой игре безличного случая. Широко распространяется астрология, которая ранее использовалась для гадания в интересах всего социума (о войнах, об урожае, бедствиях), а теперь начинает заниматься предсказанием личной судьбы – составляются первые гороскопы. Распространяются и мистерии, обещающие личное спасение, – греческие и египетские, приобщиться к которым может любой человек независимо от национальности или социального положения. Крайности индивидуализма, приравнивание императора к богам сопровождаются крайностями деиндивидуализации, полного подчинения своего внутреннего мира внешним таинственным правилам, неверием в достижение счастья на этом свете, скепсисом и разочарованием, убеждением в бесполезности молитв, жертв и магии для решения проблем в этой жизни, распространением надежд на покой и счастье только после смерти, вне рамок этого мира.

В центре внимания – личное счастье индивида, ставшее новой точкой отсчета в понимании нравственного и безнравственного: «Точкой отсчета, по отношению к которой рассматриваются важнейшие этические и социальные проблемы, становится счастье единичного человеческого индивидуума»²²¹. Известен анекдот о встрече Александра Македонского и киника «Диогена из бочки» Синопского (412 – 323 гг. до н.э.), когда всемогущий император сказал ему: «Проси, чего хочешь», то услышал в ответ: «Не заслоняй мне солнце», подчеркивающий суетность ценностей власти и самодостаточность свободы. Поляризуются гедонизм с его стремлением к удовольствию и чисто внешним приятием обычаев и культов, «дабы избежать наказания и позора», т.е. неприятных чувств, с одной стороны, и, с другой, – стоицизм, искреннее, бескорыстное и аскетичное следование универсальному, космополитическому долгу, вселенскому разумному порядку²²². Если еще у Аристотеля

²²⁰ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 1. Античность. СПб., 1994. С. 222.

²²¹ Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988. С. 72 – 73.

²²² Там же. С. 74 – 75, 78 – 79.

можно встретить утверждения о том, что существуют «варвары по природе» («рабы по натуре»), которые не способны к образованию и свободной самореализации в культуре, то Александр стремился к ассимиляции «варваров» в греческую культуру, даже приказывая македонским солдатам жениться на персидских женщинах, продолжая ту философскую традицию, отмечавшуюся еще у Анаксагора, который в ответ на чей-то упрек «Тебе нет дела до родины» сказал: «... Мне до родины еще как есть дело!», – и указал перстом на небо»²²³, что означало формирование осознания себя «гражданином Вселенной». Для Эмпедокла любой человек – «чужой» уже с рождения, поскольку он понимал «всех нас как переселенцев, чужаков и изгнанников, [попавших] в этот мир, ... душа уходит в изгнание и скитается, гонимая божественными решениями и законами»²²⁴. Для него чуждыми видятся и священные для многих гомеровские мифы: «в целом сказание о богах граничит с предосудительным и непристойным, ибо мифы, которые он [Гомер] рассказывает о богах, непристойны»²²⁵. «Чужой» может стать другом, т.е. «своим»: «А из чужих в друзья выбирай, кто доблестью лучший»²²⁶.

Гораздо более основательно преодоление местнического патриотизма было осмыслено в творчестве Платона: так, в диалоге «Политик» он отмечает, что людям свойственно пытаться «...разделить надвое человеческий род и, подражая большинству здешних людей – тем, кто, выделяя из всех народов эллинов, дает остальным племенам – бесчисленным, не смешанным между собой и разноязычным – одну и ту же кличку «варваров», благодаря чему только и считается, что это – единое племя»²²⁷. Вместе с тем различия людей в одном полисе могут быть гораздо больше, чем между самими полисами, варвары живут рядом с истинными эллинами, ибо воспитание делит сограждан на тех, кого можно именовать «божественным

²²³ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. М., 1989. Ч. 1. С. 505

²²⁴ Там же. С. 405.

²²⁵ Там же. С. 357.

²²⁶ Там же. С. 503.

²²⁷ Платон. Собр. соч.: В 4 т М., 1994. Т.4. – С. 9

существом»²²⁸ или «диким существом»²²⁹. Он полагает, что они имеют и определенную природную основу: «Да, если его счастливые природные свойства надлежащим образом развиты воспитанием, он действительно становится кротчайшим и божественным существом. Но если человек воспитан недостаточно или нехорошо, то это – самое дикое существо, какое только рождает земля»²³⁰. Платон развивает проблему «индивид – общество», где «лучшим» является отдельный философ, а «худшим» – толпа, при этом он наделяет толпу признаками «невежественности и невоспитанности»²³¹. Он отделяет философов и от «софистов», характеризуя последних как болтунов и нарушителей отцовских традиций, пытающихся «умничать в этих вопросах»²³².

Платон полагает, что легче организовать государство и придать ему необходимые законы, если между народами имеется общность исторического пути и едина религия, «единство племени, языка, законов, общность жертвоприношений и других подобных обычаев способствует дружбе, однако в этом случае нелегко принимаются чужие законы и иное, чем на родине»²³³. Сам философ полагает, что «чужое» может быть полезным, что «не принимать у себя иноземцев и самим не ездить в чужие страны совершенно недопустимо»²³⁴. Знать «чужое» просто необходимо, поскольку «государство, из-за своей необщительности не ознакомившееся на опыте с хорошими и дурными людьми, никогда не сможет быть достаточно кротким и совершенным»²³⁵.

В этом контексте и Эпикур (Epikuros, 342 – 270 гг. до н.э.) признавал рабов достойными учениками, так же как и афинян, состоящими из атомов, противопоставив теряющему авторитет полисному патриотизму добровольный «союз друзей», развивая с 306 г. в Афинах в своей школе «Keros» («Сад Эпикура», Эпикурейский

²²⁸ Фрагменты ранних греческих философов: Сборник. Ч. 1. М., 1989. С. 217.

²²⁹ Там же. С. 217.

²³⁰ Там же. С. 216 – 217.

²³¹ Там же. С. 175.

²³² Там же. С. 54.

²³³ Там же. С. 159.

²³⁴ Там же. С. 415.

²³⁵ Там же. С. 416.

сад) демокритовскую атомистику. В ответ на критику Аристотеля о невозможности атомистического мироздания, описанного Демокритом, он привлек гипотезу самопроизвольного «вздрагивания» атомов, их спонтанной активности, позволившей придать онтологическое значение свободе воли как индивидуальной спонтанности, способности сопротивляться любому внешнему принуждению. Целью человеческой жизни здесь выступает «ataraxia» – удовольствие от спокойствия, избавления от физической боли, душевных страхов, в том числе и страха смерти, которой не следует бояться, так как для живых ее еще нет, а для умерших ее уже нет. Атараксия достижима только для добродетельных, которыми могут быть только мудрые, воздерживающиеся от политических постов, карьеры, но живущие в общении с дружеским кругом. Не следует бояться и богов, поскольку боги – это блаженные существа, живущие в Intermundien (междумириях), они ни во что не вмешиваются, поскольку они и есть образец мудрости, т.е. все идет именно так, как они хотят.

Идеи равенства всех подданных всемирного государства развивалась и в Стое, греко-римской философской школе (от греч. Stoa poikile – Пестрый портик, зал в Афинах, где начали собираться ее основоположники), просуществовавшей более пяти столетий. Стоики, как и Гераклит, считали, что подлинное рабство состоит не в этническом происхождении, но в зависимости от своих невежества и страстей. Свободная воля присуща как афинянам, эллинам, так и варварам. Стоиком был известный философ Эпиктет, сам ставший из раба вольноотпущенником и учителем философии в Риме, оказавший большое влияние на императора Марка Аврелия, признававшего равенство всех людей – римлян и варваров. Идеалом мудреца являлось счастье, понимаемое как невозмутимость, неподверженность внешним воздействиям, бесстрашие, внутренняя стойкость, отрешенность от страстей (апатия). Мудрец отчужден от ближних и друзей, он холоден и аскетичен, чем бы он не занимался. Бог для стоиков выступает как «Логос», пронизывающий все, разум, упорядоченность в материи, потому миром движет Провидение, фатальный финализм, где все делается как задумано и наилучшим образом, отсюда и «хотящего судьба ведет, нехотящего – тащит».

§ 15. Неоплатоники. Единое. Ипостаси. Плотин. Прокл

Политические коллизии эпохи эллинизма способствовали тому, что центром философской и теологической мысли становятся не пришедшие в упадок Афины, а Александрия (II – III вв.). Здесь начинается творчество Плотина (Plotinus, 205 – 270), автора «Эннеад», признанных вместе с трудами Платона и Аристотеля шедеврами античной философской классики. Он создал школу и направление, получившие название «неоплатонизм», целью которых было отрешение от мирского и объединение с божественностью, высшей точкой достижения которого было «экстатическое единство». Плотин отделил «Единое» как принцип самобытия любого объекта от «конечного» его же чувственного бытия, трансцендентное от феноменального, причем само Единое выступило как непостижимая «самопродуцирующая активность», творящая свобода, причина себя и то, что существует в себе и для себя, «трансцендентное себя самого»²³⁶. Именно Единое, как высшее бытие, есть то, чем оно хотело быть, ибо нет ничего, что его могло бы ограничить. На этом уровне исчезает различие «чувства», «воли» и «разума» в «самобытии». Индивид может идентифицировать себя только «де-идентифицировавшись», очистившись от всего «человеческого» как «антропоморфного», «неподлинного», «не-единого», через «бегство одинокого к Одному»²³⁷. Неоплатонический иррационализм составил «важный момент в истории рационализма: смелую попытку осознать путем строгой дедукции процесс образования реальности, идя от простого к сложному»²³⁸.

Неоплатоники трактуют Единое как апофатическое (невыразимое в слове, таинственное) бытие, единственным выражением которого является «по ту сторону всего». Единое активно, создавая в бесконечной порождающей самодеятельности как самое себя, так и отличное от себя. Плотин эти формы высшей реальности именуется термином «ипостаси», которых оказывается три: Единое, Нус (Ум, Дух) и Душа (Благо), являющиеся «отличными, но не отпавшими». Ипостаси проистекают из Единого и воссоединяются с ним через

²³⁶ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 1. Античность. Спб., 1994. С. 244.

²³⁷ Там же. С. 252.

²³⁸ Адо П. Плотин, или простота взгляда. М., 1991. С. 6.

преодоление своей инаковости. «Сбрось с себя все», очистишься от «инаковости», от чувственной и страстной души, от слов и дискурсивного разума, ради того, чтобы погрузиться в созерцание Единого, наполниться им и расшириться до Него: «Ты уходишь не от Него, (Он всегда там), и не уходишь куда-нибудь, но оставаясь, ты уже обратился...», достигая «гипер-рационального» состояния единения с Единым в экстазе. Окончанием античной философии как «языческой» стал эдикт императора Юстиниана (529 г.), где говорилось: «Мы воспрещаем преподавание доктрин тех, кто заражен сумасбродными идеями нечестивых язычников. Поэтому ни один из язычников не может наставлять заблудших, следовавших за ним, ибо он растлевает души своих учеников. Более того, никто из них не получит общественной поддержки, ибо ни божественное писание, ни государственные эдикты не дают им права на получение лицензии такого рода. Если все-таки кто-то из них здесь (в Константинополе) или в провинции будет уличен в нарушении этого предписания и не вернется в лоно нашей святой церкви, то вместе с семьей, женой и детьми он будет подвергнут санкциям в виде лишения собственности, неподчинившиеся же будут отправлены в ссылку».

§ 16. Космоцентризм античной философии

Таким образом, подводя итог этому периоду развития философских представлений о религии в дохристианский период формирования европейской духовной культуры, можно отметить, что происходит утверждение функционального понимания сакрального как деятельных незримых духовных сил, управляющих миром явлений, как субъекта бытия, интуитивно представляемого логического основания явлений наблюдаемой действительности.

Миф профанировал субъективные представления о мире, утверждая Традицию как объективное, надсубъектное понимание бытия. Дифференцируются понятия о физическом и психическом, природном и божественном. Складывается оппозиция мифологии и философского (натуралистического и теологического) миропонимания, «логоса», профанирующего, в свою очередь, мифологию, развиваются в дискуссиях противоборствующие философс-

кие онтологии, профанирующие друг друга, вплоть до тотального субъективизма софистов. Разрабатываются критические подходы к субъективистскому пониманию бытия, профанирующие произвол индивида через универсальность этики, политики и рационализма. Сакральное обретает черты основания этих надсубъектных явлений в концепциях Сократа, Платона и Аристотеля. Физические явления выступают как функции трансцендентного сакрального. Субъективное благочестие выступает как функция политической целостности.

Функционализм не только сделал относительными представления о субъекте и объекте, но и способствовал разработке новых символических систем, которые стремились наиболее полно и непротиворечиво описать сакральное во всем его «странном», невообразимом и непредставимом в обыденных символических средствах, своеобразии, требующем столь же «странных» символических средств. Функционализм, следовательно, не только профанирует, критикует и обесценивает те или иные образы сакрального, но одновременно утверждает его новые, более глубокие образы, или «ипостаси», играя не только разрушительную, но и созидательную роль. Вместе с тем сами образы сакрального в античной культуре трактовались «космоцентрично», как проявление безличных, бесчеловечных начал, которые можно познавать, но которым бесполезно молиться или обращаться с просьбами.

Вопросы для самопроверки

1. Как понималось отношение профанного и сакрального до Сократа?
2. Как понимал «Истинное божество» Ксенофан из Коломфы?
3. Особенности трактовки сакрального софистами.
4. Почему учение Сократа называют «этическим рационализмом»?
5. Какие доказательства бессмертия души приводятся в диалоге Платона «Федон»?
6. Какую роль отводил религии Платон в идеальном государстве?
7. Как понимал душу, Бога и теологию Аристотель?
8. Что нового внесли неоплатоники в понимание образа Бога?

Глава 4. ФОРМИРОВАНИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

§ 1. Христианство. Библия и Евангелие. Керигма. Откровение. Мировая религия. Церковь. Христианская идентичность

Христианством называется наиболее влиятельная и многочисленная в современном мире духовная традиция, связанная во всем многообразии ее форм своим происхождением с верой в Иисуса (др.-евр. Jehosua – спаситель) из иудейского города Назарета (Nazareth), почитаемого как мессия (др.-евр. messiah, ha-Mashiach – помазанный, избранный для служения) и Христос (греч. ho Christos – спаситель), которая первоначально зародилась и получила распространение в Иудее, в южной части Палестины, являвшейся 2000 лет назад сирийской провинцией Римской империи.

Сегодня слово «христианство» может трактоваться в трех основных значениях: теологико-конфессиональном (церковно-догматическом), культурно-философском и нормативно-юридическом. В первом значении оно отождествляется с причастностью к определенному сообществу как Церкви Христовой. Проблемой этого подхода является то, что понятие о «Церкви» после многочисленных исторических расколов стало двойственным, обозначая или некую незримо-мистичную «Подлинную Церковь», либо эмпирически-конкретную «конфессиональную юрисдикцию», нередко претендующую на статус «единственно спасающей» и оправдывающей любые, в том числе насильственные, меры против «лже-христиан». Во втором значении, основном для данного издания, христианство понимается с внешне-созерцательной позиции (хотя, как будет подробно показано ниже, сама такая позиция является проблемой, поскольку сами авторы нередко принадлежат к той же «христианской культуре») как определенный тип культуры, сложившийся в мире под воздействием доцерковного, церковного и внецерковного влияния последователей общин, уподобляющих себя Иисусу из Назарета. С.С. Аверинцев отмечал, что сторонники Иисуса «вовсе не собирались «основывать» новую религию, а себя считали наиболее верными из иудеев»²³⁹. В третьем значении оно входит в тексты

²³⁹ Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Ефрата. М., 1987. С. 13.

Конституций и законов ряда государств современного мира, получая там соответствующее юридическое истолкование, как правило, соотнесенное с понятиями о «церкви большинства», «культурообразующей традицией» и т.п.

Проповеди Иисуса и повествования о его жизни были записаны и собраны в текстах Евангелий (греч. *evangel* – благая весть, хорошая новость, радостная весть, провозвестие) как свидетельства о подлинно благом и блаженном образе жизни, вошедшие позднее в христианское *Священное Писание*, или *Библию* (от греч. *biblia* – книги). Слово «Евангелие» существовало в греко-эллинистической культуре как термин, обозначающий «радостную весть» о событиях в жизни обожествляемого римского императора. В общинах первых последователей Иисуса это слово употреблялось как обозначение первоначальной устной проповеди («радостной вести») об Иисусе как Мессии и Спасителе, предшествовавшей ее письменной фиксации, что в научной литературе стало именоваться термином «керигма». Поскольку живые свидетели проповеди Иисуса стали умирать или гибнуть, возникла необходимость фиксации преданий об этой проповеди, но эти тексты сами христиане стали считать нормативной частью Священного Писания только к концу II в. (Евангелие и Апостолы²⁴⁰), а до этого предпринимались попытки сведения разных евангелических текстов в одно повествование («Диатессарон» сирийца Татиана, ок. 170 г.). Христиане полагали, что разные тексты составляют единое Евангелие, существующее в разных изложениях (Евангелие по Марку, Евангелие по Луке и т.п.). Общий термин «Библия» стал употребляться только с IV в. Библия включает в себя тексты, признаваемые христианами богодухновенным *Откровением* (т.е. созданным при прямом участии Бога; истинами, которые Бог открыл людям). Эти тексты были объединены в две группы – Ветхий и Новый Заветы, последний включает в себя и собственно Евангелия.

Христианские тексты изучены лучше, чем любой другой памятник всемирной литературы, однако в России эти исследования мало известны, хотя англиканский теолог Джон Милль еще в 1707 г. опуб-

²⁴⁰ Канонические евангелия / Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой; под ред. С.В. Лезова и С.В. Тищенко; введ. С.В. Лезова; ст. к евангелиям С.В. Лезова и С.В. Тищенко. М.: Наука: Восточная литература, 1993. С. 21.

ликовал исследование, где насчитывалось около 30 000 разночтений в различных копиях текстов Нового Завета²⁴¹. Библия является и самым переводимым текстом в мире: по данным на 31 декабря 2008 г. ее полностью перевели на 451, а частично – на 2 479 языков, так что в настоящий момент 95 % населения Земли имеют возможность прочесть Библию на своем родном языке²⁴².

Первоначальных преданий о Христе было достаточно много, но еще в первые века формирования христианского сообщества происходил отбор текстов и оформление привычного нам «канонического состава» Библии, наряду с которым стало формироваться и *Священное Предание*, представляющее собой тексты собственно церковного происхождения. Эти тексты некоторые современные христианские сообщества (церкви) признают не менее авторитетными, чем Священное Писание (к примеру, Римская Католическая Церковь, Русская Православная Церковь Московского Патриархата и т.п.). Они включают в себя дополнения и разъяснения вероучительных положений Священного Писания. Священное Писание и Священное Предание явились основой качественно нового понимания природы религии и религиозности, особенности которого отмечают не только «верующие», но и «неверующие» исследователи. К числу последних принадлежит и известный философ-экзистенциалист XX в. Карл Ясперс (Karl Jaspers, 1883 – 1969), который специально выделил особый тип мировоззрения, названный им «осевым», связанный именно с утверждением христианства в локальной европейской культуре, но оказавший огромное влияние на все современное человечество. В целом, «библейское послание преобразовало позитивным образом как тех, кто его принял, так и тех, кто его отверг, ... обозначив духовный горизонт, не подлежащий упразднению»²⁴³.

Сами христиане себя определяют как «церковь», которая «по своему внутреннему упованию ... мыслит себя христианством в

²⁴¹ Канонические евангелия / Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой; под ред. С.В. Лезова и С.В. Тищенко; введ. С.В. Лезова; ст. к евангелиям С.В. Лезова и С.В. Тищенко. М.: Наука: Восточная литература, 1993. С. 6, 28.

²⁴² Священное Писание полностью переведено на 451 язык // www.maranatha.org.ua.

²⁴³ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 9.

его изначальной полноте и неповрежденной целостности»²⁴⁴. Слово «*церковь*» в русском языке, как и аналогичные слова других европейских языков, происходит от греческого «*kiriake*» – «дом Бога» (храм, архитектурное сооружение) или латинского «*ecclesia*», в свою очередь восходящего к греческому «*ekklesia*», именовавшего народное собрание, обладавшее верховной властью в Афинах, обозначающее в раннем христианстве общие собрания, места богослужения и всю совокупность сообществ последователей Христа, постепенно складывавшихся в одно определенное учреждение, институцию, организацию. Таким образом, слово «церковь» может обозначать и здание храма, и сообщество приходящих туда верующих, и организацию. Сегодня вполне возможна ситуация, когда в готовые храмы приходят и неверующие – на экскурсию или из любопытства, при этом возможно, что такое посещение может привести человека к вере. В этом смысле храм может предшествовать верующему индивиду. Исторически, однако, понятно, что здания храмов возникают, только если уже есть верующие, способствующие их сооружению. В этом исходном смысле верующий (верующее сообщество) предшествует как храмам, так и нормам организационного устройства, соответственно, основным значением слова «церковь» является именно «сообщество верующих».

Сегодня слово «церковь» может употребляться по меньшей мере в трех основных значениях: теологическом, культурно-философском и нормативно-юридическом. В первом значении оно отождествляется с причастностью к определенному сообществу как Церкви Христовой. Проблема этого подхода – то, что понятие «церковь» после многочисленных исторических расколов стало двойственным, обозначая или некую незримо-символическую и мистичную «Подлинную Церковь», либо эмпирико-конкретную «конфессиональную юрисдикцию». Первоначально для обозначения возникшего нового сообщества преимущественно употреблялось греческое слово «*katholikos*» (всеобщий, вселенский, всемирный, универсальный), которым именовалось именно межобщинное единство в противопоставление особенностям существования местных общин. Церковь возникает как «кафоличество» против «местничества».

²⁴⁴ Глубоковский Н.Н. Православие по его существу // Церковь и время. 1991. № 1. С. 11.

Позднее, по мере нарастания разногласий между общинами, данное название стало применяться для того, чтобы обозначить «великое сообщество христиан, имеющих единство взглядов, в отличие от ересей или расколов»²⁴⁵. Во II в. появляется термин «orthodoxia» (от греч. «правое мнение», «правая вера», «правое понимание» и «прославление»), обозначающий те общины, которые правильно славят Бога, в противопоставление «еретикам» (от греч. *hairetikos* – последователь ереси, вздора, уклонения от догматов, общепринятых взглядов и правил) и «раскольникам-схизматикам» (греч. *schisma* – расщепление), общинам, группам или индивидам, отделившим себя от целого по тем или иным причинам, но сохраняющим общепринятое вероучение. Все они стали считаться заблуждающимися вероотступниками, иноверующими, или *гетеродоксами* (от греч. *heteros* – другой). После крушения «Священной Римской империи» и возникновения национальных государств, граждане которых могли принадлежать к разным «конфессиям» христианства (Германия и сегодня католико-лютеранская страна (соотношении 50/50)), термин «церковь» приобрел более широкое значение, выражающее «собрание святых» или «всякое христианское религиозное общество, признанное в государстве автономным», «которые сами себя называют церквами», но при этом «есть многие христианские вероисповедные общества, ... которые не присваивают себе названия Церковь и даже чуждаются его»²⁴⁶.

Христианство квалифицируется современным религиоведением как *мировая религия*, которая формируется на основе сообществ, возникших в рамках иудейской традиции, типологически относимых к иной категории – «народностно-национальным религиям»²⁴⁷. Главные отличия – его «над-этничность» (признание всех национальностей, рас и этносов равными перед Богом, здесь нет различия ни для эллина, ни для иудея, нет понятия «богоизбранного народа» в этнографическом смысле, поскольку все люди и народы могут

²⁴⁵ Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000. P. 117, 490 – 491.

²⁴⁶ Горчаков М.И. Церковь // Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 219.

²⁴⁷ История религии: Учебник. В 2 т. / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; Под общей ред. И.Н. Яблокова. М., 2002. Т. 1. С. 29; Яблоков И.Н. Типы религий // Религиоведение : Энцикл. слов. – М., 2006. – С. 1065.

сами причислить себя к богоизбранным, но и, соответственно, принять на себя определенные нравственные обязательства) и «экстра-территориальность» (христианином можно быть не только в Иудее или в Римской империи, но в любой точке пространства, на любой планете или в межзвездном космическом корабле). Эти особенности формируются постепенно, исторически.

Характерная особенность мировых религий – космополитизм, обращенность ко всем народам, к человеку любой этнической принадлежности. В этой связи в них значительно упрощены, по сравнению с национальными, этнотеистическими, обрядность, регламентация жизни и процедуры приобщения; для них характерны признание равенства всех людей перед Богом, независимо от их национального, социального и имущественного положения, выдвижение на первый план этических требований к личности и ведение активного вовлечения неверующих, проповедническая, миссионерская деятельность.

Мировые религии предполагают духовную свободу личности от ограниченности родовых или племенных коллективных представлений, «языческих», с их точки зрения, верований. Последние с позиций новых представлений о трансцендентном представились набором неразумных и бессмысленных действий, сопровождающихся нередко человеческими кровавыми жертвоприношениями. «Магизм, – писал Л. Мень, – ... извратил религиозность человека, его отношение к Богу, к Природе и к себе подобным, так как предполагал растворение личности в племени, порабощение природы и насилие в человеческом обществе».

М. Элиаде трактует христианство как «естественную космическую религию», фундаментально противостоящий современности (церковному христианству и секуляризму) тип архаичного мироотношения²⁴⁸, а Дж.Р.Р. Толкин считает, что «Евангелия заключают в себе либо волшебную историю, либо нечто еще более величественное – то, в чем скрыта суть всех волшебных историй», ибо «среди их легенд скрыта величайшая и самая совершенная из всех мыслимых Счастливых Развязок. Евангельская легенда начинается с радости и в радости завершается. Ей присуща непревзойденная «внутренняя согласованность реальности». Не было иного сказания, которое

²⁴⁸ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 20 – 21.

люди (даже скептически настроенные) находили бы более истинным»²⁴⁹. Ему видится «поверхностным» противопоставление мифологии и религии, он пишет, что «даже в волшебных историях ясно видны три ипостаси: Мистический лик Сверхъестественного мира; Магический лик Природы; и лик-Зеркало, смеющийся над людьми и жалеющий их»²⁵⁰.

Собственно «христианство» является очень широким и неопределенным для «внешнего» наблюдателя понятием, хотя проблемой является сама возможность быть внешним, поскольку христианство – «это и Франциск и Лютер, папство и православие, русские хлысты и циркумцеллоны времен Блаженного Августина, избивавшие дубинами своих религиозных антагонистов. Бесконечное количество религиозных сект, направлений, учений, отдельных мыслей...»²⁵¹, в том числе научных и философских позиций. Оценки и видение христианства менялись в разные эпохи, происходила и происходит сегодня «перековка ума, перековка античных форм мышления на новые, нахождение нового языка для новой истины», большой вклад в которые внесли Отцы Церкви²⁵². Г.К. Честертон писал о «пяти смертях христианской веры», отличавшие ее от статичных и неисторичных доктрин Азии, отражая живой ритм «конституирования» и «революций», «нерадивости» и «радения», «внешности» и «внутреннего»²⁵³.

Существует различие в понимании содержания терминов «христианство», «христианская идентичность» в науке и религиозных объединениях. Для религиоведения общность термина может отражать или сходство отдельных конкретных религиозных объединений («конфессий», «вероисповеданий») в элементах учения, ритуальной практики и организации, даже если они сами и не признают своей общности (например, в случае старообрядческих согласий и толков, каждый из которых только себя считает «Церковью Христи-

²⁴⁹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 94 – 95.

²⁵⁰ Толкин Дж.Р.Р. Дерево и лист. М., 1991. С. 37.

²⁵¹ История религии: Учебник М., 1991. С. 123

²⁵² Протопресвитер Александр Шмеман. Введение в богословие. М., 1993. С. 22.

²⁵³ Честертон Г.К. Пять смертей христианской веры // Диспут. 1992. № 1. С. 95 – 104.

анской»²⁵⁴), или исторически объективную преемственность (те же старообрядцы, хотя многие из них и считают сам термин «старообрядчество» оскорбительным «прозвищем» для своей единственно подлинной «Церкви Христианской»). В самом же христианстве существует до настоящего времени сложнейшая и крайне болезненная проблема вероисповедального единства, эксклюзивно (от лат. *excludo* – исключительный, единственный в своем роде, замкнутый в своем кругу) подлинной церкви, поскольку каждое из сообществ, как правило, считает именно и только себя подлинным исповеданием, дистанцирующимся как от нехристианского «язычества», так и друг от друга, часто поддерживаясь заинтересованными политическими силами и всей (в том числе и военной) мощью государства.

Привычный нам сегодня термин «православие», например, получает распространение как наименование именно российского христианского сообщества только с конца XIV – начала XV в., в период создания Московского централизованного государства и его борьбы за независимость, с которой совпал и процесс образования Русской христианской автокефалии²⁵⁵. Терминологическая путаница способна создавать серьезное искажение реальности. Приведем только один пример, когда 7 января 2009 г. СМИ опубликовали многочисленные материалы под заголовками «Рождество Христово встретили православные всего мира»²⁵⁶. Данный текст можно понимать так, как если бы все верующие мира, причисляющие себя к «православным», отметили праздник 7 января. Несколько иначе и более точно подает информацию агентство информационной службы «Интегрум», отмечающее различие в праздновании Рождества православными христианами, принимающими григорианский и юлианский календари²⁵⁷. Таким образом, выясняется, что не все верующие мира, причисляющие себя к «православным», отмечают

²⁵⁴ Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2002. С. 51.

²⁵⁵ Колосов В.А., Павлова Т.И. К этимологии терминов «православный» и «православие» // <http://portal-credo.ru>.

²⁵⁶ Рождество Христово встретили православные всего мира // <http://www.euronews.net/ru>; Православные всего мира встретили Рождество Христово // <http://www.vesti.ru> и т.п.

²⁵⁷ Как встретили великий праздник в православном мире.// <http://www.newsru.com>.

праздник 7 января, некоторые отмечали его в другой день. Другие аспекты вопроса даны в сообщении, что «католики и протестанты России и СНГ, Западной Европы, Северной и Южной Америки, Австралии, стран Африки и Азии отмечают Рождество Христово 25 декабря. Это государственный праздник в 145 странах мира»²⁵⁸. Здесь сообщается, что верующие 145 стран мира, причисляющие себя к католикам и протестантам, отметили праздник Рождества 25 декабря (все они себя тоже полагают «правильно понимающими и славящими Бога»). Важная информация дана и в сообщении, что «вместе с Русской православной церковью Рождество в ночь с 6 на 7 января встречают Иерусалимская, Сербская и Грузинская православные Церкви, а также афонские монастыри, католики восточного обряда (в частности, Украинская греко-католическая церковь) и некоторые протестанты, живущие по Юлианскому календарю»²⁵⁹. Здесь мы видим уже совершенно иную картину событий, противоположную первому сообщению, поскольку 7 января Рождество празднуют верующие нескольких стран мира и конфессий (некоторые католики и протестанты). Еще больше деталей дает сайт «Мир религий», отмечавший, что «все остальные 11 поместных православных Церквей мира празднуют Рождество Христово в ночь с 24 на 25 декабря по новому стилю»²⁶⁰.

Таким образом, научно описанная реальность события состоит в том, что в ночь с 6 на 7 января встречают Рождество только 4 из 15 православных церквей всего мира, т.е. здесь нет единства между церквями, относящими себя к категории «Православных», поскольку сам юлианский календарь признают менее 1/3 этих церквей. Кроме того, помимо православных, эту дату отмечают и ряд неправославных конфессий. Поэтому заголовок «Рождество Христово встретили православные всего мира» можно трактовать только как попытку СМИ представить «российское религиозное большинство» в качестве «глобального мирового явления», тогда как в действительности в ночь с 6 на 7 января 2009 г. Рождество Христово

²⁵⁸ Христианский дайджест новостей // <http://jesuschrist.ru>.

²⁵⁹ Христианские новости и новости религий со всего мира // <http://www.maranatha.org.ua>.

²⁶⁰ В западном мире готовятся встретить Рождественский сочельник // <http://religio.ru>.

встретили верующие 4 из 15 православных церквей мира, афонские монастыри, католики восточного обряда (в частности, Украинская греко-католическая церковь) и некоторые протестанты, живущие по юлианскому календарю. Но и эта формулировка тоже требует ряда уточнений, поскольку термины «православные всего мира», «Православная церковь» и «православие», часто смешиваемые, далеко не тождественны в смысловом отношении.

С одной стороны, некоторые исследователи, например, Ю.Ю. Синелина, полагают, что наиболее важным критерием признания «православности» человека является именно его конфессиональная самоидентификация как «православного»²⁶¹. На практике же, назвавшись православным, большинство респондентов никак не соотносят это с реальной (церковно-нормативно принятой) воцерковленностью (посещением церкви, причастием, молитвой и т.п.), более того, до 20 % назвавших себя православными, одновременно заявляют, что они не верят в Бога²⁶². Еще более запутана ситуация с людьми, которые сами именуют себя «православными», но церковь отказывается их таковыми признать, как это есть в отношении древней проблемы «сект-ересей». Границы конфессионализма всегда достаточно неопределенны, историчны, открыты и относительны. Обращение к истории самой христианской Церкви ведет либо к признанию католицизма и протестантизма «сектами» православия²⁶³ (но при этом и православие может быть истолковано как «секта» иудаизма, а проблема квалификации ислама и буддизма как «религий» оказывается вообще неразрешимой), либо к признанию и самими православными авторами относительности деления религиозных объединений на «вероисповедания» и «секты»²⁶⁴. Так, одни «старообрядцы» для других «старообрядцев», «никониане» для «строверов» и «староверы» для «никониан» часто бывают и сегодня «ере-

²⁶¹ Синелина Ю.Ю. Процесс воцерковления населения России в конце XX в. // <http://www.rusk.ru>.

²⁶² Мчедлов М.П. От редакционной коллегии // Религии народов современной России: Словарь / Редкол.: М.П. Мчедлов (отв. ред.), Ю.И. Аверьянов, В.Н. Басилов. М., 1999. С. 5.

²⁶³ Игумен Роман (Загребнев). Предсмертный всплеск (об экуменизме). М., 1996. С. 17.

²⁶⁴ Мелиоранский Б.М. Сектантство // Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 534 – 535.

тиками-раскольниками-отступниками» и т.п.. С другой стороны, как напоминает А. Кураев, «древнейшие православные святые считали “христианами до Христа” праведных язычников-философов», всех тех, кто «искал Единого Бога и во имя Его подавал своему ближнему “хоть чашу холодной воды”, чья совесть вела к служению Богу и добру», поскольку «все они искали именно Христа (еще не зная Его имени)»²⁶⁵. Очевидно, что известный древнегреческий философ Сократ не был прихожанином какого-либо храма Русской Православной Церкви Московского Патриархата, Римской Католической Церкви или другой христианской конфессии (традиционной или новой), однако и он фактически признается А. Кураевым «православным христианином». Не менее спорной остается и ситуация с религиозными объединениями, Церквями, относящими себя к категории «православных», поскольку термин возник во II в. в связи с противоречиями между христианскими общинами, только значительно позднее закрепившись за «Восточными церквями», противопоставляемыми «Латинским», «Западным», противоречия между которыми сохраняются и сегодня. Внутри этого восточно-христианского сообщества тоже существует много противоречий, в том числе с общинами, принявшими унию с Католической церковью или новыми «самочинными юрисдикциями», которых 15 традиционных Восточных церквей не признают «каноническими». Таким образом, «православным христианином» может быть признан Сократ и непризнан униат, сохраняющий весь «восточный» обряд.

Проблема «христианской идентичности» имеет характер фундаментальной апории, поскольку, с одной стороны, само христианство заявляет о себе как об исключительной истине, причем истине Откровения, отличной от всех прежних «языческих», «местных», собственно человеческих философских и теологических истин, тогда как, с другой, и в то же самое время, христианство есть истина, обращенная к каждому индивиду, взыскуемая каждым, в том числе и в прежних, «дохристианских» или «нехристианских» (философских и теологических) формах. В современной культуре проповедь собственной исключительности, часто являвшаяся и являющаяся основанием для оправдания подавления и нарушения прав всех инаковерующих сограждан, запрещена на уровне конституций ци-

²⁶⁵ Диакон Андрей Кураев. Пасха – путь из ада // <http://www.pravkniga.ru>.

вилизованных государств и признается в качестве исключительно личного идентификационного предпочтения, глубоко интимной «веры», подотчетной только Богу. Не государство, но именно гражданин несет ответственность за тот духовный выбор, который он делает, за свою «религиозную идентичность».

§ 2. Проповедь любви и сострадания. Эрос и агапэ. Нагорная проповедь

Прежним социальным и вероисповедальным ценностям, социальным «ролям» индивида, его «значимости» в зависимости от положения в бюрократической иерархии христианство противопоставляет «личность» как таковую: «Христианство научило людей любить и ценить в человеке не его атрибуты, не его достоинства, а его существенное ядро, его душу, вне зависимости от того, замечательна ли его душа какими-нибудь талантами, человек может быть даже ограниченным, со слабой памятью, некрасивым, слабым физически, прокаженным даже, и все же гореть чистой свечой перед Богом и для людей...»²⁶⁶.

Различные исследователи и верующие сходятся в представлении о том, что признание фундаментальности любви было принципиальной новизной христианского видения мира: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто» (I Кор. 13, 2). Любовь впервые была поставлена выше традиционных магических, семейных, клановых, теологических, философских и политических ценностей. Греческое слово «любовь» (эрос), традиционно понимаемое как влечение к человеку противоположного пола, в учении Платона приобретает новое значение «платоновского эроса, платонической любви» – бескорыстного стремления к знанию, Истине, увлечения себя силой притяжения, исходящей от Мира Истины, Мира Божественного самого по себе, которая, однако, понималась как «недостаточность-в-обладании», как «сила завоевательная и возвышающая»²⁶⁷. Библейская традиция знает иное отношение к любви, выражаемое понятием «агапэ», – как дара, т.е.

²⁶⁶ Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С. История религии. М., 1991. С. 129.

²⁶⁷ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 17.

чего-то не мотивированного той или иной степенью ценности или значимости даруемого, но именно спонтанного, «дарового», не требующего «возврата» или предварительного «соглашения о правах, обязанностях», деяния, всего вообще существования, включая даже отношения с теми, кто «не верит», даже с сознательными и убежденными «врагами», «палачами».

Первые христиане представляли себе всех людей равными перед Богом, равными духовно, своей ответственностью за выбор жизненного пути. Все не принятое античным порядком находило себе здесь сострадание и утешение. Античное понимание сострадания выразил Аристотель, считавший, что жалость может вызвать лишь несчастье, причиненное вольно или невольно близким людям, а в отношении врага жалости быть не может. Стрдание само по себе для мыслителей античного мира не должно вызывать сострадания, в то время как для христиан само по себе страдание есть причина для сострадания, независимо от причин, вызвавших это страдание.

Евангелия содержат удивительный призыв к нравственной жизни, ярко описываемый знаменитой «Нагорной проповедью» (Мф. 5 – 7), содержание которой пронизывает и многие другие евангелические тексты. Здесь десять заповедей (декалог) Моисея получают новое толкование, они включаются в новую систему нравственных норм, запрещающих не только сам поступок (акт), но и его мотив, помысел, переживание. Здесь требуется полностью преодолеть «естественность» обычаев архаичной мстительности и распространенного неписанного закона талиона (от лат. *talio* – возмездие, достигаемого путем нанесения равного ущерба, т.е. права и чести осуществлять возмездие в соответствии с принципом уравнилельного равенства «око за око»). Нормы талиона возникли на заре цивилизации как противостояние необузданности личного произвола и разгулу беспредельной силы «своих», которые могли становиться морально «чужими». Для автора Нагорной проповеди нет «своих» и «чужих» в политическом или этнографическом (внешнем личности) смысле, но есть те, кто здесь и сейчас отказывается принять новый евангельский (но в действительности изначальный, наиболее древний и подлинный, естественный) образ жизни, но возможно, решится на это в будущем. В этой связи понятно, что «даже в Нагорной проповеди, – отмечает И.С. Свенцицкая, – где было провозг-

лашено милосердие и прощение, сказано: «Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Всякое дерево, не приносящее плоды добрые, срубают и бросают в огонь» (Мф. 7:18 – 19). Люди в своих «плодах» (мотивах и поступках) сами определяют себя как «своих» и «чужих» Богу, который и будет судить тех, кто не приносит «плода доброго».

§ 3. Образ Бога Библии и греческой философии. Теология Богоявления. Притча. Креационизм

Христианство принимает иудейское понимание основы бытия как Бога, выступающего как «беспредельное всемогущество»²⁶⁸, как абсолютного творца всего – материального и идеального, физического и человеческого, имперского и варварского. Столкновение античного и иудейского образов Бога удачно выразил известный врач и философ Гален (Galenos, 129 – 199): «Нашему богу недостаточно только захотеть, чтобы возникли или были созданы вещи той или иной природы Именно здесь наше собственное учение, так же, как и учение Платона и остальных греков ... отличается от учения Моисея. Согласно Моисею, ... для бога все возможно... Мы же так не думаем, но утверждаем, что некоторые вещи невозможны по природе, и бог даже не пытается создавать их. Он лишь выбирает наилучшее из возможного»²⁶⁹.

Церковные авторы, например В. Гетте, часто стремятся демонстративно противопоставить христианские и языческие ценности: «Жрецы различных религий прибегали к действиям самым постыдным и жестоким, лишь бы только изумить народ и поддержать в нем фанатизм и суеверие. Унизительный фетишизм, обряды, где безнравственность и свирепость смешаны были с глупостью, составляли сущность всякого идолопоклонства и только под этим видом представлялись народу Этому-то миру, обладаемому Сатаной, пришел Иисус Христос возвестить Царство Божие; этому-то миру, свирепому и кровожадному, пришел Он возвестить кротость и миролюбие; этому-то миру, раздираемому двумя враждебными кастами свободных и рабов, пришел Он возвестить любовь к невольнику и

²⁶⁸ Гайденок П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 294.

²⁶⁹ Там же. С. 294 – 295.

всеобщее братство; этому-то миру, очарованному богатством и роскошью, пришел Он возвестить бескорыстие и покаяние; этому-то миру, погрязшему в пороках и безнравственности, пришел Он возвестить супружескую верность и духовное единение целомудренного мужа с чистою женою; этому-то миру, пропитанному суеверным формализмом, пришел Он возвестить богослужение истинное, духовное; этому-то миру, преклоняющемуся без веры пред всевозможными идолами, пришел Он возвестить Единого Бога, Всесовершенного, Образец того совершенства бесконечного, к которому человек обязан стремиться», хотя «в мире всегда была только одна религия, источником ее – Бог. Все религии состоят по началу своему и по основам вероучения в связи с этой единственной и откровенной религией»²⁷⁰. Философско-культурологический подход видит в истории, скорее, соотношение различных движений, участники которых постепенно, противоречиво, неоднородно и неодноразово превращались из «язычников» в «христиан».

Радикально меняются отношения человека с сакральным. Сакральное перестает представляться безличной и надчеловеческой «Высшей силой», которую можно более или менее достоверно и точно «познать», и на этой основе спастись, подобно тому как знание даже одних только азов медицины помогает спасению жизни некоторых больных. Такие конструктивные и рациональные отношения Библия призывает изменить на новые, «не от мира сего», где подлинная «конструктивность» видится в «любви» («*agape*»), а не в «знании» («*episteme*»). Это, однако, не означало доктринально отказа от знаний и впадения в новое «невежество», но символизировало переход к новому духовному горизонту, потребовавшему переосмыслить соотношение «веры» и «разума», человека и мира, тела, души и духа в самом человеке.

Сама необычность «богоявления», традиционно «ужасного» и «невыносимого» для людей в прежних системах вероисповеданий, в том числе и в видении Ветхого Завета, создала новое духовное пространство любящего и страдающего Христа. Античная теология столкнулась с «вызовом» живого *Богоявления* как человека, явившегося как «обычный иудей», который в личном общении языком

²⁷⁰ Гетте В. История церкви от рождества господина нашего Иисуса Христа до наших дней. СПб., 1872. Т.1. С. XXXVI.

притч (доступных даже ребенку, не содержащих углубленной и отточенной философской терминологии) обещал спасение и воскрешение во плоти всех уверовавших в его слова. Притчи относят к дидактико-аллегорическому жанру литературы, близкому к басне, но отличающемуся от нее особой символической, глубинной наполненностью религиозным или моральным содержанием. В личности при этом открывается новая глубина, стоящая за «разумом» и кажущаяся, на первый взгляд, «без-умием», ибо она лежит вне «ума» как рационального, безличного, общезначимого и опытного «конструирования» картины мира в понятиях «логоса»²⁷¹. С этих, качественно новых позиций, начинается критика как «неподлинных», иных «религий» – и «народных» и «цивилизованных», прояснение их отношения к этой «внутренней личности», к подлинному «Я» каждого. В Риме христиан считали «чужими»: «Эти люди, будучи иудеями, возмущают наш город и проповедуют обычаи, которые нам Римлянам не следует ни принимать, ни исполнять» (Деян. 16:20 – 21). Античный подход при этом неизбежно «функционализируется», становясь предметом экзегезы, или истолкования в свете уникальной проповеди Христа.

Сама альтернатива «духовного» (разумного) и «материального» (чувственного, телесного), выразившая древнейшую поляризацию «природного» и «антропного» снимается в обнаружении их фундаментального родства как «сотворенных» и «функциональных», телеологически предуготовленных для определенных целей самим «Субстратом», безначальным и беспричинным основанием всего – Богом. Бог, однако, одновременно и «Акт», Творец всего сущего, Субстанция как таковая, фундаментальное начало и конец всех видов «функционирований» вообще, любого «движения»²⁷². Бог выступил как создатель мира, материи «из ничего», формулируется «креационизм» (от лат. *creatio* – сотворение) – учение, характерное для иудаизма, христианства и ислама, где «решительно разрубается гордиев узел апорий, которые... терзали греческую онтологию»²⁷³.

²⁷¹ Джуссани Л. Христианство как вызов. М., 1993. С. 23, 86, 95, 111.

²⁷² Жильсон Э. Философия и теология. М., 1995. С. 123 – 124.

²⁷³ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 10.

§ 4. Антропоцентризм. Вера и разум. Душа и тело. Смерть и история

Исследователи отмечают «антропоцентризм» библейского понимания человека, который выделяется из всего сотворенного мира именно как «дыхание Бога ..., Его образ и подобие» (Быт. 1:26, 2:7). Человек выступил как участник всемирной и вселенской истории, приобщиться к которой он может через евхаристию и универсальное образование. Для античной философии человек был частью космоса, прежде всего философом (высшим воплощением человечности, образованности), единственно способным жить в упорядоченном космосе в соответствии с его законами именно благодаря разуму, расчетливо. Христиане же отрицали земную мудрость: «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3:12), они обращаются к любому страдающему человеку, выражая чаяния человека, лишённого всех общественных привязанностей и гарантий.

Человек должен уподобиться Богу, но не столько интеллектуально, через разум, как это понимали Платон и Аристотель, но через волю, через желание того, что желает Бог, через свободное и добровольное принятие Божьей воли как своей собственной. Философы полагали мораль своего рода физическим законом бытия человека по «золотому правилу этики» или «правилу золотой середины», тогда как в библейской традиции Бог «повелевает» («от дерева познания добра и зла не должен ты вкушать плодов» и др.) и добродетелью являются не морально-философские дискуссии, а чистосердечное повиновение Его повелениям.

Происходит общая переоценка соотношения веры, разума и жизни человека. Для античности, как отмечалось выше, было характерно постепенное обесценивание традиционных мифологических верований перед мощью «Логоса», рационального знания (*episteme*). Вера квалифицировалась как чувственно-субъективное и меняющееся мнение (*doxa*). Апостол Павел учил, что если «Иудеи требуют чудес и Еллины ищут мудрости», то «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (Кор. 1:22 – 23). Он утверждает возможность того, что «немудрое Божие премудрее человеков», что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых», поскольку «слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и

силы чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией. Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих» (Кор.1:25, 27; 2:4 – 6).

Эллинистическая наука, автономизировавшаяся от философских обоснований в этот период, в этом контексте становится недостойной, перед лицом «спасения», Истиной Духа, родом «приземленной» мирской деятельности. Идея природы как самостоятельного, материального, или, точнее, материально-идеального единства, характерная для всей античности и архаики вообще, трансформируется в символ «трансцендентной реальности: в пределе символ разрушает природу и становится на ее место»²⁷⁴. Природа как «Вторая Книга» после Библии получает свое символическое истолкование. Прежний дуализм «божественного» и «материального», «добра» и «зла», абсолютно противостоящих друг другу, сменился фундаментальным «монизмом» трансцендентного основания всего: «Каждый элемент опытного мира ... служит символом высочайшего, предельного объекта, всеохватывающего единства, совершеннейшей реальности – Божества»²⁷⁵.

Выше уже отмечалось, что понятие души как совокупности (цельности) трех способностей (растительно-животно-человеческой) было сформулировано в греческой философии, обосновавшей положение о ее физическом бессмертии как воздуха (Демокрит, Эпикур), или «идеальном» бессмертии (Сократ, Платон, Аристотель) и переселении из тела в тело (метеempsихозе). Смерть в античности понималась как естественный признак живых существ, признак «растительной души» по Аристотелю. В древнеиудейской традиции, принимающей смерть как наказание за первородный грех, есть понимание «крови» как носительницы «дыхания жизни», душевных, психических качеств индивида, который, однако, фундаментально «смертен», продолжаясь только в детях («кровинках», «семени»). Идеи о бессмертии души проникают в иудаизм только под влиянием греческой культуры. Собственно и христианство уповает

²⁷⁴ Мудрагей Н.С. Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье // *Вопр. философии*. 1982. № 9. С. 111.

²⁷⁵ Бицилли П.М. *Элементы средневековой культуры*. СПб., 1995. С. 14.

не на «бессмертие души», но на «воскресении из мертвых», в том числе и в прямом телесном смысле. В Новом Завете противопоставляются не столько душа и тело, сколько «плоть» и «дух» как разные аспекты человека, его «слабую природу» и «интенсивность жизни, приобретаемую в результате искупления»²⁷⁶. Выступление апостола Павла в афинском ареопаге (высшем органе судебной и политической власти), когда он затронул тему «воскресения из мертвых», вызвало у философов только насмешки (Деян.17:32). Тело, плоть воспринимались как источник всего негативного (злого) в мире и человеке. В христианстве это противоречие иудейской и эллинистической мысли стало основой для множества «пневматологических» интерпретаций отношений «духа – души – тела», связывающих библейское и античное понимание основания персонального и субстанционального единства личности, однако, догматического христианского «учения о душе» нет и сегодня.

§ 5. Аллегорический метод. Экзегетика

Аллегорией (от греч. *allegorein* – говорить иначе, иносказание) называют пространное, развернутое сравнение, позволяющее образно представить абстрактные понятия и взаимоотношения вещей. Это уподобление, подробности которого связываются в систему намеков, при этом прямой смысл не теряется, но дополняется возможностью его переносного истолкования.

Если Афины оставались центром античной мудрости, то центром религиозных исканий стала Александрия. Важнейшим представителем теологической мысли был Филон Александрийский. Филон (Philo, 20 г. до н.э. – 50 г. н.э.), иудео-эллинистический философ из Александрии, годы жизни которого приходятся на время «керигмы» Иисуса из Назарета, стал одним из первых авторов, стремившихся философски (в терминах античной мудрости) истолковать и обосновать иудейский образ Бога, данный в «Торе» («Пятикнижии») с позиций греческой философии – платонизма, пифагорейцев и стоиков, используя для этого метод аллегорического толкования.

²⁷⁶ Кияс Э., Горелов А. Душа // Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. С. 1730.

С Филона берет начало библейская *экзегетика* (от греч. *exegese* – толкование) – дисциплина об истолковании и объяснении не вполне понятных книг или отдельных фрагментов Библии. Сама экзегетика возникает задолго до Филона как объяснение гомеровских поэм, постепенно переносясь на прозаические тексты, особенно на медицинские и юридические работы. К примеру, *экзегетами* в древних Афинах (Athens) называли толкователей священного права, один из которых избирался народным собранием, тогда как другой назначался по указанию Дельфийского оракула.

Филон считал, что, хотя понятие «божественности» в его прямом значении и недоступно для человеческого понимания в силу непостижимости Бога, но человеку доступен Логос (греч. *logos* – слово, понятие упорядоченного и закономерного бытия, разума, разумности), самое высокое и совершенное творение, вечная божественная сила (слово и мысль Бога), с помощью которой Бог творит мир и человека, которая, соответственно, выступает как посредник между Богом, миром и человеком. Человек через послушание Богу и посредством логоса (философии, помогающей отвлечься от всего чувственного, телесного) может соединиться с Богом в экстатическом блаженстве.

§ 6. Гностицизм

Гностицизм (от греч. *Gnostikos* – имеющий знание), «аристократическое христианство»²⁷⁷, первые упоминания о котором встречаются уже в Новом Завете, стал эллинистической формой философско-мистического синтеза иудейских, вавилонских, иранских, египетских и ряда других восточных теолого-мифологических учений с «евангельским провозвестием», позднее получив оценку унифицирующейся Церкви как «ереси». Гностики персонифицировали абстрактные философские понятия, отождествляя их с мифологическими персонажами, получающими аллегорическое истолкование в духе «тайного апостольского предания», наследниками которого они себя считали. Свои сочинения они называли «апокрифами» – тайными книгами, предназначенными только для «посвященных»,

²⁷⁷ Иванова И.И. Пневматики // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 769.

однако позднее, после их осуждения как «еретиков», этот термин стал обозначать «поддельные и ложные» книги, которые запрещалось не только употреблять в богослужебных целях, но даже читать и хранить дома²⁷⁸.

Гностики рисуют картину мира, противостоящую иудаизму, и некоторые из них пытались отрицать Ветхий Завет при разработке основ христианского вероучения. Для них характерно дуалистическое истолкование мира как борьбы света и тьмы, добра и зла. Злом выступает материя, добрым началом – дух. Они стремились к возвышению духа над плотью, освобождению человека от греховных телесных желаний и вожделений. Высшее, светлое, духовное начало отождествлялось с Христом, который, будучи свидетелем и участником первоначального происхождения мира, становится затем хранителем и спасителем человечества. Противоположное начало называется ими «демиургом» – именно этот бог является творцом телесного мира и именно он отождествляется с иудейским Яхве, подчеркивается национальная узость, злобность и ограниченность этого верховного творца несовершенного мира. Ветхий Завет предлагалось исключить из числа христианских Священных текстов.

Согласно одному из гностиков – Валентину (Valentinus, 100 – 161) – все человечество разделяется на три разновидности. Во-первых, это «плотские» люди – «соматики» (somatikos) – язычники, живущие ради плотских наслаждений и осужденные на гибель. Во-вторых, это «душевные» (psychikos) люди, «психики», большинство иудеев и христиан, вставших на путь раскаяния, диктуемый совестью. Наконец, «духовные» (pneumatikos) люди, «пневматики», собственно «гностики», аристократы Духа, способные к непосредственному общению с Богом и его подлинному познанию. Здесь уже, как полагают некоторые исследователи, отражается стремление к теоретическому обоснованию как отделению христианской общины от иудейской традиции, так и неравенства христиан, выделение клира, группы священнослужителей, присваивающих себе исключительное право на благодать Бога. Уже к концу II в. складывающаяся офи-

²⁷⁸ Канонические евангелия / Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой; Под ред. С.В. Лезова и С.В. Тищенко; Введ. С.В. Лезова. Ст. к евангелиям С.В. Лезова и С.В.Тищенко. М., 1993. С. 12; Книга апокрифов / коммент. П. Берсенева, С. Ершова. СПб., 2007. С. 172.

циальная церковь начала борьбу с гностицизмом и отвергает его. В процессе критики гностиков и ряда иных теолого-философских систем возникла «апологетика» (от греч. *apologetikos* – защищающий, оправдывающий).

§ 7. Патристика. Апологетика. Юстин. «Апостольская преемственность». «Языческая» критика. Тертуллиан, «идентификация с христианством», Троица. «Единосущность». Ориген. Ипостаси. «Подобосущность»

Аллегорический метод Филона оказал большое влияние на формирование христианской *патристики* (от греч. и лат. *pater* – отец), т.е. литературных, философских и богословских трудов «Отцов Церкви», выдающихся богословов, размышления которых о Боге, мире и общине-церкви приняты в качестве нормативного в христианстве. Эти работы составили основное ядро церковного Священного Предания. Патристика носит апологетический характер, она призвана защищать христианство как самую совершенную и истинную религию от других философских и религиозных учений, от имперских властей.

Открытость христианской общины для любого страждущего и в то же время внутренняя противопоставленность языческому миру постепенно породили особое отношение к христианам со стороны «этого мира». Сложному бюрократическому иерархическому аппарату империи противостояли свободные, без фиксированной иерархии, объединения «братьев» и «сестер». Погоне за должностями и богатством были противопоставлены бескорыстие и добровольный отказ от имущества в пользу всей общины, материальная помощь общине. Тем не менее проповедь Иисуса и его приверженцев с самого начала встретила к себе противоречивое отношение. С одной стороны, многие сочувствовали его словам и число его сторонников возрастает настолько, что в V в. христианство становится государственным культом Римской империи (*Imperium Romanum*), а сама империя начинает именоваться «Христианской империей» (*Christianum Imperium*), или «Священной Римской империей» (*Holy Roman Empire*). С другой стороны, этот процесс происходит при полемике и противостоянии со сторонниками господствующих традиционных представлений о сакральном – иудеями, римлянами и греками.

Интеллектуальная элита империи, представителем которой был Марк Туллий Цицерон (Cicero, 106 – 43 гг. до н.э.), еще до возникновения христианства, вслед за Платоном проводила деление «верований» на «религии» (полезные) и «суеверия» (вредные) для государства²⁷⁹. В этом контексте проповедь христиан называют «развратными», «уродливыми» суевериями, «бабьими сказками»²⁸⁰. Многие иудеи, хранившие верность традициям, осуждали Иисуса как лжеучителя и еретика, чиновники римской империи в течение двух столетий относили это новое исповедание к «суевериям», отождествляя его с «иудейской сектой», учение которой чревато социальными беспорядками, а интеллектуальная элита, философствовавшая на греческом, издевательски высмеивала новое учение. Плурализм, синкретизм и эклектизм различных верований (возможно даже индуизма и буддизма²⁸¹) в условиях широкого эллинистическо-римского культурного взаимодействия столкнулись с радикально необычным пониманием сакрального в христианстве.

В христианской среде отношение к античной мудрости было разным. Оно было положительным у Юстина (Иустин, Justin, Justinus, 100 – 165), который сознательно стал христианином, обращавшись в поисках истины к философским учениям стоиков и неоплатоников, основав в Риме христианскую школу, и одним из первых сформировав отношение к античной философии как подготовительной ступени для восприятия христианства, так как Сократ, Платон, Аристотель и другие видные философы были провозвестниками божественной истины (Логоса), действующей в язычестве, иудействе и христианстве. Он был убежден в высоком достоинстве человеческого разума и в его способности находить истину: «Ничего не может быть лучше, чем доказать, что разум господствует над всем и что человек, руководствующийся им, может правильно оценивать стремления других и указывать им путь к счастью ... до тех пор, пока правители и народы не будут философствовать, государство не будет благоденствовать». Вместе с тем он отмечает,

²⁷⁹ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 27, 61, 297.

²⁸⁰ Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 175, 177 и др.

²⁸¹ Соловьев В.С. Гностицизм // Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. М., 1995. Т. 1. С.416.

что языческая философия не универсальна, но элитарна, тогда как христианская мудрость открыта всем. Форма изложения философии трудна и изощрена, христианство же просто и понятно всем. Философские школы высказывают взаимно противоположные мнения по различным вопросам, однако подлинная истина и мудрость едины и это мудрость христианская, опирающаяся на Откровение. За свои проповеди был осужден на смерть в Риме.

Его ученик Татиан (Tatianos), ставший после Юстина руководителем христианской школы в Риме, уже неприязненно относится к «эллинской мудрости». Он был автором упоминавшегося выше «Диатессарона» и апологетического произведения «Речь против эллинов» (*Oratio ad Graecos*), где он превозносил христианство и противопоставлял его философии греков. Он доказывал, что все важнейшие научные и культурные достижения высокомерные греки заимствовали у вавилонян, египтян и других «варварских» народов, а самые глубокие идеи их философии заимствованы из Библии. Собственный вклад греков составляет лишь множество ошибок, искаживших восточную мудрость.

Примером античной оппозиции христианам является известный греческий трактат Цельса (Celsus, Celsus, II в.) «Истинное слово» (*Alethes Logos*, 176 г.), дошедший до нас только в виде незначительных фрагментов благодаря критике Оригена. Цельс пишет об опасности, которую представляет собой христианство для общества, собрав все насмешки и все, что в то время говорили критического о новой религии, обвиняя ее адептов в нравственной и интеллектуальной деградации. Он полагает, что все истинное в христианстве заимствовано из античной философии, тогда как основные положения христианства больше похожи на примитивные народно-мифологические верования, существующие по формуле «не испытывай, а веруй»: «Откуда этот труп оказался бессмертным? Какой бог, или демон, или человек, предвидя вперед, что с ним приключится такая беда, не постарался бы, если он имел возможность, уклониться, а не подвергнуться тому, что он знал заранее?». Далее, отмечает Цельс, «если он сам так решил, если принял казнь, повинувшись отцу, то очевидно, что все совершившееся с ним, как с богом, по его воле и мысли не должно было быть для него болезненным и тягостным. ... Чего же он зовет на помощь, жалуется и молит об избавлении

от страха смерти, говоря: «Отец, если можно, да минет меня чаша сия». То, что у других народов считается сказкой – воскресение мертвых, – здесь считается «прилично и правдоподобно», в том числе «и то, что при жизни он не сумел постоять за себя, а будучи трупом, он восстал ...».

Аристократизму античной мудрости, свойственной образованным людям (*Humanitas*, собственно «людям», носителям «человечности», по Цицерону), Цельс противопоставляет беззастенчивость «грубых мужланов», которые «в присутствии старших и более разумных господ не смеют рта раскрыть; но, когда им удастся заполучить к себе детей и каких-либо глупых женщин, они им рассказывают диковинные вещи, что не надо оказывать почтение отцу и учителям, а слушаться только их самих; те, мол, глупости болтают, у них мысль парализована, они, в сущности, не знают и не умеют делать ничего прекрасного, находясь в плену пустых предрассудков; зато только они сами знают, как надо жить; если дети их послушаются, они будут счастливы и дому явится счастье». Абсурдной видится ему сама идея мессии, ибо «в чем смысл этого сошествия бога? Надо полагать, чтобы узнать, что делается у людей ... Он, следовательно, не всеведущ. (Или) он все знает, но не исправляет и не может своей божественной силой исправить, не послав для этого кого-то во плоти». Аргументу христиан, которые высказываются так: «Вот я, став у статуи Зевса или Аполлона или какого угодно бога, богохульствую и бью (статую) и никто меня не наказывает», Цельс противопоставляет то, что «и твоего демона всякий не только ругает, но и изгоняет со всей земли и моря, а тебя, посвятившего себя ему, как болван, заковывает, уводит и вешает, а твой демон, или, как ты его называешь, сын божий, нисколько за себя не заступает».

Цельс выразил умонастроение античного мирозерцания, характеризующегося космологизмом, убеждением, что мир как целое, как космос существует вечно, части же постоянно обновляются. Такому натуралистическому, биоморфному истолкованию противопоставляется христианское, полагающее мир человеческим в самой его основе, личностным, хотя характер этой человечности был далек от очевидности. Очевидность эта проистекала не из созерцания внешнего мира, а из надежд и переживаний человека, борьбы в нем

разнородных сил, стремления самоусовершенствоваться самому и усовершенствовать мир, уйти от мотивации «логики страха» к мотивации «логики любви», обосновав эту последнюю логику онтологически, сконструировав соответствующую ей картину мира и модель бытия.

Особенно красноречиво выражал идею о несовместимости христианства и античной философии Квинт Тертуллиан (Tertullianus Quintus Septimus Florens, 160 – 220), ставший первым западным христианским мыслителем, писавшим на латыни, в противовес греческому «языку античной мудрости» как языку бесплодных споров. Сам он, однако, интересен для религиоведов и тем, что согласно современным изданиям, «отошел от христианства» и «уклонился» в начале 200-х годов в монтанизм, учение сторонников Монтана. Религиоведческий интерес к этому факту продиктован тем, что, собственно, в это время возникает проблема, как именовать Тертуллиана, как и многих других, – «христианином» или «еретиком-раскольником-сектантом-монтанистом», как вообще следует понимать «христианскую идентичность» или «идентификацию с христианством», каковы критерии такого понимания, поскольку сами носители тех или иных, в том числе и «монтанистских» или «гностических», убеждений искренне считали себя «христианами», таковыми их признавали и современники, и христиане последующих лет, веков и даже эпох, однако, более поздние события могли порождать и их оценку как «еретических», «сектантских» и т.п.

Э.Л. Радлов, как и многие другие авторы, пишет о Тертуллиане как о «знаменитом богослове», который «принял христианство», затем «уклонился от католичества и впал в монтанизм»²⁸². Другие отмечают, что он обратился «в христианство», затем «уклонился от православия и ... впал в монтанизм»²⁸³, а третьи, что он принял христианство, затем перешел в монтанизм, став «искренним врагом православия»²⁸⁴. Такая путаница в оценках определяется тем, что первые века существования христианства были временем, когда «христианская идентичность» и «идентификация с христианством»

²⁸² Радлов Э.Л. Биография Тертуллиана // <http://www.biogr.ru>; Католическая энциклопедия. Т. 3. М., 2002. С. 579.

²⁸³ Тертуллиан // <http://christianity.shu.ru>.

²⁸⁴ Тертуллиан // <http://kds.eparhia.ru>.

еще только утверждались как новая и самоопределяющаяся реальность. Первые последователи Иисуса не называли себя «христианами», но «наиболее верными из иудеев»²⁸⁵. Самоназвание «христиане» появляется только во II в., как и термины «кат(ф)оличество» и «православие».

Удивительно, но многие «светские» словари, изданные в «атеистическом СССР», трактовали монтанизм в терминах дореволюционной «церковно-полицейской» лексики как «секту»²⁸⁶. Более корректен «Атеистический словарь», трактующий его «раннехристианское движение»²⁸⁷. Наиболее содержательны и информативны богословские статьи в энциклопедии Ф.А. Брокгауза и И.А. Эфрона и в «Католической энциклопедии», первая из которых подробно описывает сложность и противоречивость отношения самой Церкви к этим идеям²⁸⁸, а вторая трактует как «гетеродоксальное движение в ранней Церкви», показывая и те особенности, которые отличают его от «подлинного христианства» как следования учению Церкви²⁸⁹.

И.Д. Андреев рассматривает монтанизм «как мистическое движение» в широком контексте духовной жизни империи, соотношение основных тенденций в раннехристианском сообществе II в., где «блекнет энтузиазм апостольского века» и стало много людей «будничного настроения», «люди перестают гореть трепетом ожидания пришествия Христа и начинают устраиваться здесь надолго»²⁹⁰. В этих условиях «церковь ... производит работу образования канона, который во время борьбы являлся масштабом, определявшим, что нужно было считать христианством, ... заводится монархический епископат, образуется род духовной диктатуры»²⁹¹. О присутствии

²⁸⁵ Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Ефрата. М., 1987. С.13.

²⁸⁶ Христианство: Словарь. М., 1994. С. 291; БСЭ: В 30 т. Т. 16. С. 545 и др.

²⁸⁷ Атеистический словарь / А.И. Абдусамедов и др.; Под общ. ред. М.П. Новикова. М., 1983. С. 308.

²⁸⁸ Андреев И.Д. Монтанизм // Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 176 – 177; Брокгауз Ф.А., Эфрон И.А. Энциклопедический словарь. В 30 т. М., 2006. Т. 17. С. 323.

²⁸⁹ Католическая энциклопедия: В 3 т. М., 2002. Т. 3. С. 579.

²⁹⁰ Андреев И.Д. Монтанизм // Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 176.

²⁹¹ Там же.

двух элементов (экстатическо-пророческого и гражданственно-епископского) в раннем христианстве пишет и Ф.Ф. Зелинский²⁹². Смерть или гибель апостолов, непосредственных свидетелей проповеди Иисуса, привела к формированию «апостольской преемственности», особой традиции понимания собственно христианской идентичности и церкви, сообщества единоверцев. Возникла психологически новая ситуация: «религиозно малосильные элементы», «инертная середина», «безличная середина» стали преобладать, а «значительные индивидуальности», «энтузиасты», имевшие «энергию наступления», вынуждены были страдать (деление на «психиков» и «пневматиков»). Монтанизм вначале получил признание у римского епископа, поскольку эсхатологические призывы в то время были распространены: «не были редкостью епископы, которые побуждали свою паству бросать все, раздавать имущество, расторгать браки»²⁹³.

Монтан (Montanus, ум. в 178 г.) был обратившимся в христианство (ок. 156 г.) жрецом Кибелы, фригийской богини плодородия, главное святилище которой позднее (в 202 г.) было перенесено в Рим, куда был доставлен культовый символ богини – черный камень в форме фалла²⁹⁴. Сторонники Монтана верили в его способность к живому духовному общению с Божеством, проявляющееся в индивидуальных «харизмах», пророческом даре, экстатических состояниях и глоссолалиях. Его сторонники признавали Монтана за «Параклета» (Духа-Утешителя), обещанного в Евангелии от Иоанна. Они проповедовали непосредственную близость Второго пришествия, конца света, причем свои города Пепузу и Тимий называли «Новым Иерусалимом», ожидая именно в первом водворения «Небесного Иерусалима», призывали к воздержанию от повторных браков, строгому аскетизму и мученичеству во имя веры. Они считали, что пророчество продолжается, а принявшие Новое Пророчество Монтана-Параклета, как и гностики, считали только себя «духовными христианами», тогда как остальных, остававшихся последователями «Завета Евангелий», – только «душевыми».

²⁹² Зелинский Ф.Ф. Христианство // Христианство: Энцикл. слов.: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 417 – 418.

²⁹³ Андреев И.Д. Монтанизм // Там же. Т. 2. С. 177.

²⁹⁴ Щеглов Г.В. Кибела // Словарь античности. М., 2006. С. 260.

«Католическая энциклопедия» описывает это движение в терминах: «Монтан, которому последователи приписывали дар пророчества», «женщины, выдававшие себя за пророчиц», «претензия на то, что его последователи якобы пророчествуют под непосредственным действием Св. Духа». Позднее, с позиций IV в., епископ и церковный историк Евсевий Кесарийский (Eusebius, 263 – 340), описывал их проповедь так: «Лжепророк находится в мнимом исступлении, с которым связано дерзкое бесстрашие», он «начинает со своевольного бреда, который превращается в невольное безумие».

Сегодня церковные авторы пишут о таких особенностях древних движений, которые и стали позднее получать наименования «ересь», «раскол» или «секта» как: «исступленный фанатизм» (самопревозношение и презрение к окружающим, почитание последним критерием истины своих собственных «откровений», пророчеств и видений) и практика «ложного аскетизма» (отрицания брака, принуждения к девству, мученичеству, изуверству). Им противопоставляются «истинные христиане», «члены Кафолической Церкви», те, которые «почувствовали, что этот дух вовсе не есть объявленный монтанистами Утешитель, но дух тьмы и злобы», причем именно «почувствовали прежде, чем смогли ясно выразить это в словах, почувствовали – и оттолкнулись, отвратились от носителей этого духа, страшных в своей взрывной энергии отрицания и разрушения, неспособных к нормальной церковной жизни, к созиданию христианской личности, христианской семьи, церковной общины»²⁹⁵.

Это движение «как нельзя более соответствовало страстному характеру и строгому образу мыслей»²⁹⁶ Тертуллиана, согласно которому после Христа не нужна никакая любознательность, а после Евангелия не нужно никакого «исследования», считал философов «патриархами еретиков», поскольку они вели к подмене горячей «живой веры» рассудочными абстракциями. Он обязан своей известностью несколькими афористическим формулировкам, ярко и парадоксально выразившим саму суть христианства: «Что общего между философом и христианином? Между учеником Греции и учеником Неба? Между искателем истины и искателем вечной жиз-

²⁹⁵ Иерей Тимофей Сельский. О самосознании раскола // <http://personal.primorye.ru>.

²⁹⁶ Радлов Э.Л. Биография Тертуллиана // <http://www.biogr.ru>.

ни?»; «Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью?» Тертуллиан бросает вызов античной мудрости: «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно». Противоположность знания и веры была выражена в знаменитой формуле, которую ему приписали: «верую, ибо это нелепо (абсурдно)» (*credo quia absurdum est*).

Тем не менее именно Тертуллиан стал одним из первых богословов, кто сформулировал само понятие «троичности», «*trinitas*», «*tres unius substantia*», трактуемого в соответствии с философией стоиков как «единосущие» пневмы (тонкая материя), как божественная субстанция всего мироздания²⁹⁷. Тертуллиан различает категории «субстанции» и «принципа» (начала). Субстанцией он полагает нечто относительно или абсолютно безначальное, вневременное, неизменное и статичное. В относительном смысле и в общепринятых тогда представлениях это могли быть телесные вещества, материя в целом, тогда как в абсолютном для христианина смысле – Бог. От понятия «Бога» он отличает понятие «Господа»: «“Бог” есть имя самой субстанции, то есть божественности (*divinas*), «Господь» же – имя не субстанции, но Божественной силы или власти...»²⁹⁸. Последние привходящи Богу, Бог потому и тогда есть Господь, когда «... появилось то, на что начинает воздействовать Божественная сила ...»²⁹⁹. Категория субстанции выражает сам по себе субъект бытия, деятельности, тогда как категория «начала» (принципа) используется «... для обозначения «начинания», начала действия»³⁰⁰.

Если античный, языческий мир представлял себе субстанцию как некие телесные, материальные или бестелесные, духовные вечные и неизменные начала, то для христианства знакомый человеку

²⁹⁷ Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 38, 40; Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С.13, 15; Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 1. Античность. СПб., 1994. С. 194; Архимандрит Киприан (Керн). Патрология. Париж; М., 1996. С.165.

²⁹⁸ Тертуллиан. Избр. соч. / Пер. с лат.; Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. М., 1994. С. 131.

²⁹⁹ Там же. С. 131.

³⁰⁰ Там же. С. 143.

окружающий мир лишен самостоятельности и, следовательно, субстанциональности, безначальности. Переосмысливая представления своего времени о началах, Тертуллиан пишет: «Если Богу для сотворения мира, как полагает Гермоген, необходима материя, то у Бога есть материя гораздо более достойная и удобная, сведения о которой следует искать не у философов, а у пророков, то есть Его Мудрость Кто не захотел бы скорее признать ее источником и началом всего, истинной материей всех материй: не подверженную тлению, не меняющую своего состояния, не мечущуюся в суете»³⁰¹. Все – и материя, и мудрость, духовность – является творением Бога «из ничего»³⁰². Все естественное является сотворенным, искусственным.

Следствием такого переосмысления становится и понимание природы человека, которая видится не просто совокупностью двух субстанций (души и плоти)³⁰³, представлявшихся античным сознанием в качестве абсолютных первоначал, но творением Бога. Сила Бога способна восстановить, воскресить субстанции человека³⁰⁴. Субстанции могут иметь как «свойства», так и «действия». Если собственно «сущностные свойства» неотъемлемы от объекта, то «действия» относятся им к «привходящим» свойствам, образуя особый род характеристик, к которым Тертуллиан относит «веру и любовь», «небесность» и «вину»³⁰⁵. Эти характеристики выражают стремление выразить понимание самостоятельности и личной ответственности за свои поступки каждого человека, его способности переосмыслить свою жизнь и начать ее на новых духовных основаниях, что и предполагается христианством, тогда как для античного сознания индивид – это только более или менее яркий представитель универсального безличного рода, вечного воспроизведения одних и тех же свойств.

«Субстанция» теряет свою изначальность, превращаясь в «функцию», проявление Божественной силы. Личность способна изменять свою субстанцию, воскреснуть с помощью всемогущества

³⁰¹ Тертуллиан. Избр. соч. / Пер. с лат.; Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. М., 1994. С. 142.

³⁰² Там же. С. 144.

³⁰³ Там же. С. 199, 216, 217.

³⁰⁴ Там же. С. 222, 233 – 234, 241 – 242.

³⁰⁵ Там же. С. 223, 234, 235.

Бога. Категории неизменных субстратных оснований, которым личность должна с неизбежностью подчиниться, сменяются на оптимистичный язык динамично определяемого волей Бога и человека отношения мирского и божественного.

Переосмыслению подвергается и представление о Боге. Тринитарные лица Тертуллиан впервые называет «*personae*» (личность). Слово «*personae*» изначально относилось к древнему театру, где обозначало маску и действующего под маской персонажа спектакля, позднее переосмыслившись в философии стоицизма как «социальная роль индивида» и во II в. н.э. превратившись в юридический термин, обозначающий индивида как гражданина, носителя определенных прав и обязанностей, в противопоставление вещи (*res*)³⁰⁶. Отношения «персон» иерархичны: «Бог-Творец сначала существует один, содержа в себе потенциально Логос как свое мышление и Св. Дух как свою благодать», затем «Бог персонализирует Логос» и, «желая спасти человечество, он персонализирует также и Дух»³⁰⁷.

С точки зрения Л.П. Карсавина, единство трех Лиц было здесь представлено очень «грубо» и «телесно» – «сам Тертуллиан прямо-таки и мыслил Бога как разделяющееся на три части (*portiones*) тело»³⁰⁸. Бытие Бога виделось здесь излишне материальным, или «биоморфным», ибо «называть кого-либо единосущным ... значит указывать на то, что происходит от другого или через побег, как растение от корня, или через истечение, как дети от отцов, или через отделение, как два или три золотых сосуда»³⁰⁹. Неудовлетворительным виделся и термин «*persona*», поскольку ассоциировался с чем-то «внешним», с «маской», с изменчивым, с несущностным³¹⁰.

Тертуллиан подводит итог двум векам существования христианства: «Мы явились недавно, но уже успели все наполнить: города ваши, острова, укрепленные места, ваши общины, ваши собрания, даже самые лагеря ваши, ваши трибуны, ваши декурии, сенат, форум; но оставили вам только храмы ваши. ... Евангелие прогреме-

³⁰⁶ Зайцев Е., Горелов А. Личность // Католическая энциклопедия: В 3 т. М., 2002. Т. 2. С. 1724.

³⁰⁷ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 122.

³⁰⁸ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 88; Флоровский Г.В. Указ. соч. С. 15.

³⁰⁹ Флоровский Г.В. Указ. соч. С. 15.

³¹⁰ Там же. С. 79 – 80.

ло в целом мире. Персы, мидяне, жители Месопотамии, армяне, фригийцы, жители Капподокии, Понта, Азии, Памфилии, египтяне, африканцы, римляне, гетулы, мавры, испанцы, галлы, бретонцы, сарматы, даки, германцы, скифы и много других народов приняли Евангелие, Царство Иисуса Христа всемирно, Христос царствует над всеми народами». Он обвинил «кафолических» христиан («психиков») в потакании слабостям и порокам, отстаивал крайний аскетизм и сплотил вокруг себя «секту тертуллианистов», просуществовавшую некоторое время и после его смерти.

На Востоке младший современник Тертуллиана Ориген (Origenes, 185 – 254) попытался систематизировать христианское вероучение с неоплатонических позиций, полагая Бога «бестелесным», отрицая тертуллиановский «пневматический материализм» как «слишком грубый», и не употреблял термин «единосущие» за его «телесные ассоциации». Бог является неизменным и единым творцом и вседержителем тварного, к «созданиям» которого относился и Иисус, «Логос»³¹¹. Незримая и «необнаруживаемая» мощь («*vertus*») Бога сама по себе, как «огонь» и «свет огня», существует либо в «ипостаси» («*en hypostasi*»), в «сущности» Отца, либо, отделившись, сама становится особой «сущностью», «ипостасью», как Сын и Святой Дух³¹².

Споры в то время велись о соотношении Христа и Духа Святого с Богом Ветхого Завета и Единым неоплатоников, а традиции «христиан» – с традициями «иудеев» и «эллинов». Одни трактовали Бога как аристотелевского бесстрастного Мыслителя, а Христа – простым добродетельным человеком³¹³, тогда как другие стремились обосновать божественность Христа, опасаясь при этом впасть в «двоебожие», просто объявили Сына «Отцом», ибо «в существе Своем – как субстрат или «подлежащее» – Бог неизменен и един»³¹⁴. Бог «казался Сыном» для созерцающих его людей, что было «признанием всего человеческого за случайную, преходящую иллюзию»³¹⁵. Христос выступал как «единосущий», «*unis substantiae*»,

³¹¹ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 67.

³¹² Там же. С. 68 – 69.

³¹³ Там же. С. 80.

³¹⁴ Там же. С. 82.

³¹⁵ Там же. С. 83.

или «*homoysious*», Богу Отцу, что отвергалось на Востоке как недостаточно адекватно выражающее тайну единства божественности и человечности³¹⁶.

Данной «субстратной» трактовке сакрального и человеческого противостояли свои «функционалисты» – антиохийские «лукианисты» – представители «положительного и точного, основанного на прямом смысле Писания богословия», полагавшие Бога творящим Логос из «несущего», соединившимся в Христе «с человеческою плотью»³¹⁷. Поэтому они выступали против утверждений о «единосущности», видя в ней «нелепость и нечестие», сводящее Христа к «созданному» или даже «тварному», не «совечному» Богу Отцу, ибо «созданное» не есть свободное и самостоятельное, «сущностное», но «рабское» и подчиненное. «Сущность» как термин, выражающий уникальность, и «сущность» как сходство, единство уникальностей – индивидуальностей требовали своего знакового разъединения³¹⁸.

Логический рационализм наиболее ярко отстаивал александрийский пресвитер Арий (Areios, Arius, 256 – 336), полагавший, что «Логос» рождается или творится не из сущности Отца, но Его волей, как «орудие» создания мира, и не из «материи», как полагали на Западе, но из «несущего», тем самым становясь не «единосущим», но «подобосущим», «*homoioysios*». Он продолжал традиции Оригена и стремился внести элементы логики в учение о Боге-Отце и Боге-Сыне. Поскольку последний порожден Богом-Отцом и только Бог-Отец является извечным существом, Бог-Сын не может быть равен ему во всем. Тем самым Иисус Христос объявлялся не единосущным Богу-Отцу, как настаивала церковь, а лишь подобосущим. Христос, фактически, приближался к миру изменчивых и неопределенных тел и существ сотворенного мира, теряя, как представлялось церковным иерархам, значительную часть своего авторитета, следовательно, и их собственного. Спор шел, как все это интуитивно чувствовали, о самом существовании веры: может или не может «научить и спасти» Иисус Христос³¹⁹. Христос, по Арию, не мог быть

³¹⁶ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 81.

³¹⁷ Там же. С. 84.

³¹⁸ Там же. С. 88.

³¹⁹ Там же. С. 91.

совечным Отцу, иначе был бы нарушен монотеизм, сама Троица выступила как «некий союз или «общество», ... три со-воли, но разобщенных по сущности»³²⁰.

§ 8. Символ веры. Кредо. Символ и знак. Вселенские Соборы. Соборность, эkkлeсиология

Сложность проблемы выявления критериев «истинного сообщества» в христианской традиции уже в первые века привело к необходимости выработки и принятия *Символа веры* (от греч. symbolon – знак, примета), или *кредо* (от лат. *credo* – верую) – краткого свода главных положений (догматов, составляющих основу вероучения), необходимого для того, чтобы вступить в это сообщество, обычно излагаемые в катехизисе (от греч. *katechesis* – наставление, познание), где основы вероучения даются в форме вопросов и ответов. Само выражение возникает после того, как было осознано, что вся полнота истинно христианского самопонимания не может быть так или иначе четко выражена и сформулирована, однако она может быть дана через «примету» или «знак», указывающий на особенность именно христианства в нескольких кратких формулировках. Последние всегда историчны, являются открытыми ответами на особенности соотношения христианства и окружающих его традиций, но в то же время признаются эквивалентом понимания христианства как такового, его скрытых неисчерпаемых форм. Символ нельзя однозначно и окончательно «дешифровать», поскольку за ним не скрывается некая «формула», которую нужно извлечь, что и отличает символ как таковой от «аллегории» и «знака». Последние стремятся к однозначности, тогда как символ принципиально многозначен и полисемантичен (от греч. *semantikos* – обозначающий, он имеет многослойную смысловую структуру), он «зовет к интерпретации», по выражению современного французского философа Поля Рикера (Paul Ricoeur, 1913 – 2005).

Первый из известных *символов веры* (*regula veritatis* – правило истины, *regula fidei* – правило веры) как евангельская формула крещения («во имя Отца, Сына и Святого Духа», Мф. 28:19 – 20; Мк.16:15), получивший название «апостольской веры», был извес-

³²⁰ Флоровский Г.В. Указ. соч. С. 10.

тен в Риме уже в 150 г. Общехристианский («апостольский») символ веры состоит из 12 частей, составленных в IV в. и утвержденных на Вселенских Соборах (Concilium Oecumenicum). Важнейшим признаком этих встреч было «собрание пастырей и учителей церкви ... со всей вселенной» (т.е. Римской империи), они признаются органами высшей власти в церкви, догматические решения которых обладают статусом непогрешимости. Проблема «критериев вселенскости Собора», однако, остается до наших дней спорной³²¹, а некоторые вполне представительные собрания, именовавшиеся «соборами», были позднее оценены и осуждены как «разбойничьи» или «кошунствующие лже-соборы», поскольку последующие Соборы их не признали, а их решения «не были приняты за голос Церкви».

Первым Вселенским Собором считается созванный по инициативе императора Константина (Constantine I, Flavius Valerius Aurelius Constantinus, 272/285 – 337) в 325 г. в городе Никея. Константин покровительствовал христианам, издав еще в 313 г. Миланский эдикт, даровавший христианам свободу вероисповедания, и позднее признав христианство господствующей религией новой столицы империи, перенесенной из Рима в Византий (326), переименованного в Константинополь, город Константина (330), при закладке которого, тем не менее, «был соблюден весь языческий ритуал»³²². Он рассматривал себя как «епископ от внешних», вмешиваясь не только в дела, касающиеся устройства церкви, но и в догматические споры, он «созывает соборы и сам председательствует на них, руководит прениями и определяет решение, несмотря на то, что принял крещение только перед смертью»³²³.

Никейский Собор, рассмотрев «компромиссный вариант» догмата, который мог быть истолкован как в арианском, так и в неарианском смысле, приняв, однако, второй, утверждающий Сына «рожденным из сущности Отца» и «единосущим» Ему, выражая имманентность и онтологичность рождения как «состояния», а не «акта»³²⁴. Никейская формула обрела следующий вид: «Веруем во

³²¹ Православная энциклопедия: В 30 т. М., 2003. Т. 9. С. 567.

³²² Зелинский Ф.Ф. Христианство // Христианство: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 430.

³²³ Лопарев Х.М. Константин Великий // Христианство: В 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 812.

³²⁴ Карсавин Л.П. Указ. соч. 1994. С. 92 – 93; Фроловский Г.В. Указ. соч. С. 17.

единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого, и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божьего, рожденного от Отца, едиnorodного, то есть от сущности Отца, Бога от Бога...»³²⁵.

Поручил Константин Евсевию Кесарийскому определить «канонический состав книг Священного Писания», поскольку христианское сообщество должно было самоопределиться в вопросе о подлинности учения Иисуса как едином апостольско-епископском «иерархическом» предании, отличающемся от «ложных». Возникает проблема различения «пророческого / лжепророческого» (канонического / еретического).

В конце века Иероним переводит Библию на латинский язык; на Лаодикийском соборе после смерти Константина было принято решение разослать по всем церквам списки канонических книг, но только в 419 г. на Соборе в Карфагене будет окончательно утвержден список книг Нового Завета. *Канон* (от греч. *kanon* – мера, правило, установление) называют возникшее в древней Греции понятие о норме, правиле ведения профессиональной деятельности медиков, юристов и т.п. В широком смысле канонами называются все церковные установления Вселенских соборов, относящиеся к вероучению, устройству церковной жизни, творениям отдельных Отцов церкви или признанным списком книг Библии. В узком смысле этим словом именуют особую группу богослужебных песнопений.

Дискуссии по тринитарной проблематике продолжались и позднее в атмосфере острых столкновений и политических интриг в течение последующих десятилетий до Второго Вселенского Собора в Константинополе (381). Иларий (Гиларий) из Пуатье категорически обновляет бытовавшие на Западе трактовки учения о Троице, подготовив почву для классических работ Августина³²⁶. Он вводит термин «*consubstantialis*», родовой общности, природы (*physis* – *natura*) как единой телесной основы всего существующего, порождающей отдельные формы как «экземпляры», пространственные обособления однородного, подобно тому как «огонь, переданный от одного факел-

³²⁵ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 93.

³²⁶ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 164 – 165.

ла к другим», хоть и является «новым», но в то же время есть «лишь обособленный старый; до своего обособления он также существует, но существует в тождестве со старым огнем»³²⁷.

«Природа» для Илария то же, что и «сущность», «род», «субстанция», выражающие в разных терминах «лишь различные аспекты самобытности вещи: термин «сущность» (*essentia*) выражает стабильность бытия (от *esse*); «субстанция» (*substantia*) – самодостаточность этого бытия (*subsistit in esse*); «род, или природа» (*genus sive natura*) – своеобразие этого бытия. Внутренние силы составляют «мощь» (*potestas*) вещи, выражающейся в «действии» (*operatio*)³²⁸. Триада неоплатоников «*ousia – dynamis – energeia*» латинизируется как «*substantia – potestas – operatio*», однако латинская традиция не придала значения различию между понятиями «*ousia – essentia*» и «*hypostasis – substantia*». Арианское «подобие» сущностей он критикует за то, что само такое утверждение требует признания их однородными, ибо подобие разнородного возможно только для феноменов.

Проблема единства христиан выражается иногда русским словом «соборность», которое появляется как неологизм в XIX в., возникший в ходе полемики славянофилов с русскими католиками по поводу перевода древнего греческого слова «*katholikos*» (всеобщий, вселенский, универсальный), подчеркивая «соборный» характер принятия важнейших решений в истинной церкви (в раннехристианской *ekklesia* и в Православии как части Вселенской церкви). Принцип «соборности» славянофилы противопоставляли католическому принципу о «примате папы», который ставил папу выше соборов. Такая ситуация окончательно сложилась в XIX в., когда I Ватиканский Собор (1869 – 1870) провозгласил догмат о непогрешимости папы.

Эти разногласия являются только небольшим фрагментом сложнейшей общей проблемы осмысления единства в многообразии локальных сообществ последователей Христа и их объединений (церквей). Учение о церкви получило название «*эклезиология*», однако такие представления различны в разных христианских, философских и юридических сообществах. Хрис-

³²⁷ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 166.

³²⁸ Там же. С. 166 – 167.

тианское сообщество унифицируется как Церковь: единая, святая, католическая (вселенская, «соборная») апостольская традиция, преемственность, общность³²⁹.

В первые века общим термином, обозначающим церковь как целое было слово «кат(ф)олический». В этой связи обратим внимание на то, что сегодня термину «церковь», «католическая церковь» в «Оксфордском словаре мировых религий» придается четыре значения: «1. Вселенская церковь, в отличие от локальных сообществ; 2. Великое сообщество христиан, имеющих единство взглядов, в отличие от ересей или расколов; 3. Церкви, институты и доктрины апостольской традиции, в противопоставление протестантам, признающим только Библию; 4. Синоним Римского католичества (Roman Catholic Church), единства церквей, возглавляемых папой римским»³³⁰. В некоторых наших изданиях утверждается, что «Римо-католическое вероисповедание возникло в результате отделения Римского епископа, называемого папой, от Вселенской Церкви. Оно окончательно оформилось как вероучение и церковная организация после раскола в 1054 году»³³¹.

Здесь акцентируется внимание на «отделении Римского епископа», тогда как еще отмеченный ранее постсоветский словарь «Католицизм» (1991), в контрасте с этим, отмечал, что разделение 1054 г. трактуется католиками как «“отпадение” восточных христиан от истинной церкви»³³², причиной чего были «папистские претензии Константинополя» на титул «Вселенского патриарха», получившие в западной историографии название «Фотиевой схизмы», в результате которой само имя патриарха стало на долгое время нарицательным на Западе в отношении Восточных Православных Церквей как «Фотиевских Церквей», или «раскольничьих Восточных Церквей»³³³. Католическая позиция обстоятельно представлена сегодня на общедоступных русскоязычных католических сайтах в Интернете.

³²⁹ Горчаков М.И. Церковь // Христианство: Энцикл. сл.: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 218.

³³⁰ Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000. P. 117, 490 – 491.

³³¹ Католицизм // <http://www.rustrana.ru>.

³³² Рашкова Р.Т. Место и роль католицизма в истории европейской цивилизации // Католицизм: Словарь атеиста / Под общ. ред. Л.Н. Великовича. М., 1991. С. 7.

³³³ Раскол // <http://promo.ntv.ru/programs/specials/gordon/index>.

Общей особенностью всех отмеченных трех типов определений является попытка вскрыть подлинную природу Римско-католической церкви, при этом стандартным для дореволюционных, советских и даже постсоветских изданий является преимущественное акцентирование внимания только на событиях 1054 г., что фактически возводит противостояние Рима с Константинополем в сущностную особенность первого, тогда как, по признанию самих католиков, подлинное противостояние в значительной степени сформировалось в XVIII в., когда оформился католический эксклюзивизм³³⁴. Фактически оно исчерпало себя в 1965 г. после официального снятия анафем, но историки значительно раньше начали отказываться от словосочетания «Великая схизма 1054 году»³³⁵. События 1204 г. также далеко не однозначны³³⁶, хотя, во время посещения Греции в 2001 г., Иоанн Павел II отметил, что будет молить Бога простить «грехи совершенные и не совершенные» католиками по отношению к православным христианам, включая «резню во время крестовых походов и ограбление Константинополя 13 апреля 1204 года». В ответ на это 14 апреля 2004 г. в своем обращении к верующим по случаю 800-летия захвата Царьграда крестоносцами и недавних пасхальных праздников Вселенский Патриарх Варфоломей заявил, что официально принимает извинения, так как «дух пасхального примирения ведет нас в направлении примирения наших церквей»³³⁷.

Принципиальной методологической слабостью таких определений является то, что события последующих существенных трансформаций западного христианства (таких, как раскол с протестантами на Тридентском Соборе (1545 – 1563) или II Ватиканский Собор (1962 – 1965), на котором Папа Римский Иоанн XXIII «...имел мужество решительно и бесповоротно порвать с многовековой традицией деления людей на «наших» и «не наших», с одной стороны – правоверных католиков, с другой – всех остальных, назы-

³³⁴ Юдин А. Введение // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: Хрестоматия / Сост. А. Юдин. М., 2001. С. 67 – 68.

³³⁵ Чичуров И.С. Бек // Православная энциклопедия: В 30 т. М., 2002. Т. 4. С. 461.

³³⁶ Смирнов М. Не хлебом единым... . Спор об опресноках – главная причина разделения между греками и латинянами // <http://www.religare.ru>.

³³⁷ Патриарх Варфоломей принял извинение Папы Римского // <http://www.maranatha.org.ua>.

вавшихся если не еретиками, то уж, во всяком случае, «лишенными благодати»³³⁸), практически выпадали из перечня существенных признаков католичества, отбрасываясь по конфессиональным или идеологическим соображениям.

Дореволюционные источники общую природу католичества усматривали в христианском единстве первоначальной церкви и возникших догматических расхождениях, тогда как в советское время основное внимание уделялось уже сугубо идеологическим аргументам. В любом случае, как правило, в большей или меньшей степени совершенно игнорировалось и продолжает игнорироваться самопонимание католиками собственной религиозной идентичности, она в целом трактовалась, в лучшем случае, как относительно нейтральное «другое», «иное», но гораздо чаще именно как нечто «чуждое» нам и, нередко, даже «враждебное», и это при том, что гражданами царской России были миллионы поляков, а СССР – жители прибалтийских республик и Западной Украины, исповадавшие католичество.

Отмеченные выше противоречия и конфессионально-идеологическая пристрастность многих определений ставят современную науку перед вопросом о «светскости», или «неконфессиональности», научности отношения к тому или иному религиозному объединению, в том числе и к католичеству, что вольно или невольно проявляется уже начиная с выбора самого термина. Так, авторы учебного пособия «Религиоведение» (научный редактор д.ф.н., проф. А.В. Солдатов) справедливо отмечают, что термины, заканчивающиеся на «-изм», вызывают ассоциацию определяемого понятия со сферой «идеологии» (экуменизм, марксизм, секуляризм и т.п.)³³⁹. Идеология в католичестве играет хоть и важную, но не определяющую роль (сведение религии к идеологии было характерно для марксизма³⁴⁰), она не является сущностной чертой католичества именно как религиозного движения, в связи с чем понятно, что и сами католики

³³⁸ Красиков А. Папа мира // Новая газета (Приложение «Религия»). 2006. № 15. С. 5.

³³⁹ Религиоведение: Учеб. пособие / Науч. ред. А.В. Солдатов. СПб., 2003. С. 323.

³⁴⁰ Келле В.Ж. Идеология // Большая советская энциклопедия: В 30 т. М., 1974. Т. 10. С. 39.

предпочитают термин «католичество», по аналогии с «православием» (в отличие от «византизма») и «протестантством» (в отличие от «протестантизма»)³⁴¹.

Следующим этапом анализа выступает уже само социально-историческое явление, которое обозначается термином «католичество». Здесь приходится сталкиваться со смешением в рамках данного термина совершенно различных значений. Прежде всего, очевидно, что необходимо учесть те значения, которые придаются этому термину самими католиками. В этом случае, однако, мы сталкиваемся с фундаментальным противостоянием в современной культуре (в том числе и католической) двух позиций: теолого-эксклюзивистской и либеральной, светской (мирской, секулярной).

Разные значения термина «католичество» тоже выражают формы (этапы) исторического возникновения наиболее многочисленного и могущественного современного христианского сообщества: от объединившихся вокруг Рима первоначальных локальных общин (1), к церковному единству догматического характера (противопоставленному ересям и расколам, в том числе и с Константинополем) (2), к апостольской преемственности, противостоящей расколу с протестантскими сообществами (3), и, наконец, к современному единству поместных церквей многообразных культурных традиций (в т.ч. православных «греко-католиков»), признающих верховенство римского папы (4).

Такое определение будет, однако, не вполне корректно, так как, например, так называемые «старокатолики» с внешней, светской, культурологической позиции больше сходны с «римскими католиками», чем с «униатами» или иными христианскими сообществами, и поэтому подпадают под категорию «католичество», но менее, поскольку они не признают верховенство римского папы, то не могут считаться «католиками» РКЦ³⁴². Сам факт существования униатов, отличающихся от «латинян» своей православной традицией, делает принятые у нас «православно-центричные» определения католичества логически спорными, ибо общины этой традиции включены

³⁴¹ Василенко Л.И. Католичество // Краткий религиозно-философский словарь. М., 1998. С. 96.

³⁴² Овсиенко Ф.Г. Старокатолицизм // Религиоведение: Энцикл. слов. М., 2006. С. 112 – 113.

в католичество. Подобно тому как старообрядческое «единоверие» включено в православие РПЦ МП, однако вызывает неприятие большей части староверов, так и униатство является одним из наиболее болезненных и спорных вопросов православно-католических отношений.

Особой проблемой являются различия внутри самой РКЦ между либералами, консерваторами и «светскими гуманистами» (по данным за 2006 г. только 52 % французских католиков верят в Бога³⁴³) в обостряющихся дискуссиях о католической идентичности. Таким образом, социальная реальность того, что именуется термином «католичество», представляет собой сложное, противоречивое и многообразное явление, различные элементы которого могут оспаривать степень, полноту и даже истинность «католичности» друг друга. В православной традиции не менее сложными и острыми являются разногласия РПЦ МП со староверческими объединениями, катакомбниками, западниками, Константинополем и т.п., поэтому термин «Церковь» в современной культуре может иметь, по меньшей мере, два типа значений: светский, объединяя феномены, отрицающие свое единство, и собственно общехристианский (общеконфессиональный) как «мистическое тело Христово».

Последнюю попытку противостоять христианству сделал Юлиан. Он был родственником Констанция, сына Константина I, который при вступлении на престол приказал уничтожить всех своих родственников. Уцелели только два мальчика, двоюродных брата, одним из которых и был Юлиан. С детства он унаследовал ненависть к убийце отца, а затем и брата, вылившуюся у него и в ненависть к христианству, которое исповедовал Констанций. Став в 361 г. императором державы, он попытался противопоставить неоплатонизм христианству. Он не запретил исповедовать христианство, но не разрешил его преподавать в школах, надеясь возрождением древних культов восстановить и старые порядки, былое величие Рима времен Цезаря. Преподаватель должен быть честен, а не двуличен, т.е. христианин не может рассказывать о римских традиционных богах не кривя душой, ибо все античное они считали делами сынов Сатаны. Через два года Юлиан погибает в схватке с персами, не доведя задуманное до конца.

³⁴³ Чуть более половины французских католиков верит в Бога // <http://www.maranatha.org.ua>.

Преемники Юлиана были сторонниками ортодоксального христианства, и собравшиеся в Константинополе на свой II Вселенский Собор епископы в 381 г. подтвердили решения Никейского Собора: «Вера 318 отцов, собравшихся в Никее Вифинской, да не отменяется, но да пребывает господствующей». В конце века император Феодосий издает указы, провозглашающие христианство официальной религией Римской империи (390), запрещающие языческие культы публичные и частные (392), а с 394 г. отменяют Олимпийские игры, как «языческую мерзость», противную духу христианства. Константинопольский Собор выработал формулу троичности Бога, канонизировал «символ веры» и утвердил правила, одним из которых Константинопольскому патриарху предоставлялись преимущественные права после Римского, перед всеми другими епископами.

§ 9. Греческая патристика. Каппадокийцы. Личность.

Уникальность. Родственность без рабства.

**Триадический ритм истины. Кафоличность и ортодоксия.
Восток и Запад. Персона и ипостась**

Понимание единства многоразличного и воплощения единства во многом впервые сформулировало «тринитарное богословие», благодаря которому впервые в истории удалось «обозначить ту поразительную и новую реальность, которую открывает только христианство – реальность личности»³⁴⁴. Впервые эта проблема была сформулирована на востоке империи в IV в. «каппадокийцами» (богословами из Каппадокии) – Афанасием Александрийским, Василием Великим, Григорием Нисским и Григорием Богословом. Их усилиями было положено восточно-христианское грекоязычное понимание Троицы, тогда как западное, латиноязычное, разработали Амвросий Медиоланский, Иероним Стридонский и Аврелий Августин.

Христианство (и это первыми осознали именно каппадокийцы) не является гностической «теософией», но именно «теологией», или «пассивным» (как им казалось) толкованием Библии³⁴⁵. Споры «подобников» и «неподобников», «омийцев» и «аномиев», «омо-

³⁴⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 208, 212.

³⁴⁵ Там же. С. 147, 404.

усиан» и «омиусиан», «изсущников» и «изнесущников» привели к разработке точной богословской терминологии Православия³⁴⁶. Христианство нуждалось в собственном понятийном языке, отличном и от мистичного греческого неоплатонизма, и от прагматичного сенсуализма римского стоицизма, и от рационализма «земной» и «ересегенной» логики сторонников Аристотеля, и от апофатики народной «живой веры», относящей Троицу к непостижимому и неизреченному таинству.

«Тотальная христианская цивилизация» была фактическим интуитивным основанием творчества каппадокийцев³⁴⁷. В.Н. Лосский подчеркивал значимость терминологической революции каппадокийцев, сообщивших терминам философии и словам повседневного языка «способность обозначать ... реальность личности». Он отмечал два аспекта этой революции – статичный и динамичный. Первый состоял в том, как, с одной стороны, обозначать личность «в Боге и человеке, ибо человек – по образу Бога», и в то же время, с другой стороны, обозначать личность «в Троице и возрожденном человечестве, ибо Церковь отражает жизнь Божественную»³⁴⁸.

Монистический «субординационизм» противостоял «троебожию», или представлению о «тварности» Христа с позиций логики. Аполлинарий Лаодикийский решает проблему, исходя из подобия людей, которые и «одно и то же», и в то же время – «различны», причем «единство» людей – это «не единство какого-либо общего материального субстрата и не общее родовое (в логическом смысле) единство»³⁴⁹. Такой подход, однако, возможен только в рамках христианского смыслового «космоса»: «Ведь все мы единосущны с Адамом, хотя он – «Богосозданный», а мы – «человекородны» и хотя мы не исходим от одной общей матери»³⁵⁰. В этом тонком

³⁴⁶ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 93, 94, 96, 98, 100, 101; Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос. М., 1995; Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 12 – 14, 89, 102 и др.

³⁴⁷ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 2. Средневековье. СПб., 1997. С. 41.

³⁴⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 212.

³⁴⁹ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 110.

³⁵⁰ Там же. С.110.

различении фиксируется фундаментальная методологическая идея, актуальная и сегодня, – о необходимости различать языки «генезиса – творения» и «существования – развития». Первый выражает проблематику отношения определяемого феномена с его предшественником, археологию феномена, тогда как второй – существование феномена, его феноменологию и эсхатологию, функционирование и эволюцию.

Натурализм и античный теизм подчиняют «язык существования» и выражаемый им феноменальный мир «языку генетического основания», «материальному субстрату» или «логической правильности». Только в иудаизме и Библии утверждается совершенно новое основание бытия – Живой Личный Бог, невыразимый «языком логики» или «природы, натурализма, генезиса», ибо Он – не логик и не происходит из чего-либо. Понятие «сущности», как основания, обретает новый сакральный абсолютный смысл, где «язык логики» играет подчиненную роль. Вся сложность заключалась в возможности и «тонкости», адекватности, гармоничности выражения библейского содержания языком самой совершенной человеческой – «греческой» – мудрости. Философия здесь могла быть только «средством», но, как и «бриколаж» К. Леви-Строса, тем средством, при котором «обозначаемое» само играет роль «обозначающего» и истина высвечивается только через «триадический ритм»³⁵¹.

Именно указание на различие «языка происхождения» и «языка существования», причем первый поляризуется на «рациональный» и «сверх-рациональный», то есть на язык «человеческой мудрости» и «сверх-человеческой», или на «инструментальный» и «сакрально-молитвенный», и делает позднее возможным различение «объективного» и «субъективного» в самодвижении Абсолютного Духа. Согласно Василию Великому, «ипостась» выступает как «образ» сущности, но не «маска», не «*persona*», ибо она не скрывает, но именно символизирует, выражает «этовость» вещи (лат. *substantia*, *subsistentia*)³⁵². Сущность не есть «нечто четвертое безличное» по отношению к трем ипостасям как Личностям, но особый «род бытия», наряду с «ипостасным бытием». Так утверждаются два «языка», два символических кода описания «неописуемого» – «ипостас-

³⁵¹ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 256.

³⁵² Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 111 – 112.

ный», личностный и «сущностный», философский. Философский язык только описывает нравственное, личностное ипостасное бытие, данное в тексте Библии.

Отношения между «ипостасями» не тождественны отношениям «сущность – ипостась», последние вообще предполагают «внешнего наблюдателя» за Троицей, что невозможно. В этой связи проблема «исхода» Духа Святого «и от Сына», или *«filioque»*, ставшая догматическим основанием разрыва Востока с Западом в XI в., с восточной точки зрения видится «смещением исхождения от «ипостаси» (единосущия) с исхождением от «усии», что нелепо...»³⁵³. Православию принято, что Дух Святой «не единородно от Него существует и является чрез Его сына: «исходит» от Отца, но «сияет», является, живет, действует через Сына»³⁵⁴. Троица выступает и как диалог трех ипостасей, как их «сращенное общение», «круговращение Троической жизни», как подобие «радуги», ибо «в ней один и тот же свет и непрерывен в самом себе и многоцветен»³⁵⁵.

Григорий Назианзин (Богослов) «отклоняет ... толкование Внутрибожественного бытия как некоего безличного движения», что было характерно для неоплатоников, «для него Троичность есть выражение Божественной Любви: Бог есть любовь и Троиединство есть совершенное выражение «единомыслия и внутреннего мира»³⁵⁶. Григорий Нисский подчеркивает цельность и самодостаточность Божественной Жизни, ибо «Бог сам в Себе имеет движение жизни, или, точнее сказать, есть Жизнь», вечность которой «может быть выражена символом круга», поскольку и «окружность нигде не начинается, в ней нет первой и нет последней точки, она совершенно однородна, заключена в самой себе»³⁵⁷.

Таким образом, Троичное богословие стало основой христианской антропологии и «принесло с собой абсолютное утверждение личности», ибо именно «личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно»³⁵⁸. Личность как уникальность и неповторимость

³⁵³ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 117.

³⁵⁴ Там же. С.117.

³⁵⁵ Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 84.

³⁵⁶ Там же. С.109.

³⁵⁷ Там же. С.144.

³⁵⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 215.

выступила оппозицией «натурализму» и «безличности» всех прежних – «типологических» – систем представлений о мире и человеке, религиозных и светских (софистических, гедонистических, прагматических). Роль христианства в утверждении понимания личности как таковой признается и светскими исследователями³⁵⁹.

Бог Отец и Христос не «феномены», не «маски», «*personae*» или «виды», «*species*», одной природы или «сущности», «*substantio*», как это было выражено в западном варианте Никейского Символа веры. Требовалось терминологически выразить небывалое до сих пор, не «родо-видовое» понимание отношения Отца и Сына, устранить «субординационизм», логически поставить уникальность на один уровень с универсальностью, легитимизировать «личность» как таковую.

С глубокой древности уникальный индивид идентифицировал себя с «родом», «мифом» и «культом», с Традицией, приобщение к которой было тем единственным, что давало шансы на выживание в мире природы (сакрального). Уникальное получало смысл в сакральном, традиционном. Христианство тем самым выходило на совершенно новый уровень «расколдовывания» и деантропоморфизации мира, отказываясь от античных философских понятий и библейской мистичной антропоморфности как «слишком человеческих» и буквальных.

Христианство провозгласило себя спасением для всех, а не элитарной философией для экстатичных «одиноких», что поставило совершенно новые методологические проблемы перед теми, кто начинал разрабатывать его «сакральную идеологию», собственную философскую теологию и практическую нравственную «простоту» утверждающейся «общности во Христе». Уровень простой «этичности любви», связанной с житейским здравым смыслом или подвижническим аскетичным монашеством, становился недостаточным для нового статуса, который Церковь обрела в IV в., превратившись из гонимой в торжествующую.

Тринитарные споры были не только спорами по поводу природы Христа, в них можно усмотреть и разработку методологии того, как вообще можно выразить «уникальность» в «родственности» подлинно, этично, то есть без «подчинения», «рабства» первого в

³⁵⁹ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С.113.

рамках второго. Христос – не «вид» в роду «божественное». Сами понятия здесь, на предельно общем уровне анализа выступают не просто инертными и взаимозаменяемыми орудиями познания, но активными, уникальнейшими и тончайшими формами интерпретации бытия сакрального, смысловые особенности которых приобретают в этом свете определяющее значение. Собственно и само понятие «светскости», «секулярного (*saeculum*) мира» возникает у Тертуллиана, противопоставившего Церковь государству язычников, развитое затем Августином в учении о двух «государствах» – «*civitas terrestris*» (град земной) и «*civitas coelestis*» (град небесный)³⁶⁰. «Светскость» здесь видится «внецерковностью» и «внехристианством».

В целом, конечно, можно только согласиться со словами В.Н. Лосского, что «только методически «деконцептуализируемая» отрицанием мысль может говорить о тайне личности, ибо этот ни к какой природе не сводимый «остаток» не может быть определен, но лишь показан. Личное можно «уловить» только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов»³⁶¹.

Такое миропонимание ведет к необходимости различения и противопоставления категорий «субстанции» и «субстрата». Субстрат выступает первой формой постижения субстанции, включающей в себя, помимо собственно статичных, устойчивых характеристик феномена, еще и имманентную самодеятельность, динамизм, деятельное начало функционирования. Б.Т. Григорьян пишет, что «невозможно, определив некий конкретный субстрат, носитель человеческой природы, избежать эссенциалистской трактовки человека, ибо сущность его в таком случае, как и в спекулятивных философских построениях прошлого, окажется преднайденной, заранее данной в этом субстрате, независимо от того, какого рода этот субстрат – биологического или духовного»³⁶².

³⁶⁰ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 123 – 124, 333, 403.

³⁶¹ Там же. С. 215.

³⁶² Григорьян Б.Т. Человек. Его положение и призвание в современном мире. М., 1986. С. 107.

Уникальная универсальность смыслового космоса, созданного Троичным богословием, делает возможной последовательную критику и профанирование всех «субстратных» и «функциональных» интерпретаций личностного бытия. «Критика» становится как диалог о «подлинном». Эта критика была не столько «доказывающая», управляющая личностью извне, сколько «показывающая», «символическая», привлекающая личность как свободное и самоопределяющееся существо, причем здесь мы имеем «толкование символа как совета или советника, что связано не столько с идеей родо-видового подчинения, сколько взаимопонимающей речи»³⁶³. Собственно критика являлась и комментарием, этическим осмыслением любых текстов и, прежде всего, текста Библии, выступая как «речевая встреча смыслов Божественного откровения и человеческого постижения», как «диалог», внутренняя «двуосмысленность», направленная на сакральное и мирское»³⁶⁴.

Тринитарная теология имеет неоценимое значение как образец методологического подхода, чрезвычайно актуального и для современной науки. К. Леви-Стросс обратил внимание на методологические трудности, которые появляются при использовании сравнительного метода, ибо часто намеченные для сравнения данные оказываются либо слишком разнородными и несопоставимыми, либо «столь близкими в географическом и историческом отношениях, что постоянно возникают сомнения в том, имеем ли мы дело с одним лишь поверхностно видоизменяющимся явлением или с несколькими».

Данное родство предполагает «наличие общего субстрата» или «структурное сходство», объясняемое либо через общность происхождения, либо через случайное сходство структурных принципов, управляющих повсюду социальной организацией и религиозными верованиями³⁶⁵. Анализируя распространенную концепцию «дуальных организаций», К. Леви-Стросс отмечает, что она очень абстрактна, ибо отвлекается от множества аномалий, противоречащих ей, и делает вывод о необходимости «отказаться от нее и рассматривать мнимые фор-

³⁶³ Неретина С.С. Абельяр и особенности средневекового философствования // Абельяр П. Теологические трактаты. М., 1995. С. 8.

³⁶⁴ Там же. С. 12.

³⁶⁵ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 118.

мы дуальности как внешние искажения структур иного, гораздо более сложного характера», дуального и асимметричного одновременно³⁶⁶. Реальность имеет по меньшей мере три измерения, которые должны присутствовать и в теории феноменов этой реальности.

Ю.М. Лотман писал, что любой динамический процесс может протекать в бинарных (двоичных) или тернарных (троичных) структурах, однако тернарная структура гораздо жизнеспособнее бинарной. Бинарная система предполагает поляризацию двух противостоящих мировоззрений, когда идеалом становится «полное уничтожение всего уже существующего как запятнанного неисправимыми пороками», тогда как «тернарные структуры сохраняют определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы. ... Тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная – осуществить на практике неосуществимый идеал»³⁶⁷. Бинарная система монологична, тернарная – диалогична.

Диалог возможен только на уровне адептов, верующих индивидов, которые могут представлять сами традиции, гипостазирующиеся в убежденных личностях, где «вероучения» начинают выступать как коллективные «соборные» интерпретации абсолютного бытия. Конфронтация индивидуальных и групповых самобытностей, сохраняющих только свое понимание истины, может смениться универсальным демократизмом «соборности» принятия «догматов» как символов-советчиков для индивидов. Столкновение и диалог «соборностей» требуют образованного философствования, компетентного диалога с символом. Здесь только и может быть проявлена фундаментальная значимость и ценность «убеждений» и «конфессиональной позиции» участников диалога, их «веры» и «знаний». Именно это только и позволит серьезно обсуждать такого рода проблемы, серьезно их «переживая» именно как «серьезные» и «конечные», вне которых не существует никто, и потому включаясь в универсальный «концептуальный язык» Истины, Блага и Красоты или в «языки» одного – предельного и абсолютного – концептуального уровня.

Влияние Отцов Церкви было огромным. На них ссылались как на высшие, после Писания, авторитеты в теологии, к ним обращались для подтверждения собственных мировоззренческих, гносе-

³⁶⁶ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 145.

³⁶⁷ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 258.

ологических и этических идей, а их интерпретации Библии стали служить основой для всех дальнейших интерпретаций. Характерной особенностью патристики явилось освоение ею значительного числа неоплатонических идей. Неоплатоническая субординация Единого, Ума и Души трансформировалась в координацию трех видов Единого. Меняется сам смысл аристотелевского термина «теолог» («рассуждающий о Боге и божественных вещах»), начинающий означать экзегета, «толкователя слов, речений Бога». Задача теологов теперь видится в правильном извлечении готовой уже истины из Священного Писания. Установление христианской догматики поставило перед философией новые задачи – оправдать и разъяснить перед верующими установленные собором догматы, опираясь на необходимые элементы античной мысли. Систематизация вероучения была необходима и для осуждения многочисленных отклонений от складывающейся общепризнанной догматики, выражавших часто социальные, политические движения, оппозиционные Риму.

Христианские теологи стремились показать, что Писание содержит в себе гораздо больше смысла, чем это может показаться при поверхностном чтении, что наивность и примитивность некоторых текстов (очевидная для античной философской мысли) только кажущиеся, вызванные испорченностью и извращенностью человеческого ума, затемненного грехом. Для правильного восприятия Писания человеческий ум должен прежде пройти через «катарсис» (очищение), выражающийся в самоотречении от своей активности, порождающей гордыню самоутверждения, и стать чисто пассивным воспреемником «божественного слова», вернуться к младенческому состоянию, предрасположенному для внушений и откровения.

Отцы Церкви настаивали и на самодостаточности библейского текста, его специальной предназначенности Богом для восприятия земным, испорченным человеком. Поэтому текст насыщен мирскими сюжетами и образами, являющимися на самом деле только символами иного, духовного и мистического содержания книги Откровения, великой тайны человеческой и космической драмы, постичь которую и должен чистый ум. Критический пафос христианства, первоначально обращенный против языческой «секулярности» и нравственного варварства, с самого начала стал направляться и на самое себя. Восточная «тонкость» капподокийцев и западная «простота» Тертуллиана сменяются августиновским «*credo ut intelligam*»

и «*intelligo ut credam*»: «верую, чтобы понимать» и «понимаю, чтобы верить»³⁶⁸. Эти формулы создают диалогичность «знания» и «веры» как двух оснований мироотношения христианства.

Между восточным и западным христианством постепенно начинают возникать разночтения и разногласия в вероучении. Если на Западе больше разрабатывались проблемы этики, психологии, гносеологии и философии истории, то на Востоке – символизм и отрицательная теология («апофатика»), на Западе быстро добились духовного единства под руководством Рима, Восток же представлял собой обилие течений и самостоятельных «автокефальных» церквей и т.п. По разному сложились и исторические судьбы Востока и Запада: Восточная Римская империя (Византия), более богатая и менее подверженная набегам варваров, просуществовала еще почти тысячу лет, тогда как Западная же империя вскоре перестала существовать, на ее месте возникло множество варварских королевств, многие из которых управлялись королями-христианами. Император Юстиниан декретом 529 г. изгоняет из Афин всех философов и риторов. Сооружается храм святой Софии в Константинополе – главная церковь, символизирующая единение, гармонию земли и неба, государства и церкви, великолепное архитектурное сооружение, одно из новых чудес света. Переориентация мышления с античного «космоса» на трансцендентного и непостижимого Бога создала новый уровень духовной атмосферы в обществе. Возникли новые проблемы и темы рассуждений, особый стиль мышления, характерный для новой, уже не античной, но средневековой эпохи.

Вопросы для самопроверки

1. Как понимают христианскую керигму?
2. Почему христианство называют «мировой религией»?
3. В чем различия терминов «эрос» и «агапэ»?
4. В чем состоит этическая революция «Нагорной проповеди»?
5. Как различаются образы Бога в Библии и греческой философии?
6. Чем характеризуются «патристика» и «апологетика»?
7. Какие трактовки «Троицы» обсуждались на Никейском соборе 325 г.?
8. Что такое «кредо» и «символ веры»?

³⁶⁸ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 ч. Ч. 2. Средневековье. СПб., 1997. С. 54.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава 1. ВВЕДЕНИЕ В ПРЕДМЕТ. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ	
КУРСА	9
§ 1. Этимология и семантика слова «философия».	
Понятие «философия религии»	9
§ 2. Мнение, знание, мудрость. Мировоззрение: типы	
и уровни.....	10
§ 3. Мифология	15
§ 4. Функции мифологии	26
§ 5. Религия	27
§ 6. Функции политических культов.....	33
§ 7. Натурфилософия.....	34
§ 8. Функции натурфилософии	37
§ 9. Теология	38
§ 10. Функции теологии	41
§ 11. Религии спасения. Любовь	41
§ 12. Функции религий спасения	44
§ 13. Философия искусства. Прекрасное.....	46
§ 14. Философия науки. Истина	50
§ 15. Философия диалога	55
Вопросы для самопроверки	62
Глава 2. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ	
О РЕЛИГИИ В ДРЕВНЕМ МИРЕ	63
§ 1. Политические культы. Город и деревня.	
Трансформация племенных культов. Этнические	
религии. Этимология и семантика слова «религия».	
Теология	63
§ 2. Культы стихий и боги. Этимология и семантика	
слова «бог». Боги-покровители территорий.	
Сакрализация войны. Звероморфизм и антропомор-	
физм. «Идолопоклонство». Политеизм. Генотеизм	67
§ 3. Природа богов. Теогонии. Громовержцы	70
§ 4. Роль и функции богов. Богочестие и богоборчество.	
Этимология и семантика слова «атеизм»	71
§ 5. Жречество. Оппозиция жрецов и колдунов.	
Сакрализация письма. Эзотеризм	74

§ 6. Светское и культовое. Жрец и царь. Этатизм и трайбализм. Теократия. Патриотизм. Этикет и ритуал. Церемониал. Столица и провинция. Смена столиц. Искусственные религии. Религиозные реформы	77
§ 7. Благодетель. Молитва и исповедь. Жертвоприношения. Аскеза. Эскапизм. Праздники. Загробный суд	80
§ 8. Сакрализация права. Закон, мораль и обычай	82
§ 9. Миф, эпос и сказка. Альтруизм и эгоизм. Аристократизм. Достоинство. Долг. Стыд. Совесть	84
§ 10. Миф и Логос. Религия и философия. Натурфилософия и теология. Вера и разум. Демиурги	86
§ 11. Идентификация: традиционализм (правоверие), эвдамонизм, натурализм, скептицизм, гедонизм и мистика	89
§ 12. Пророки и Откровения. Естественное и сверхъестественное	93
§ 13. Монотеизм. Монолатрия. Эхнатон. Моисей. Ксенофан	95
§ 14. Пантократор. Креационизм. Локальное и Абсолютное	97
§ 15. Этика. Этическое и этническое. Индивидуация. Покаяние. Спасение. Экстаз. Совесть	97
Вопросы для самопроверки	101

Глава 3. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РЕЛИГИИ В ЭПОХУ АНТИЧНОСТИ	102
§ 1. Милетская школа. Натуралистическое божество и божественная натуралистичность. Фалес. Физис. Архе. Анаксимандр. Анаксимен	102
§ 2. Пифагор. Пифагорейская школа. Математическое божество	104
§ 3. Ксенофан об истинной божественности	105
§ 4. Огненный мир Гераклита и играюще движущаяся божественность	107
§ 5. Элеаты. Парменид. Элейская школа. Неподвижность бытия и бог. Апории Зенона «Ахилл и черепаха», «Стрела», «Дихотомия»	112
§ 6. Мир и божественность по Эмпедоклу	114
§ 7. Анаксагор об Умной божественности в мире	116

§ 8. Софистика и софизмы. Протагор. Релятивизм. Атеизм	117
§ 9. Мир и атомы по Демокриту. Евтимия и стыд. Боги и атомы	120
§ 10. Гиппократовская школа	123
§ 11. Этический рационализм Сократа.	125
§ 12. Мир по Платону. Политическое Животное в Идеальном Государстве. Философия. Символ пещеры.....	127
§ 13. Сущее и сущность по Аристотелю. Категории. Материя и форма. Критика теории идей Платона. Физика и метафизика. Душа. Бог. Теология. Телеология. Энтелехия. Логика и этика.....	131
§ 14. Космополитизм эллинизма. Скептицизм.....	135
§ 15. Неоплатоники. Единое. Ипостаси. Плотин. Прокл....	141
§ 16. Космоцентризм античной философии.....	142
Вопросы для самопроверки	143

Глава 4. ФОРМИРОВАНИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ

ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ.....	144
§ 1. Христианство. Библия и Евангелие. Керигма. Откровение. Мировая религия. Церковь. Христианская идентичность.....	144
§ 2. Проповедь любви и сострадания. Эрос и агапэ. Нагорная проповедь	155
§ 3. Образ Бога в Библии и греческой философии. Теология Богоявления. Притча. Креационизм	157
§ 4. Антропоцентризм. Вера и разум. Душа и тело. Смерть и история	160
§ 5. Аллегорический метод. Экзегетика	162
§ 6. Гностицизм.....	163
§ 7. Патристика. Апологетика. Юстин. «Апостольская преемственность». «Языческая» критика. Тертуллиан, «идентификация с христианством», Троица. «Единосущность». Ориген. Ипостаси. «Подобосущность»	165
§ 8. Символ веры. Кредо. Символ и знак. Вселенские Соборы. Соборность. Экклесиология	178
§ 9. Греческая патристика. Каппадокийцы. Личность. Уникальность. Родственность без рабства. Триадический ритм истины. Кафоличность и ортодоксия. Восток и Запад. Персона и ипостась	187
Вопросы для самопроверки	196