ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Учебное пособие

В учебном пособии представлены основные понятия и принципы философии религии. Анализируются потребность и социальная роль религии, описывается сущность религии как сакральной связи человека с абсолютом, предлагаются оригинальная концепция веры, а также теория взаимоотношения культуры и религии. Издание предназначено для студентов и аспирантов вузов, изучающих религиоведение, для всех интересующихся философско-религиозной проблематикой.

ВВЕДЕНИЕ

Альтернативы теизма и атеизма в религиоведении. Метод историзма. Понятие философии религии. Особенности учебного пособия

«У каждого народа свои боги» — такова формула раннего политеизма. В древности считалось, что любая территория находится под юрисдикцией особого божества. Когда пришельцы овладевали каким-либо городом или государством, они, как правило, терпимо относились к местным культам. Идеология иноземных религий мало волновала умы античных мыслителей. Концепции Платона и Аристотеля о природе богов распространялись лишь на греческие религии, верования же других народов эти мыслители расценивали как необъяснимый феномен. Было вполне естественно думать, что расхождения в верованиях аналогичны родоплеменным различиям в языках, одежде и церемониях. Исключение составляли иудейские пророки, для которых все боги, кроме Яхве, суть ложные кумиры.

Альтернативы теизма и атеизма в религиоведении. Широкомасштабные религиозные конфликты начались с появлением мирового христианства и усилились с развитием ислама. Монотеизм иудеев, христиан и мусульман был тесно связан с убеждением в том, что источником иноверия является зло и ложные религии следует безжалостно искоренять. Идея государственного христианства — «Одна империя, одна религия, одна истина» — напоминала идею Рима как мировой империи. Средневековье ознаменовано для

христиан битвами с язычниками, иудеями и мусульманами. Мало что изменилось в воинствующем противостоянии мировых и национальных религий в эпохи Возрождения и Реформации.

Начало религиозной компаративистики было положено сочинениями Плутарха, Лукиана, Филона Александрийского и Тацита. Эти писатели первыми попытались сопоставить между собой религии Египта, Персии, Сирии, Греции, Рима, Иудеи. С наступлением эры мировых религиозных конфликтов сравнительное религиоведение пропиталось предрассудками, обусловленными логикой идеологической борьбы: крайним субъективизмом в оценке инакомыслия, фанатизмом, ненавистью к религиям инородцев. В лучшем случае степень ложности чужих верований оценивалась в зависимости от их приближения или удаления к «единственно истинной религии», исповедуемой автором классификации.

Напряжение религиозного противостояния не могло повышаться бесконечно долго. Идеологическая разрядка, наступившая в Европе с середины XVIII в., приняла форму религиозно-философского вольнодумства и скептицизма. Скептицизм есть свое-иное фанатизма, закономерная реакция на чрезмерную ортодоксальность. Вольнодумцы и скептики в Англии и Франции восстали против всякой конфессиональной авторитарности и подвергали сомнению истинность всех религий. Дж. Толанд доказывал в своем сочинении «Христианство без тайн» (1696), что все религии, кроме языческих, суть выдумки священников, которые ради собственной выгоды обманывают народ. Д. Юм, апостол «естественной религии», наделял свойством истинности только религиозные утверждения, согласующиеся с постулатами нашего разума.

Ламетри, Даламбер и Вольтер немало потрудились для того, чтобы враждебное отношение «свободномыслящих» к религии достигло своего апогея. Атеисты стали заученно говорить о религии как о «детстве человечества», продукте «чистой фантазии», «невежестве», «обмане народа». Так постепенно в Новое время в Европе сформировалась мощная альтернатива моно-

теизму — атеистический полюс. Наивное атеистическое религиоведение тенденциозно низводит историю религий к истории мировоззренческих заблуждений и игнорирует религиозно-культурные ценности.

В отличие от монотеизма наивный атеизм выступает против всякой религии, поэтому он менее предпочтителен в смысложизненном отношении, чем теистическая ортодоксия. В самом деле, если допустить, что хотя бы одна религия истинна, то у человечества остается шанс на спасение свыше. Если же согласиться с атеистами XVIII—XIX вв. в том, что все религии Откровения — выдумки и обман, то вообще исчезает надежда на помощь небес.

Итак, в Европе XVIII—XIX вв. внутри сравнительного религиоведения противоборствовали два крайних подхода — теистический и атеистический. И теисты, и атеисты брали критерий истинности или ложности верования, исходя из собственных конфессиональных предубеждений и сторонясь сбора фактов об истории предмета. Суждения о религиях, высказанные, например, французскими энциклопедистами XVIII в., трудно назвать более интеллигентными, нежели речи неистовых христианских теологов Средневековья против еретиков.

Однако между названными полюсами было достаточно места для более «интеллигентного» религиоведения, которое не имело бы ни сильно выраженного конфессионального характера, ни черт атеистического нигилизма. И такого рода компаративистика стала постепенно складываться, все более эффективно опосредуя по мере своего роста взаимоотношения между теистическим и атеистическим религиоведением. Сильным толчком к складыванию исторического метода в религиоведении было возрождение интереса к античным культурам, накопление сведений о Востоке, поставляемых в Европу путешественниками.

Много данных о разных религиях было обобщено в книге А. Росса «Религии мира» (1653, Англия); несмотря на отсутствие толерантности в оценке инакоплеменных религий, автор тем не менее признает ряд положительных моментов у многих несимпатичных ему религий. В своем «Богословско-политическом трактате» (1670) Б. Спиноза попытался показать эволюцию древ-

них иудейских принципов вплоть до превращения части из них в христианские догматы, при этом иудаизм был представлен как ранняя стадия христианства. Во Франции, Англии и Германии был опубликован ряд энциклопедий религиозных обычаев и культов. Преодолевая робость в отношении сакральных объектов, классическая философия религии стремилась к объективному, рациональному и идеологически нейтральному описанию религиозного сознания, не принижая при этом учений иноверцев.

Метод историзма. Подлинным основателем исторической школы в сравнительном религиоведении и синоптической философии был И.Г. фон Гердер, который с 1784 по 1787 г. выпустил в свет три части своей фундаментальной книги «Идеи для философии истории человечества». Рассматривая религии как интегральную часть человеческой истории, Гердер трактует религиозные действия и обряды как естественное выражение конкретных религиозных идей, но вовсе не как изобретения священников или других отдельных людей. Для него человечество — это «золотая цепь культуры», постоянное сопряжение всех народов, в силу чего между разными религиями возникают генетические и функциональные взаимовлияния и заимствования. Гердер описывает прогрессивную эволюцию религиозных идей в единстве присущих им плюсов и минусов. К христианству он относится в своей книге не с меньшим критицизмом, чем к другим религиям. Цель человечества — истина, путь к которой лежит через заблуждения.

Гегель в «Философии религии» (1821—1831) продолжил линию Гердера, предложив схему эволюции религии от ее простейших стадий до христианства как вершины. Как и Гердер, Гегель с симпатией относится ко всем религиям — ведь они для него формы постижения истины человечеством, вырастающие друг из друга. Гегель опровергает деистов, полагавших, будто самой чистой была религия древних людей, а религии цивилизованных народов безнадежно испорчены.

Т. Карлейль (Англия) развил исторический метод в религиоведении в психологическом аспекте. Большой

вклад в упрочение историцизма внесли англичане М. Мюллер, Э. Тайлор, Д. Фрезер, Ф. Джевонс, датчанин Ц. Тиль, французы А. Ревилль и Э. Ренан и др. В 1876 г. в Голландии возникли первые теологические факультеты с кафедрами общей и сравнительной истории религий. Этому примеру последовали другие европейские страны. Начали создаваться музеи по истории религии, религиоведческие журналы, учебники для вузов. Казалось, *историцизм* и есть тот искомый и самый подходящий метод идеологически нейтрального и объективного описания и классификации религий, метод предсказания судеб культуры, подпитываемых теми или иными религиями. Почему бы в таком случае не назвать историцистское религиоведение «золотой серединой» между теистическим и атеистическим религиоведением? Что ж, в известном смысле такое название было бы правомерным, поскольку в наше время историцизм уже настолько утвердился в общественном сознании и науке в виде своего рода стиля методологического мышления, что теизм и атеизм сплошь и рядом пользуются сегодня терминами эволюционной теории.

Вместе с этим после прочтения книги К. Поппера «Нищета историцизма» нельзя более не замечать существенных объяснительных недостатков самого исторического метода. С 60-х гг. XX в. неодарвинизм подвергается энергичной критике со стороны «научного креационизма» и заметно теряет привлекательность. В конце XX в. В России стал происходить религиозный Ренессанс, а «государственный атеизм» был упразднен. Наконец, в связи с обострением в мире интереса к фундаментализму и традиционализму идея эволюционного прогресса общества все более стала уравновешиваться обратной идеей магистрального общественного регресса. В трудах видных традиционалистов (Р. Генон, Г. Гурджиев, П.Д. Успенский и др.) проведена мысль о том, что подлинными были лишь некоторые древние и уже исчезнувшие религии либо русское православие, а все нынешние массовые религии суть большее или меньшее искажение традиции. Поэтому если религиоведы все-таки хотят использовать

исторический метод, то его нужно обернуть вспять — в прошлое, где и осталось подлинное, истинное.

Таким образом, в конце XX — начале XXI в. вновь встала проблема выбора между инструментарием теизма и атеизма, историцизма и антиисторицизма, эволюционизма и традиционализма. В нынешней России исследователь религиозной реальности особенно явственно ощущает эти альтернативы, начиная с предложения признать высшую религиозную истину за русским православием и кончая искушением поискать славянскую подлинность в древней арийской традиции Вед. Существует ли «золотая середина» между данными альтернативами как возможный их диалектический синтез или религиовед обречен разделить только какую-либо одну из сосуществующих крайних методологий? Скорее всего, ответ на этот вопрос может быть дан пока в форме антиномии.

Понятие философии религии. Курс по философии религии читается во многих высших учебных заведениях России, но его структура еще окончательно не определилась. В предлагаемом учебном пособии предпринята попытка систематически изложить наиболее важные темы и проблемы этой дисциплины. Изучение философии религии логично начинать с освоения основных философско-религиозных понятий, знание которых помогает лучше вникать в историю религиозных учений и культов. Предполагается, что студенты уже знакомы с общей философией — онтологией, теорией познания и социальной философией.

Философия имеет много направлений и школ, и вряд ли возможно осветить все многообразие ее проблем в одном учебном пособии, которое отвечало бы разным убеждениям и мировоззренческим предпочтениям. В лучшем случае студентам можно читать курс «Введение в философию». Данное учебное пособие написано именно как введение в историю и философию религии; оно не претендует на всеохватывающий обзор религиоведческой проблематики.

Философия религии существует в трех основных формах: 1) как совокупность мировоззренческих идей внутри какой-либо религиозной системы (например,

картина мира в буддизме); 2) как часть той или иной философской системы (например, «философия религии» в философской системе Гегеля); 3) как относительно самостоятельная философская дисциплина (наряду с «философией науки», «философией права», «философией искусства» и т. п.), имеющая такие явно выделенные части, как метафизика религии, гносеология религии и логика религии. В данном пособии речь идет именно о третьей форме существования философии религии, предметом которой является религиозное мироотношение человека и связь человека с абсолютом.

В ходе истории возникли три типа философии религии: теология, религиозная философия и философское религиоведение. Существуют три основных подхода к решению вопроса о том, чем должно заниматься философское религиоведение: 1) описывать и анализировать природу религии в контексте общего видения мира; 2) в терминах философии защищать либо атаковать те или иные религиозные взгляды; 3) пытаться осмыслить язык религии. Автор склонен принимать прежде всего первый подход, в ключе которого и написано это пособие.

Философия религии — важный раздел философского знания, вне развития которого не могли бы возникнуть величественные образцы и системы западноевропейской и русской философии. Большинство выдающихся русских философов творили в рамках религиозной философии. После 1917 г. философия религии в России прекратила свое существование как официально одобренная дисциплина и была вытеснена государственным атеизмом, представлявшим собой разновидность воинствующей социоцентрической религии — с культом избранного вождя, избранного класса пролетариев и избранного советского народа как высшей исторической общности людей. В ходе религиозной реформации в России философия религии постепенно начинает восстанавливаться и преподаваться в высших учебных заведениях страны.

Особенности учебного пособия. Предлагаемое учебное пособие написано на основе авторского курса, читаемого на протяжении ряда лет для студентов

Уральского государственного университета. Текст подчинен логическому методу, антиномическому принципу и имеет синоптический характер. В соответствии с Законом о свободе совести преподаваемая в государственных учебных заведениях философия религии должна быть внеконфессиональной.

Этому требованию лучше всего отвечает антиномический подход, специфичный для традиционной русской философской мысли. Суть этого подхода изложена в основном тексте и реализуется как анализ и синтез конкурирующих между собой моделей религиозного мироотношения людей. Следует помнить о «скандале в философии», т. е. о том очевидном обстоятельстве, что в течение всей истории философии между различными мыслителями так и не было достигнуто согласия по важнейшим мировоззренческим вопросам. Отсюда следует, что более выигрышным оказывается синоптическое изложение учебного материала (т. е. обзор разных взглядов как одинаково возможных и сильных), нежели навязывание читателю автором собственной «монистической» точки зрения. Привлечение сведений историко-религиоведческого плана в первой части книги играет вспомогательную роль.

Автор сосредоточился на трех главных проблемах курса. Первый раздел текста «Религия как связь с абсолютным» посвящен анализу сущности религиозного мироотношения. Во втором разделе «Церковь и сакрализация идеалов культуры» исследуются особенности церкви и роли религии в культуре. В третьем разделе «Духовный мир верующего» излагаются проблемы реальности духа и души, веры и знания, а также вопросы, связанные с взаимоотношениями науки и религии, их конфликтом и сближением. Текст достаточно дробно размечен внутри по пунктам. Прилагается глоссарий. В конце первого и второго разделов формулируются вопросы для самопроверки и предлагается список специальной литературы. Для ответов на контрольные вопросы помимо рекомендованных книг и статей целесообразно обращаться к философским и религиоведческим словарям.

РАЗДЕЛ I.
РЕЛИГИЯ КАК СВЯЗЬ С АБСОЛЮТНЫМ

Выяснение феномена религии следует начать с анализа его сущности и места в системе культуры. Поэтому первый и второй разделы книги посвящены обоснованию и развертыванию следующих основных положений.

Религия сакрализует основополагающие идеалы индивида и общества и развивается во взаимосвязи ее эгоцентрических, социоцентрических и космоцентрических форм. Из уникального сплава религиозных и хозяйственных связей вырастает система сакральных и светских идеалов. Культура представляет собой идеалообразующую сторону человеческой жизни и произрастает как возделывание идеалов. Отношения между сакральными и светскими идеалами внутри отдельной культуры сложны и противоречивы. Культура сопряжена с собственной теневой структурой — диссидентской контркультурой, в борьбе с которой она черпает новые силы или погибает.

Десакрализация религиозного базиса общества угрожает целостности всей системы культуры, а религиозная реформация подчас восстанавливает потенции культуры и задает ей новые направления эволюции. Всякий идеал имеет две грани — материальную и духовную. Формирование идеала предполагает выбор и признание совершенного объекта, канонизацию схем действия с эталоном и экстраполяцию знания об эталоне на сверхчувственную реальность. Соответственно природе идеала культура образует неразрывное единство материальной и духовной сторон. Однако в зави-

симости от перенесения акцента либо на возделывание тела идеала, либо на духовное содержание идеала культура может представать то в форме материалистического идолопоклонения, то в форме духовного почитания трансцендентных ценностей. Отдельно не бывает ни культуры материальной, ни культуры духовной.

У истоков великих религий и сопряженных с ними национальных и мировых культур стояли Кришна, Авраам, Моисей, Зороастр, Будда, Иисус Христос, Мохаммад и другие знаменитые пророки. Миссия этих пророков заключалась не только в откровении предельных идеалов всякой культуры, но также, возможно, в придании людям таких импульсов, благодаря которым любовь к своей семье постепенно перерастала в любовь к своему роду, племени, а затем в любовь к своему народу и своей нации, к человечеству в целом. Более высокое социальное чувство не отменяет, а включает в себя подчиняемые ему формы социальной любви, солидарности и предоставляет бульший простор для их развития. Каждый вновь приходящий пророк уточнял и расширял формулу спасения человечества: идея спасения конкретизировалась принципами искренности, любви, взаимопомощи и сохранения культурных различий в рамках все углубляющегося единства индивидов, исторических общностей людей.

Завершается эпоха родов, племен, народностей и наций как субъектов-антагонистов. Начинается эпоха объединенного человечества, предвосхищающая начало принципиально нового этапа развития наций и языков, новой диалектики тождества и различия составных частей социума. Исследование процессов взаимоотражения национальных культур и появления ростков будущей всемирной культуры требует прочного союза науки и религии.

Эти положения будут последовательно изложены в трех главах первого раздела. Вначале речь пойдет о сущности религии и ее социальной функции, затем об основных моделях места религии в человеческой культуре и, наконец, о направлениях религиозного процесса и становлении общечеловеческой культуры.

Глава 1

ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ

История человечества знает множество разнообразных религий и систем верований. Все они так или иначе исходят из идеи неполноты и несовершенства человека и предлагают пути нашего совершенствования, восхождения к высшей целостности, к спасению. Религии присущи три основные черты — обряд, предание и особый опыт. Религия — одна из необходимых форм постижения мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых ими конечных смыслов универсума, жизни и совершенствования общества и индивида. Религия есть сфера нашего сознания, писал Гегель, «в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства», она «есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира»; в ней все народы «всегда видели свое достоинство и праздник своей жизни» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 205). Религиозный взгляд на мир — это одна из самых древних попыток узнать и понять мир как целое. Однако главное в религии — не доктрина, а образ жизни и трансформация личности.

§ 1. Религия как восстановление и воспроизводство связи

Связь. Эгоцентрическая религия.
Социоцентрическая религия.
Космоцентрическая религия.
Религия как изменяющаяся связь

Связь. Слово *религия* (лат. *religio*) входит в русскоязычный оборот начиная с XVIII в. По мнению Цицерона, *religio* происходит от латинского термина *relegere*, что означает идти назад, обдумывать, бояться и пр.; отсюда дефиниция религии как богобоязненности и почитания богов. Большинство религиоведов предпочитают опираться на мнение Лактанция, христианского апологета (ок. 250 — ок. 325 гг.), согласно которому *religio* происходит от латинского глагола *religare* (вязать, связывать), и тогда религия есть связь, союз. Термин *religio* сопоставим в санскрите с терминами dharma (учение, закон, истина и т. д.), liga (связь), *moksa* (освобождение от цепи перерождений и страданий).

Понятие связи может обозначать такие реалии, как обусловленность, сопряжение, соединение, неотрывность, скрепление, нераздельность, зависимость, общность, слияние в целое и т. п. Вместе с тем на практике под религией чаще всего подразумевается не всякая связь, но связь прежде всего духовная. Связи бывают внешними и внутренними, случайными и необходимыми, несущественными и существенными, материальными (вещественными) и нематериальными.

В феномене связи различают три аспекта: материальный, энергетический и информационный. Когда же говорят о религии как об особой связи, то обычно имеют в виду союз внутренний, необходимый, существенный, закономерный, нематериальный, информационно-энергетический; при этом религиозная энергия понимается как жизненная активность, высвобождение духовных сил. Будучи по преимуществу незримой, духовной связью, религия в то же время сопровождается своими материальными воплощениями — знаками, зна-

мениями, символами, предметами культа, социальными организациями. Поэтому самая обобщенная характеристика религии все-таки нуждается в генеральном термине *связь вообще*, хотя ее сердцевиной является устойчивая духовная связь.

Духовность человека есть его постоянное стремление к полноте бытия, абсолюту, беспредельному, к сверхчувственным первоистокам и вершинам космоса и социума. Духовность — это процесс преодоления ограниченности своего индивидуального бытия посредством:

а) актуализации врожденных духовных способностей;

б) совершенствования приобретаемого духовного опыта;

в) открытости другим людям и Богу.

В соответствии с этими векторами духовности религия имеет индивидуальную, социальную и космическую грани, тесно связанные друг с другом. Гармония между названными гранями духовной связи редко достижима. В зависимости от того, какая из граней обретает первостепенную ценность, религии можно условно подразделить на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические.

Эгоцентрическая религия — это налаживание или восстановление духовной связи индивида со своим *истинным «Я»*, поиск собственной незримой сущности внутри себя, внутренний диалог о своем сокровенном и священном архетипе и о резервах самоусовершенствования. Такого рода индивидуалистическая религия, чаще всего атеистическая, внецерковная и внеконфессиональная, обычно исходит из идеи о самодостаточности «истинного «„Я“» как микрокосма. Подчас сам индивидуальный микрокосм может пониматься не только как конденсат Вселенной, но и как снятая и вечно пребывающая в «Я» вся историческая смена людей. Все, что есть, было и будет, уже заключено в *истинном «Я»* (в «Я» с большой буквы, в отличие от эмпирического *я*), мое же несовершенное и повседневное я стремится воссоединиться с абсолютным в самом себе.

В отличие от Э. Дюркгейма, считавшего религию исключительно социальным явлением, У. Джемс обосновал реальность «личной» религии. Согласно Джемсу, религия имеет эмоциональную природу, а источник религиозных чувств заключен в человеческом сердце. Единый религиозный опыт по-разному воплощается в жизни каждого индивида, отсюда и многообразие религий (см.: *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992).

Характерный пример эгоцентрической религии — дзэн-буддизм. Эгоцентрическая религиозность, возможно, служит предельным духовным основанием философского субъективного идеализма и имманентной философии с их самодостаточными принципами «Познай самого себя» и «Ищи любой объект лишь внутри самопознания». В XX в. распространению различных вариантов эгоцентрической религии способствовали ницшеанская доктрина о смерти Бога и рождении сверхчеловека, а также атеистический экзистенциализм с его концепциями потерянного человека, человека как кузнеца своего счастья и человека, видящего ад в других людях.

Эгоцентрическая религия мобилизует резервы самопознания и творчества индивида, совершенствует способности личности, формирует уважительное отношение к своему «Я» как к непреходящей ценности. Но, взятая сама по себе, эта религия явно недостаточна для выполнения социальных и космических функций человека. Преобразуясь же в компонент социоцентрической или космоцентрической религии и лишаясь вследствие этого многих своих негативных черт, духовное восхождение к *истинному «Я»* помогает более полному постижению максимы «Относись к другому, как к самому себе!»

Социоцентрические и космоцентрические религии мы рассмотрим позже. Здесь же о них можно упомянуть как о *ре*-лигиях, то есть о типах *вос*-соединения.

Социоцентрическая религия выражает стремление родового человека или какой-либо части общества собрать все свои разрозненные сущностные силы воедино. Эти силы односторонне проявляются через отдель-

ных индивидов, и их нужно сплотить, дабы обрести всеединство. Разделение труда и узкая специализация в обществе в тенденции низводят индивидов до частичной функции. При этом архетип соборности постепенно утрачивается. Восстановить утраченное социальное единство или воссоздать такое единство на новом и более высоком духовном уровне — основная цель социоцентрической религии. В зависимости от ее идеалов, канонов и отношения к эгоцентрическому аспекту духовности она либо способствует, либо, напротив, тормозит, сопротивляется совершенствованию индивидуальности.

Уже в Античности получили развитие секулярные религии, обожествлявшие человека — героев, вождей, императоров. Как отмечает В.Т. Звиревич, в греко-римской мифологии грань между человеческим и божественным была зыбкой и расплывчатой, поскольку она повествовала о теснейшем взаимодействии и единении богов и людей, о богоподобных героях (см.: *Звиревич В.Т.* Обожение человека в Античности. Екатеринбург, 2001).

Обожествление людьми своей социальной группы (рода, племени, народа, нации) основано на биологическом альтруизме и было закреплено в ходе естественного отбора. Ральф Бурхо — основатель и в течение многих лет издатель журнала «Зайгон: Журнал религии и науки» — говорит, что главную роль в воспитании альтруизма и общественного сотрудничества, выходящих за рамки генетического родства, сыграла религия. Совокупность ценностей, передаваемая религиозными мифами и обрядами, способствует сплочению общества. Религия была закреплена в ходе естественного отбора, поскольку она способствовала выживанию биокультурной группы. Вместе с тем религия воспитывала также враждебность в отношении к другим группам, которые ей угрожали. Все это способствовало выживанию биокультурной группы и развитию веры в сверхценные свойства «социального „Я“», которые становились объектом поклонения.

Космоцентрические религии обычно определяются как восстановление или налаживание связи с Богом, космическим центром, средоточием Вселенной.

Например, христианство, основанное на идее о том, что Адам своим грехопадением порвал связь с Богом, испытывает в лице народившегося от Бога человечества вину перед Творцом и пытается восстановить с Ним духовную близость. Второй Адам — Иисус Христос — искупил первородный грех, и теперь все христиане, родившиеся к новой жизни через крещение водой и Святым Духом, находятся в духовной связи с Богом.

Религия как изменяющаяся связь. Как видим, *ре*лигия во всех ее общих вариантах обычно понимается как изменяющаяся духовная связь (с абсолютным «Я», родовым человеком, Богом). При этом в каждой конкретной религии возможно свое понимание этой связи:

а) эта связь могла быть изначально непосредственной, но затем оборвалась, и ее восстанавливают;

б) эту связь еще предстоит установить вначале опосредованно, а потом, переводя на более высокие уровни, превратить в непосредственную;

в) эту связь требуется воспроизводить как в разные периоды жизни одного и того же индивида, так и в череде поколений людей;

г) в определенную религию будет постепенно вовлекаться все больше людей, и она станет всеохватывающей.

Если первые два аспекта *ре*-лигии подпадают под определение «восстановление связи», то последние два — под «воспроизводство связи». Приставка *ре* в слове *религия* одинаково отвечает обоим смыслам. Подчас второй смысл упускают из виду и понимают религию лишь как восстановление ранее утраченной духовной связи.

Это дает основание, например, некоторым буддийским школам оспаривать непреходящую ценность религии и заявлять о своей якобы «нерелигиозности». Аргумент при этом таков: что это за духовная связь, коль скоро она рвется и ее надо восстанавливать! На самом деле, говорят представители этих школ, связь человека со средоточием мировой энергии никогда не порывается, а потому истинная вера может быть только «лигой», «йогой», но не «религией». Отказываясь

именовать буддизм религией, многие буддисты подкрепляют это заявление и таким аргументом: если религия есть восстановление связи человека с Богом, то буддизм не является религией, т. к. полагает, что спасение человека всецело зависит от его собственных усилий, но не от помощи богов; Будда Гаутама — не бог, а человек, ставший совершенным и просветленным благодаря своему методу.

Если учесть различие двух смыслов слова *религия* и предложенную выше типологию религии, то оба эти аргумента не имеют достаточной силы, поскольку, во-первых, религия может пониматься и как восстановление связи, и как воспроизведение связи в поколениях (буддизм подпадает под последнее), а во-вторых, религии могут быть не только теистическими, но и атеистическими. Так, в буддизме есть атеистические и теистические направления, но и те, и другие квалифицируются как религиозные течения.

§ 2. Основной вопрос религии

Взаимопроникновение форм сознания. Отношение к сверхчувственному. Неопределенность границ религии. Три главных аспекта основного вопроса религии

Взаимопроникновение форм сознания. Религия, как и другие формы общественного и индивидуального сознания, вносит собственный духовный вклад в противоречивый процесс объединения индивидов, малых и больших социальных групп. Она так или иначе способствует восполнению вредных для единства общества последствий разделения труда и классового расслоения, хотя далеко не всегда успешно справляется с этой задачей. Ни одна форма общественного сознания не в силах существовать в культуре вне взаимодействия с другими формами и без опоры на них. Каждая из них — лишь отдельная грань духовной и душевной жизни людей. Но это такая грань, утеря

которой влечет за собой угасание социальной целостности и жизнеспособности общества.

Отношение к сверхчувственному. Каковы специфика религиозной духовности и основной вопрос религиозного мироотношения человека? Религия сопряжена с ответами на вопросы:

1. Существует ли сверхчувственная реальность, которой подчиняется весь видимый порядок вещей, и чего больше в мире — открытого нам или сокровенного?

2. Если сверхчувственная реальность имеет объективное существование, то как мы, телесно принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру, можем знать о ней?

3. Открывается ли нам сверхчувственный мир в знамениях обычных вещей, воплощается ли в избранном человеке, его поведении и словах или дается нам в форме умопостигаемых, но незримых законов природы и общества?

Но разве эти вопросы специфичны только для религиозного сознания? К тому же и сформулированы они нами на философском языке. Эти вопросы ставят перед собой в той или иной форме не только богословы, но также философы, естествоиспытатели, художники, политики, юристы. Проблема связи явления и сущности — одна из онтологических формулировок основного вопроса философии.

Естествоиспытатели усматривают одну из главных задач науки в обнаружении объективных законов природы, в открытии сверхчувственных связей вещей и процессов. *Закон* — то, что выходит за рамки конечного в бесконечное; он вездесущ, но не обладает ни запахом, ни вкусом, ни зримой геометрией, ни акустической модальностью. Ученые нередко склонны мнить, что объективные законы правят миром, подчиняют себе природные явления и события. В их представлении характер научного поиска совмещен с призраком закона.

Равным образом обстоит дело и в искусстве. Гегель определял искусство как чувственное явление идеи (сущности) и усматривал основной вопрос искусства в поиске путей преодоления раздвоенности мира на мир

идеальный и мир реальный. Воплощая сокрытие сущности в совершенных чувственных формах, искусство помогает людям устранять чувство страха перед неведомыми силами бытия.

Гуманитарии и обществоведы вглядываются в глубины человека и социальной жизни и пытаются разгадать тайные законы произрастания человечества.

Как видим, пожалуй, все основные формы общественного сознания изначально сопряжены с одной и той же троицей вышеобозначенных проблем, хотя всякий раз и в отдельности формулируют их на своем особом языке. Для обнаружения тождества и разнообразия формулировок данных фундаментальных проблем человеческого существования наиболее подходит язык богословия и философии, к которому нам и пришлось прибегнуть. Тождество в отношении исходных вопросов свидетельствует о том, что нет независимых друг от друга форм общественного сознания, но все они проникают друг в друга, взаимодополнительны и суть ветви одного и того же древа познания добра и зла.

Неопределенность границ религии. Из сказанного, в частности, следует, что религия пропитана философией, мифологией, искусством, наукой, моралью, правом, политикой. Поэтому невозможно точно определить ее границы и ясно ответить на вопрос, где кончается религия и начинаются наука, философия, мораль и т. д. Равным образом не поддаются однозначному определению, например, границы науки — как выделить из нее религиозные, мифологические, философские и иные компоненты?

В сознании реального индивида обычно совмещены и взаимоувязаны все эти модусы духа и души.

Кто может сказать, где, допустим, кончается Исаак Ньютон-теолог и начинается Ньютон-физик и математик? Как можно четко различить в «Тайной вечере» Леонардо да Винчи схему оптико-физического эксперимента с отражением луча света и художественное воплощение великим мастером религиозного предупреждения монахам: «Нет ничего тайного, что бы ни стало явным»? Что в первую очередь обусловило содержание принципа абсолютности скорости света в

теории относительности Альберта Эйнштейна — библейское учение о вечном божественном свете, философский пантеизм Б. Спинозы или только конструктивное обобщение оптических экспериментов физиков? Эйнштейн, как известно, любил советоваться с Торой, увлекался спинозизмом и не считал религиозно-философскую методологию чем-то внешним для теоретической физики.

Точных ответов на эти и подобные им вопросы не существует, поскольку человеческий дух вообще не знает четких границ и не поддается номенклатурному или дисциплинарному исчислению, как бы по этому поводу ни сетовали любители жестких классификаций.

Тем не менее абстрактное мышление помогает провести относительные границы между различными формами общественного сознания. Философски сформулированная выше триада проблем восходит к основному вопросу религии о взаимосвязи человека и абсолюта. Каждая религия дает абсолюту разные имена: Бог, Центральная Энергия, Сверхчеловек, Родовое «Я», абсолютное «Я» в моем *я*, Солнце, Огонь и т. д. Категория абсолюта предельно обобщает архетипические представления космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических религий.

Три главных аспекта основного вопроса религии. Поэтому основной вопрос религии «вообще», поставленный в самой абстрактной форме, имеет следующие три взаимосвязанных аспекта:

1) существует ли абсолют;
2) как его можно познать;
3) как к нему практически относиться?

Характер конкретной религиозной связи существенно зависит от особенностей решения этого основного вопроса. Из этого же вопроса можно философски вывести все принципиальные варианты религиозной рациональности.

Первичный язык религии — молитва, хвала и проповедь, а доктрина и опыт представляют собой вторичный язык. Психиатр Эжен д'Акили утверждает, что религиозный опыт связан, главным образом, с деятельностью правого полушария головного мозга. Вера в

реальность абсолютного единого бытия психофизиологически обеспечивается, в первую очередь, работой правого полушария, а логическое доказательство бытия абсолюта — активностью левого полушария.

§ 3. Является ли религия верой в сверхъестественное?

Плотин о Едином. Сверхъестественное — метафизическое? Супранатуральное. Природа творящая и сотворенная

Нередко религию определяют как веру в сверхъестественное бытие каких-либо существ, вещей или отношений к ним. Но что такое сверхъестественное? Сверх того, что есть, сверх бытия? Или сверх существования, экзистенции, наличного бытия, сотворенной природы? Одни религиоведы раскрывают сверхъестественное через понятия сверхчувственного, нетелесного, непротяженного существования — как чего-то не обнаруживаемого внешними органами чувств человека и приборами. Другие придают ему более узкий смысл: сверхъестественное — это особое гипотетическое измерение иного пространства, в котором душа может обитать без земного тела («загробный мир»). Однако многие религиоведы все-таки избегают понятия сверхъестественного из-за расплывчатости и парадоксальности его смысла.

Плотин о Едином. В европейской культуре специфическое представление о сверхъестественном восходит к трактовке неоплатоником Плотином понятия Единого: Единое — это сверхбытие, сверхъестина и нельзя утверждать, что оно обладает бытием. Плотин поставил вопрос об истоке всякого сущего и указал на Единое. Единое, по его мнению, выше всякого *есть*, так что само бытие «вообще» надо мыслить как проявление этого первоначала. В этом случае непроявленный Бог не тождествен всесуществованию, Его неточно именовать «Тот, кто Есть», Он сверхъестествен, а свой-

ство «быть» можно прилагать лишь к творениям и проявлениям Бога. Так, Плотин различал Бога как Единое и бытие как продукт деятельности Бога. Концепция Плотина логически противоречива, так как в ней:

а) «единое» искусственно отрывается от «многого», от того, что объединяется;

б) непроявленное «единое» объявляется изначально несуществующим и не имеющим бытия, так что невозможно ни утверждать, что Бог есть, ни отрицать этого.

У Плотина было немало последователей среди неортодоксальных христиан. Возможно, именно к его концепции восходит бессмысленное суждение о Боге как о «сверхъестественном начале того, что есть», противоречащее всем священным книгам монотеистов. Любопытно, что, облегчая себе критическую работу, многие советские атеисты определяли религию как ложную веру в сверхъестественное, не обнаруживая в «сверхъестественном» никакого реального содержания. Их критика направлялась на несуществующий предмет, была беспредметной.

Сверъестественное — метафизическое? Обычно справочные издания определяют сверхъестественное как нечто стоящее над физическим миром, миром изменений, и не повинующееся законам физической природы.

Так, Д.М. Угринович пишет: «Сверхъестественное — значит нечто, не подчиняющееся законам материального мира, выпадающее из цепи причинных связей и зависимостей» (*Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. М., 1985. С. 4). Антиподом материального мира является мир нематериальный. Значит ли, что «сверхъестественность» приписывается нематериальному миру, будь то мир объективных идеальных сущностей или субъективный мир сознания? Согласно «Метафизике» Аристотеля, мир нематериальных объективных сущностей не подчиняется законам физиче-ского изменения, он непреходящ, неизменен, неподвижен. Но верно ли говорить, что сверхъестественное — это метафизическое? Вряд ли верно, ибо сверхфизическое, по Аристотелю, имеет бытие, хотя бы

потенциально — в смысле чистой формы (морфе). Субъективный мир человеческого сознания тоже невозможно описать в терминах физической науки и объяснить действием законов механики или оптики.

Вместе с тем современная физика расширила представление о формах объективного существования, когда ввела понятие виртуальных (неметрических, непротяженных) феноменов. Общая теория систем оперирует идеей нелокализованности (и в этом смысле — нематериальности) тотального свойства системы. Системное свойство, информация, функциональное существование, виртуальный процесс — все это понятия, не описываемые теориями вещества и поля, но подпадающие под общее понятие объективного физического существования, которое оказывается по своему общенаучному смыслу шире, чем понятие материального мира. Выходит, физическая реальность включает в себя не только материальное, но и объективное нематериальное существование виртуальных процессов и изменений. Если формально следовать дефиниции Д.М. Угриновича, то под определение сверхъестественного подходит «виртуальное-физическое». В философии есть понятия метафизического бытия, субъективного существования и физического существования. Никому из философов не приходит в голову, например, называть человеческое сознание «сверхъестественным». В «метафизическом» же усматривают высшую форму существования, но вовсе не сверхъестественное. Имена Бога в Священных Писаниях означают истинное бытие, но никоим образом не «небытие» или «сверхбытие». Невозможно не только мыслить, но даже поминать «сверхъестину», «сверхсовершенство», «сверхбожественное». Ни одна из реальных религий на деле не опирается на веру в сверхъестественное.

Логическим антиподом «естественному» выступает «искусственное». Но резонно ли именовать искусственное «сверхъестественным»? Искусственное есть прежде всего физическое, преобразованное человеком, и оно обладает предикатом существования, то есть не является сверхъестественным. И для материалиста, и для идеалиста «сверхъестественное» — пустое понятие. К не-

му обращаются по чисто психологическим причинам, когда сталкиваются с ситуацией невыразимости мысли о Боге. Бог «не похож» ни на одну из известных форм существования и настолько запределен, что, казалось бы, проще говорить, что Он «сверхъесть», «за всем этим», «сверх всякого нечто», «метареален» и т. п. Впрочем, когда затрудняются описать какое-либо явление, довольно часто терминологически закрепляют предмет неясной мысли путем добавления к уже известному слова «сверх» (например, «супермен») или «после» (например, «пост капитализм»).

Супранатуральное. Чтобы разрешить логическую трудность, заключенную в понятии сверхъестины, незаметно подменяют понятия бытия («есть») или существования понятием природы («натуры») и говорят: сверхъестественное — то же, что и сверхприродное, супернатуральное, супранатуральное. Английское слово *supernatural* на русский язык обычно переводят как *сверхъестественное*.

Подобное решение вопроса ведет к еще большей логической путанице. Природное — это нечто, относящееся к роду (к древнеславянскому богу по имени Родь), порождающему началу, истоку того или иного явления. Если признавать Бога Отцом и родоначальником всех видимых космических форм и незримых законов мироздания, то логически противоречиво говорить о Боге как о супранатуральном, не различая при этом природу творящую и природу сотворенную. Исторически за термином *природа* сохраняется значение чего-то скрытого, сверхчувственного, внутреннего, хотя современное обыденное мышление придает этому термину нетрадиционный смысл: природа — это то, что нас окружает и что мы видим вокруг. Обычно словом *природа* обозначают либо первоначальную сущность (ядро) вещи, либо всю совокупность вещей, не тронутую человеком. Пантеизм приравнивает природу к Богу, а монотеизм разделяет и противопоставляет их.

Природа творящая и сотворенная. Античные материалисты называли природой видимых вещей незримые атомы, стихии, первоэлементы; идеалисты учили о божественной или об объективно-идеальной приро-

де наличного мира. Прогресс в средневековой теологии был достигнут с различением в общем понятии природы двух видовых понятий — натуры творящей (нерожденной, первой) и натуры сотворенной (тварной, физической). Творящая природа (Бог) обладает бытием, а сотворенная — существованием; Бог сверхсуществует, но он есть. Быть — вовсе не значит непременно находиться в данное время в каком-либо месте. Дух дышит там, где хочет. Дух вездесущ и вечен, вневременен, бытийствует. Закон сотворенной природы вездесущ лишь внутри области физического существования. Иоанн Скот Эриугена различил даже четыре природы: а) творящую и несотворенную; б) нетворящую и сотворенную; в) творящую и сотворенную; г) несотворенную и творящую.

Таким образом, есть только один разумный способ оправдать понятие сверхъестественного (хотя это словосочетание некорректно) — определять его посредством противопоставления творящей и физической (сотворенной) природы. Сверхъестественное — то, что не существует физически и имеет первородное (первоприродное) бытие. Только в этом смысле верно, что бытие Бога сверхъестественно, а религия как связь с Богом предполагает «веру в сверхъестественное».

§ 4. Многообразие определений религии

Наиболее распространенные дефиниции религии. Противоречивая сущность религии

Как видим, дефиниция религии как веры в сверхъестественное неточна. Узким также является определение религии как веры в Бога или богов. Следует различать понятия религии, веры и конфессии. Можно, например, верить в существование Бога, но не искать с Ним связи или порывать эту связь. Так, Эпикур не сомневался в существовании богов, признавал их, но при этом полагал, что боги не вмешиваются в дела людей и связь между большинством людей и богами

отсутствует. Вместе с тем вера в существование полноты бытия (абсолютного «Я» внутри эмпирического я, социальной Софии, Бога) является центральным миросозерцательным ядром религии любого типа — эгоцентрической, социоцентрической или космоцентрической.

Существует также альтернативный — сугубо земной — взгляд на религию. Л. Фейербах и ряд других материалистически мыслящих философов, исходивших из представления о религии как *связи*, рассматривали религию не как связь человека с трансцендентным миром, а как земную связь между людьми.

Наиболее распространенные дефиниции религии. Потребность во всеохватывающем определении религии до сих пор не удовлетворена. Читатель может поразмышлять над следующими определениями, сформулированными в прошлые и нынешние времена: религия — это особое чувство зависимости человека от бесконечного (Ф. Шлейермахер); символика первобытных мифов о природе (М. Мюллер); вера в невидимые духовные существа (Э.Б. Тайлор); олицетворение и умилоствливание тех природных сил, перед которыми люди беспомощны (Дж. Фрейзер); фантастическое отражение в форме неземных сил таких внешних обстоятельств, которые господствуют над человеком (Ф. Энгельс); чувство священного (Дж. Хаксли); универсальный невроз навязчивости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (З. Фрейд); ритуальная культивация социально принятых ценностей (Д. Фишер); космически правильное устроение своего духа (М.О. Гершензон); вера в судьбу (Д.Б. Пратт); система истин, способная переделать характер признающего ее человека (А.Н. Уайт-хед); стремление во что бы то ни стало отстоять всеобщую ценность какого-либо идеала (Дж. Дьюи). И это далеко не все из распространенных формул религиозности человека.

Противоречивая сущность религии. Автор каждой из этих дефиниций обобщил факты, интуитивно относимые им к области религиозных явлений. Нет достаточных логических оснований (если не принимать во

внимание идеологические соображения) отбрасывать любую из них как ошибочную. Но, вероятно, реальная противоречивая сущность религии не сводится ни к одной из них. Сущность как совокупность внутренних возможностей и отношений исключительно подвижна; любой из ее компонентов может стать решающим на том или ином этапе своего овеществления. Взятые вместе в изменяющихся пропорциях и взаимопереходах, они относятся к определенному порядку сущности религии.

В таком толковании сущности религии нет эклектики. Вряд ли можно отыскать логические и фактические доводы против предложенной методологии анализа сущности эгоцентрической, социоцентрической и космоцентрической религии (конечно, при условии, что оппоненты — эссенциалисты, т. е. верят в то, что у каждого явления есть своя сущность).

Согласно этой методологии, сущность религии было бы неправильно оценивать как нечто «противопоказанное» человеческому прогрессу или как безусловно «полезное». До недавнего времени советский «научный атеизм», по крайней мере официально и от лица «диалектики», изображал религию как порождение консерватизма, рабского отчуждения, принуждения, страха, невежества, бессилия, пустой фантазии человека; атеисты противопоставляли религию прогрессу, культуре, разуму, науке, истине. Ныне «богоборцев» поубавилось, и в моду вошли прямо противоположные, но не менее экстравагантные по смыслу оценки значимости религии.

На некоторых исторических этапах развития человечества в самом деле прослеживаются те враждебные общественному прогрессу черты религии, которые фиксирует и в то же время преувеличивает «научный атеизм». Но в целом сущность религии к этим чертам не сводится. Религиозной жизни присущи противоположности консерватизма и изменчивости: а) религия преимущественно выступает силой, способствующей социальной стабильности и отражающей преобладающие общественные нормы; б) периодически появляются новые религиозные культы, меняющие ход истории.

Религия, скорее, есть преодоление принудительного социального отчуждения, нежели продукт такого отчуждения.

Анализ мировой религиоведческой литературы приводит к выводу, что религиозная духовность (с ее неосознаваемыми, эмоциональными, чувственно-образными, веровательными, рациональными и волевыми моментами) нацелена на сближение верующих, на притяжение единоверцев друг к другу и их священному объекту.

В этом смысле она более походит на личную и коллективную любовь. «Бог есть любовь» — не случайно это выражение распространено среди верующих. Л. Фейербах даже пытался рассмотреть в любви безусловное творящее начало («Любовь есть Бог») и искал тайну религии в человеческом сердце. Правда, религиозная любовь к сакральному объекту прежде всего распространяется на единоверцев (или на абсолют внутри «я»), но в отношении инакомыслящих она, бывает, оборачивается отталкиванием. В борьбе с иноверцами верующие черпают немало энергии для поддержания своей любви к абсолюту и к своей церкви. Любовь, как известно, амбивалентна и способна переходить в ненависть, когда обожествляемый объект не отвечает взаимностью и не оправдывает возлагаемых на него надежд. Взаимопереходы любви, веры и надежды в отношении священных предметов характеризуют динамику религиозной душевности и духовности.

Из установки человека на «иметь» и «быть» Э. Фромм вывел две противоположные стороны религии — авторитарную (трансцендентный Бог господствует над человеком) и гуманистическую (как образ и подобие Божие человек имеет безграничные возможности к саморазвитию). В зависимости от перевеса той или иной стороны религия может быть названа по преимуществу авторитарной или гуманистической. Характерным примером религии первого типа, по мнению Фромма, может служить кальвинизм, примером второго типа — ранний буддизм.

§ 5. Интегральное определение религии

В.С. Соловьев о религии. Объективная и субъективная религиозность. Абсолют. Абсолютное и относительное. Релятивизм. Образы абсолютного. Имманентное и трансцендентное

Возможна ли такая обобщающая формула, которая бы не только теоретически объясняла потребность в многообразии определений религии, но также вскрывала бы потаенный смысл каждой частной дефиниции в отдельности? Многие современные специалисты не верят в такое обобщение, памятуя о бывших ошибках поспешных и наивных обобщений в религиоведении и призывая к осмотрительности. Быть может, правы те, кто руководствуется принципом «наблюдать все больше и больше, а обобщать все меньше и меньше» (А. Пуанкаре)? Тем не менее, полагаю, именно В.С. Соловьев хорошо обосновал в своих произведениях искомую интегральную формулировку религии.

В.С. Соловьев о религии. Обратимся, например, к его работе «Чтения о богочеловечестве» и обсудим развиваемое в ней представление о предельной сущности религии. «Религия, говоря вообще и отвлеченно, — пишет Соловьев, — есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего», «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом...» (*Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1969. С. 5). Безусловное начало всего существующего философы именуют по-латински *absolutus*; говоря иными словами, религия — это связь человека и мира с абсолютом. Эта формулировка удивительно универсальна, годится для описания всех типов религии — космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических. Поясню сказанное.

Не вызывает сомнения, что жизнь на Земле тесно связана с законами космоса и что эти законы могут быть особо почитаемы людьми как ориентиры осмысленной эволюции человечества. В отношении космо-

центрической религии дефиниция Соловьева может быть развернута путем следующей индукции-метафоры. Земля тяготеет к Солнцу, Солнечная система — к центру нашей галактики, а последняя — к еще более энергичному центру метагалактики.

Итак, согласно научным данным, в мире есть ряд последовательно возрастающих по своей мощи относительных средоточий всего существующего. Последовательно рассуждая, следует гипотетически заключить, что должен быть предельно мощный, безусловный, центр мироздания, к которому, вероятно, сходятся все незримые нити бытия. Геометрической моделью Бога-Вседержителя (насколько вообще мыслима такая модель абсолюта) способна служить модель Солнечной системы: вокруг Солнца вращаются планеты, к каждой из них приложены центростремительная и центробежная силы. Первая сила направлена на сохранение целостности всей системы (это — благо, добро), а вторая же пытается сорвать планету с ее орбиты, отдалить от Солнца (силы зла?). Не случайно возник культ Солнца и были персонифицированы центростремительные и центробежные тенденции человека в образах Бога и сатаны, абсолютного добра и зла. Конечно, в свете современных астрономических знаний предложенная модель неполна и неточна, а центробежная сила может иметь и иное объяснение — например, как притяжение планеты к более мощному космическому центру. Тогда, расширяя эту модель до образа метагалактики, мы получаем возможность геометрически истолковать природу многобожия (политеизма), иерархии богов.

Объективная и субъективная религиозность. Из сказанного, полагаю, вытекает возможность логически выделить в космоцентрической религии два уровня — *уровень объективной религиозности и уровень субъективной религиозности*. По-моему, религиоведы прежде не замечали возможности данного вывода; подобная классификация уровней религии в научной литературе до сих пор отсутствовала. Мы далеко не всегда осознаем собственную объективно-реальную религиозность, хотя человечество в целом и каждый из нас в

отдельности (равно как и любая частица мирового порядка) на самом деле сопряжены с абсолютным космическим центром. Если космос бесконечен, то и центр его укореняется в любой точке Вселенной (П. Абеляр).

Следовательно, повсеместно действующий закон всемирного притяжения находит свое теоретическое объяснение и свой смысл в идее объективно-реальной религиозности всякого нечто. Не потому ли любое определенное бытие имеет тенденцию к саморасширению, выходу за свои наличные границы, к беспредельности? Не потому ли люди экзистенциально испытывают неизбывную тягу к перманентному усовершенствованию своей среды? Не потому ли многие теологи утверждают, что религиозное чувство является у человека врожденным, априорным?

Повторю, метафизическая гипотеза об объективно-реальном бытии безу-словного центра космоса обеспечивается естественно-научным правдоподобием указанной выше астрофизической индукции. Проблему истинности данной ги-потезы каждый из нас окончательно решает своею духовной верой. Поиск абсолюта никогда не прекращается, люди руководствуются идеей абсолютного во всех сферах своей деятельности. Правда, предположение о пребывании абсолюта в физическом мире могут разделить только сторонники религиозного или атеистического пантеизма. Теисты и деисты, считающие абсолют трансцендентным, вряд ли присоединятся к такой гипотезе. Например, И. Ньютон мыслил Бога пребывающим в потустороннем абсолютном пространстве, которое именовал *sensorium Dei* (*чувствилищем Бога*).

В этом, объективном, смысле нет нерелигиозных людей, все мы без исключения состоим в энергетической, материальной и информационной связи с безусловным средоточием всего существующего. Каждого из нас пронизывают не только волны множества радиоисточников на Земле, но и тем более мощные волны, исходящие из иерархии космических центров (Солнца, Млечного Пути и т. д.). Правда, не все из нас об этом ведают, а некоторые даже вообще вопреки здра-

вому смыслу отрицают реальность своей связи со средоточиями космических сил — мол, нет никакой иерархии космических центров энергии и ничего абсолютного в природе не бывает.

Имеет ли рациональный смысл утверждение о существовании абсолютного центра бесконечного мира? Нередко ссылаются на теорию множеств Бертрана Рассела, будто бы доказавшего бессмысленность любых предикативных суждений о бесконечных множествах. Однако вряд ли следует считать запрет мыслить определенные свойства неопределенного (бесконечного) мира достаточно обоснованным и обязательным.

Во-первых, согласно Гегелю, некорректно отождествлять диалектическое понятие качественной бесконечности мира как целого (либо реальной отдельной целостности) с логико-математическим понятием «дурной» количественной бесконечности некоторого множества или класса. Во-вторых, утверждение типа *«нельзя сказать ничего осмысленного о бесконечных множествах»* логически самоопровержимо, поскольку в таком случае бессмысленным становится прежде всего само понятие бесконечного множества. Вместе с тем то, что будто бы бессмысленно для позитивиста и номиналиста, может иметь вполне реальный смысл, например, для платоника. Понятия Бога, закона природы и вообще любых форм универсальности (в том числе и понятие самого понятия) сопряжены с представлениями о каких-либо особенных предикатах той или иной бесконечности (потенциальной или актуальной).

Правомерно ли приписывать бесконечному закону природы специфические свойства? Если нет, то вся наука утрачивает смысл, даже если следствия из предикативных суждений ученых о законе природы оказываются эффективными на практике. Бессмысленно ли приписывать Богу различные атрибуты? Косвенный смысл представлениям о Боге (равно как суждениям о безусловном центре бесконечного универсуума) придается герменевтикой Филона Александрийского, антиномизмом Николая Кузанского, методом аналогий Фомы Аквината, разными приемами апофатического и катафатического богословия. Например, Фома Аквин-

ский принципиально различал чувственно-конечное и сверхчувственно-бесконечное, но в то же время предлагал судить о качественных особенностях сокровенных бесконечностей по аналогии с разными чувственно данными целостностями.

Ф.А. Голубинский (1797—1854), основатель русской теистической философии, убедительно доказывал, что, вопреки И. Канту, категории вполне применимы к бытию неограниченному и всесущественному. Идея бесконечного неразрывно связана с природой человека, поэтому для всего ограниченного наш ум ищет первоначала и первообразы в бесконечном — именно бесконечное придает смысл конечному.

Декарт превратил древнейший символ древа бесконечного мира в систему координат, внутри которой приобретают геометрико-аналитический смысл графики любых математических функций. Шесть бесконечных осей декартовой системы координат как бы произрастают из нуля-центра и одновременно диалектически снимаются в нем, так что вся геометрическая полнота таинственно концентрируется в нулевой точке отсчета. Оси X, У и Z суть радиусы потенциально-бесконечного мира как шара, которые в конечном счете тяготеют к некоему *безусловному* нулю.

По аналогии с декартовым «нулем» как модели снятия полноты всех пространственных форм допустимо метафорически-осмысленное суждение об абсолютном (неисчерпаемо-напряженном и энергийном) центре бесконечного мира. Соответственно, объективные всеобщие законы природы и всеобщие понятия (идеи) логически не запрещено мыслить как средоточия полноты качеств тех или иных бесконечных классов предметов. Таким образом, философская герменевтика все-таки допускает возможность осмысленных предикативных суждений о бесконечном мире и его центре.

Иное дело — религия субъективного порядка, то есть осознавание и догматическое описание людьми своей связи (или несвязанности) с абсолютом. Когда говорят о какой-либо конкретной религии, то обычно подразумевают именно субъективно признаваемую

конфессию. Ядром осознаваемой религии является неосознаваемая религиозность человека, то есть его устремленность к абсолютному, трансцендентному, метафизическому. В произведениях самого Соловьева нет понятий объективной и субъективной религиозности, тем не менее стоящие за такими понятиями смыслы могут быть при желании «вычитаны» из его общей идеи религии.

В некоторых социоцентрических религиях связь сакральных объектов земного происхождения с неземными силами не всегда оговаривается (фетишизм, тотемизм, некоторые культы вождя и т. п.). Вместе с тем дефиниция Соловьева приложима и к характеристике социоцентрических религий, многие из которых усматривают «безусловное начало и средоточие всего существующего» либо в прошлом земном архетипе (золотой век, тотем, пролетарский вождь), либо в будущем состоянии человечества (царство разума, коммунизм).

Так, развивая основную идею Ч. Дарвина, а также ницшеанский образ сверхчеловека, идеологи фашизма вывели из теории эволюции мысль, что из человеческого рода путем естественного отбора возникнет новая раса — раса сверхлюдей. Подобно тому как человек, якобы произойдя от обезьяны, покорил все живое на Земле, так и сверхлюди станут богами для «недочеловеков». Религия фашизма культивировала идеал будущего абсолютного человека, налаживая с ним мистическую связь. Определение Соловьева может быть использовано также для анализа эгоцентрических религий, полагающих «безусловное начало» внутрь индивидуального субъекта. Таким образом, дефиниция религии Соловьева, на мой взгляд, универсальна и наиболее предпочтительна.

Абсолют. Исследуем более подробно понятие абсолюта. Абсолют (от лат. *absolutus* — безусловный, неограниченный, совершенный; *absolutum* — свободный, непривязанный, сам себе создающий место) — одна из предельно общих категорий, обозначающих всеобщую основу мира, полноту бытия и совершенство. Под *безусловным* понимается то, что не нуждается для своего бытия и действия ни в каких условиях или при-

чинах. Абсолют мыслится как творческое первоначало всего сущего и противоположен всякому обусловленному существованию.

В философский оборот термин *абсолют* был введен в конце XVIII в. М. Мендельсоном и Ф. Якоби как синоним пантеистически трактуемой Спинозой природы (безличностного Бога). Некоторые исследователи полагают, что термин *абсолют* был введен в богословие в XV в. Николаем Кузанским. Благодаря философским системам Шеллинга и Гегеля этот термин превратился в самостоятельную категорию, которая обобщила такие всеобщие понятия, как единое, апейрон, нус, логос, дао, всё, субстанция, универсальный субстрат, неизмеримое, непознаваемое, бездна бытия, совершенство, максимум и минимум. Близки по смыслу к понятию абсолюта и древние идеи о пратхи, ци, брахме, пустоте, порядке, морфе. И. Кант доказывал, что не следует верить в существование чего-то *совершенно безусловного*, поскольку в мире нет явлений, которые бы не находились в связях и отношениях друг с другом.

Ныне размытые представления об абсолюте применяются в обыденно-расширительном смысле фактически во всех сферах человеческой жизни: *абсолютным* могут именовать какой-либо предельный физический параметр (например, абсолютно черное тело, абсолютная скорость света), характер социального правления (например, абсолютная монархия), высшее достижение в искусстве (абсолютный шедевр), в спорте (абсолютный рекорд мира) и т. п.

Философы объективно-идеалистического направления обычно уравнивают Абсолют с Богом, Абсолютным Духом, абсолютной идеей, абсолютным «Я»; при этом из предельного совершенства абсолюта выводят суждения о неизменности и себетождественности абсолюта.

Философы-материалисты, напротив, чаще всего понимают под абсолютом материю, описывая материальное начало либо как неподвижную и самодостаточную сущность, либо как вечно изменяющуюся и обновляющуюся основу мироздания. При решении пробле-

мы принципиальной познаваемости абсолюта в религии и философии сложились два ответа: а) абсолют частично познаваем; б) абсолют принципиально непознаваем.

Абсолютное и относительное. Философы интуитивистской ориентации полагают, что абсолют непостижим в формах образного знания, знаках и понятиях, но его можно непосредственно пережить как нечто прямо данное нашей совести, интуиции, вере. Философы-рационалисты (дедуктивисты), сомневающиеся в реальности феномена прямого знания, предпочитают говорить о логических методах познания абсолюта: по их мнению, атрибуты абсолюта выводимы из общего понятия абсолюта подобно тому, как из понятия треугольника мы умеем выводить всю сумму свойств треугольника. Философы-эмпирики усматривают лучший способ познания абсолюта в индуктивных обобщениях фактов об удивительной целесообразности, связности и гармоничности мира.

Абсолютное и относительное — парные категории, выражающие в своей взаимосвязи меру проявления вечного во временном, совершенного в несовершенном, безусловного в условном, субстанции в акциденциях и т. д. *Absolutum* по-латыни означает отвязанное, отпущенное, отделенное; это есть нечто, находящееся на своем первоначальном месте. Релятивное (от лат. *relativus* — относительное) — отнесенное в то или иное место, изменчивое, условное, зависимое от обстоятельств, системы отсчета и оценок, а потому несовершенное и преходящее.

Вечной и неразрешимой философской и богословской проблемой является метафизический вопрос: почему абсолютное стремится создать относительное и проявиться через него? Чего не хватает абсолюту как Полноте Бытия и Завершенному Совершенству? Что заставляет его являться нам в несовершенной форме — в виде пространственно-временного материального тела? Аналогичный вопрос мог бы поставить ученый, верящий в существование незримых сущностей вещей и законов природы: почему бесконечная сущность вещи или беспредельный закон природы постоянно реали-

зуют себя через множество ограниченных феноменов? Сторонники абсолютного идеализма очень кратко и непонятно отвечают на этот вопрос: «для своего воплощения и проявления абсолютное нуждается в инобытии и переходит в него в процессе взаимного отражения своего и иного» (Гегель).

Зачем Богу все-таки понадобилось создавать мир и показываться в нем в обличии Богочеловека? Если исходить из человеческой логики, то напрашивается предположение: Бог изнемогает от своей вечности — от бессмертия, покоя, совершенства, бесконечности. Ему нужна определенная и конечная форма существования. И тогда Он творит несовершенный, разрушающийся материальный мир, где люди приговаривают Его к смертной казни. Однако Ф. Ницше не прав: Бог все-таки не умер, даже если Он этого очень хотел. Иисус Христос, распятый на кресте, воскрес и снова удалился в свою вечность. Что это — триумф или трагедия Богочеловека? Л.И. Шестов рассуждал, что бытие Бога еще, быть может, не решено, и Бог ждет, как каждая человеческая душа, последнего приговора на Страшном суде.

Связь абсолютного и относительного понимается по-разному в зависимости от трактовок их пространственно-временного существования и характера взаимопроникновения. При истолковании абсолютного как уже реализованной бесконечности и достигнутого чистого совершенства оно понимается как самодовлеющая сущность, вечная, ничем не ограничиваемая и сама себе непосредственно создавшая место (абсолютное пространство, эфир); тогда абсолютное самозаконно (автономно), трансцендентно, непостижимо и всецело противоположно миру отношений. Соответственно, мир отношений и человеческое познание оказываются лишенными моментов абсолютного, описываются в духе релятивизма.

Если же абсолютное задается как потенциальная бесконечность, то оно мыслится как проект будущего — идеал полноты и совершенства, и его контуры постепенно проявляются и складываются через неисчерпаемое множество отношений вещей и процессов. Кон-

цепция абсолютного как самодовлеющей и свободной сущности логически противоречива: изоляция есть форма несвободы, а действенность абсолютного предполагает его открытость иному бытию и погружение в мир отношений.

Требование совершенства может быть обращено только к несовершенному; отсюда диалектическое представление о единстве абсолютного и относительного, о воплощенности безусловного в условном и их внутренней взаимосвязи, раскрывающейся через категории: в-себе, для-другого, для-себя, само-по-себе. Абсолютное может быть постулировано либо как некое целое, создающее свои части (отношения), не сводящееся к их сумме, либо, наоборот, как нечто, образуемое суммой относительных форм существования за бесконечно долгое время.

Релятивизм. Считается, что философский релятивизм Запада восходит к формуле софиста Протагора: «Человек есть мера всех вещей». Решающие аргументы против релятивизма выдвинул Г. Спенсер. Он объяснил, почему бессмысленны любые разговоры об относительном вне взаимосвязи понятий абсолютного и относительного: если не сопоставлять *отношение* и *абсолют*, то само относительное начинает играть роль абсолютного, что ведет к логическим противоречиям.

Категории абсолютного и относительного играют важную роль в философии религии. Знание их взаимосвязи позволяет занять определенную позицию в традиционной дискуссии об относительности и абсолютности религиозных истин. В середине прошлого века персидский пророк Бахаулла провозгласил, что истина любой религии относительна, а поэтому все подлинные религии взаимодополняют друг друга. Это заявление Бахауллы принимается в штыки практически каждым религиозным направлением, представители которых полагают, что истины, в которые они верят, абсолютны. В 1907 г. Папа Римский Пий X осудил релятивизм.

Вместе с тем богословы-диалектики пытаются как-то совместить абсолютный и относительный полюсы религиозной истины. Католический теолог-экуменист

Л. Свидлер полагает, что любая религиозная истина имеет момент относительности, ибо выражается в суждениях. Суждение об истинности догмата, кредо или доктрины относительно: а) к способности индивида понять и выразить его; б) ко времени его исторического появления; в) к мировоззрению утверждающего. Х.Д. Гадамер и П. Рикер показали, что субъект есть часть объекта, наблюдатель образует часть наблюдаемого, следовательно, ни у кого из людей нет достаточного основания претендовать на единственно истинную интерпретацию какого-либо текста, в том числе религиозного. К. Маннгейм продемонстрировал зависимость между мировоззрением индивида и оценками утверждений на истинность. Но дискуссия об относительном моменте религиозной истины этими соображениями далеко не исчерпывается.

Возвратимся к основному вопросу религии как вопросу об отношении человека к абсолюту. Не всякий верующий согласится с абстракцией Бога как абсолюта, потому что понятие абсолюта недостаточно хорошо согласуется с представлением о Боге как Существе, входящем в личную духовную связь с верующим. Серия попыток философов как-то объединить веру в Бога как Личность с абстракцией абсолюта оказалась неудачной. Если Бог понимается как просто абсолют или абсолютная идея, то Он является лишь объектом чистой мысли. Но как быть с Его Самостью, как понять Его как Личность, любящую других существ? Вместе с тем отказ от представления о Боге как абсолюте привел бы к разрушению религиозной веры — ведь именно идея абсолюта выполняет функцию экзистенциального центра религиозных убеждений. Этот парадокс вызван вечным противоречием между чувственным и рациональным в познавательных процессах, а его разрешение под силу разве что будущим пророкам.

Конфессиональная вера знает одну и только одну «безусловно истинную религию», отвергая все остальные религии как идолопоклонство и заблуждение; она противится рассуждениям о «религии вообще» и основном вопросе религии, не признает синоптическую и сравнительную философию религии. Чтобы найти

общий язык с верующим такого рода, целесообразно вместо понятия абсолюта использовать знакомое ему синонимическое выражение. Например, христианин или мусульманин согласится с тем, что главный вопрос его религии звучит так: а) существует ли Бог; б) как Он дает о себе знать; в) какого поведения от меня Он ожидает?

Образы абсолютного. Можно выявить по меньшей мере семь религиозных образов абсолюта, распространенных в космоцентрических религиях:

1. Бог как личность (иудаизм, христианство, ислам, сикхизм, теистические традиции в индуизме).

2. Неперсонифицированное трансцендентное Бытие как абсолютный исток всякого существования (*Брахман* в некоторых течениях индуизма, *Дао* в китайской традиции, *Единый Без Атрибутов* у сикхов, *Татхагата* в махаяне).

3. Абсолют, внутренне присущий каждому человеку (вечный *Атман* у индуистов, *Просвещенный Разум* в буддизме, вездесущий *Святой Дух* в христианстве).

4. Абсолютная Цель (*нирвана* в буддизме, *Парамatman*, то есть чистая душа, в религии джайнизма).

5. Райский Сонм Богов, достигающих единой цели (*ками* в шинтоизме, даосские божества, *вакан* в мифах сиу и *духи* индейских религий).

6. Абсолют, воздвигнутый на основании откровения родоначальника той или иной религии (*Дхармакайя* — образ вечного космического Будды, предвечный *космический Христос на небесном троне*).

7. Абсолют как вечный закон (*Дхарма* или *Рита* в индуизме, *Дао* в даосизме, *Дхамма* в буддизме, *Слово-Логос* в христианстве, *Тора* в иудаизме).

Как видим, в одной и той же религии могут совмещаться друг с другом логически разные образы абсолюта. Типологию абсолюта можно развивать и далее, включая в нее сакральные идеалы социоцентрических и эгоцентрических религий, которые еще не перечислены. Совмещая эту типологию с основным вопросом религии, можно систематически обозревать формы проявления религиозного процесса с его идейной стороны.

В одних религиозных учениях абсолюту приписывается имманентное бытие (пантеизм), а в других — трансцендентное бытие (теизм).

Имманентное и трансцендентное — пара философских категорий, выражающих некоторые аспекты категорий внутреннего и внешнего. Имманентное (от лат. *immanentis* — пребывающий в чем-либо, свойственный чему-либо) — это то, что атрибутивно предмету, внутренне присуще вещи или процессу, свойственно качеству, характеризует самость изнутри. Трансцендентное (от лат. *Transcendere* — перешагивать, выходить за пределы) есть то, что выходит за пределы возможного опыта и недосягаемо через органы чувств.

На протяжении всего Средневековья термины *трасцендентное* и *трансцендентальное* употреблялись как раличные варианты обозначения одного и того же понятия. Кант отчетливо различил их: трансцендентное — основоположения, выходящие за пределы опыта и относящиеся к сфере внешнего, а трансцендентальное — основоположения, относящиеся к предпосылкам возможного опыта и относящиеся к сфере имманентного. Основные смыслы понятия трансцендентного: 1) выходящее за пределы опыта; 2) сверхчувственное; 3) Бог; 4) находящееся за пределами сознания; 5) сфера заданных теоретических конструктов, не имеющих аналогов в действительности; 6) внешнее по отношению к чему-либо.

В истории философии противополагание имманентного и трансцендентного происходило не только в логическом смысле, аналогичном различению внутреннего и внешнего, но также результировалось в противостоянии школы имманентной философии и учений трансценденталистов. Философы-имманенты отождествляли познаваемую реальность с содержанием сознания субъекта и не признавали ее объективного существования (В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, И. Ремке и др.).

В поздней схоластике под трансцендентным подразумевали наиболее общие характеристики предметов, такие как вещь, сущее, истинное, благое, единое;

эти характеристики выходили за пределы индивидуальных свойств предметов. В современном богословии термином *трансцендентное* обычно обозначают сверхфизическое, потустороннее, сверхъестественное, т. е. то, что непознаваемо привычными способами, однако может быть дано нашему умозрению через благодать. Часто под трансцендентным понимают такую вне нас существующую объективную реальность, которая по тем или иным причинам недоступна эмпирическому познанию и практическому воздействию. С.Л. Франк выделял трансцендирование вовне и во-внутрь; и то, и другое возможно, по его мнению, трансрациональным (мистическим) способом, с помощью особого — трансцендирующего — мышления.

Глава 2

РЕЛИГИЯ КАК СВЯЗЬ С БОГОМ

§ 1. Понятие теологии

Античное понятие теологии. Христианское понятие теологии. Либеральная теология. Разные смыслы понятия теологии. Двойственность теологии. Ценность теологии

Теология (от греч. *Theos* — Бог и *logos* — слово; богословие, учение о Боге) — а) в религиозном смысле: методологическая проработка истин божественного откровения разумом, освещенным верой (Дж.Ф. Ван Акерен); критическая рефлексия над жизнью и мыслью религиозной общины; б) в атеистическом смысле: рационально-систематическое изложение, истолкование и защита религиозного учения об абсолютной реальности, а также соответствующее обоснование правил и норм жизни верующих и духовенства.

Античное понятие теологии. Дискуссия о предмете теологии длится более 2500 лет. В античной Греции термином *теология* вначале обозначали мифологические повествования о богах Олимпа. Теологами называли поэтов Орфея, Гесиода, Гомера, а также дельфийских оракулов и некоторых риторов. Однако по мере критического переосмысления мифологических представлений о богах понятие теологии постепенно изменялось.

Платон, который, собственно, и ввел этот термин в идеологический оборот, определил теологию как рассудочную мифологию божественного. По его убеждению, логически проясненные сказания о богах имеют педагогическую и политическую ценность. Аристотель придал теологии статус «первой философии». Он верил в то, что философское истолкование Божественно-

го Разума как покоящегося Перводвигателя поможет людям преодолеть мифологические предрассудки. Понятие теологии как рационализированного мифа о богах получило развитие в стоицизме. Римские стоики подразделили теологию на этико-мистическую, физическую и политическую.

Христианское понятие теологии. Христианство внесло в понятие теологии существенные поправки. Первые крупные богословы после апостолов — св. Ириней, Тертуллиан, Ориген, св. Августин, папа Григорий Великий, св. Иоанн Дамаскин. Древние учители Церкви уравняли теологию со Словом Божьим, Библией. Позже ее предмет был дополнен, в него включили также систему церковных догматов. Апологеты отстаивали абсолютное превосходство христианской теологии и разоблачали всякое иное богословие как ересь или суеверие. Августин Аврелий обобщил патристическую теологию в перспективе истории спасения.

Европейская схоластика XIII в. жестко противопоставила философию теологии. Тогда считалось, что философия должна обсуждать светские аспекты отношения человека к сотворенному миру, а теология — заниматься таким теоретическим отношением человека к божественной реальности, которое проистекает из искренней христианской веры. Ставя «истинную» веру выше разума, церковь видела в философии только служанку богословия (П. Дамиани).

Вместе с тем классическая теология никогда не превращалась в фидеизм, поскольку умела балансировать между рационализмом и мистицизмом; богословы-рационалисты пытались концептуально прояснить свой религиозный опыт, а богословы-мистики, напротив, показывали невыразимость глубинного опыта веры в системе всеобщих понятий.

Фома Аквинский дополнил богооткровенную теологию Библии естественной теологией человеческого разума. Естественная теология объясняет религиозные истины не столько выдержками из Библии, сколько при помощи логических и фактических аргументов (например, ссылкой на целесообразность всех явлений при-

роды). Позже естественное богословие расчленили на спекулятивную теологию и практическую теологию.

В Новое время отношение христиан к богословию становится менее ортодоксальным, что было обусловлено, во-первых, диалогом между православием, католицизмом и протестантизмом, а во-вторых, более тесным знакомством Запада с восточными картинами мира и духовными традициями. Спиноза и Гердер заложили основы сравнительно-исторического метода изучения религий, который не требует от исследователя идеологически оценивать альтернативные верования.

Либеральная теология. Протестантизм создал либеральную теологию, широко трактуемую как любой логически допустимый вариант теоретических рассуждений об отношении человека к абсолюту; важно лишь, чтобы предлагаемый вариант в целом согласовывался с мировоззрением какого-либо культурного сообщества. Под *теологией* стали подразумевать не только христианское теоретизирование, но и всякий монотеизм (например, иудейский или мусульманский), а подчас даже религиозный и атеистический пантеизм (концепции соотношения человека и абсолюта в индуизме, даосизме, конфуцианстве, буддизме).

Теологический либерализм протестантов (середина XVII в. — 20-е гг. XX в.) был преимущественно сориентирован на новое европейское мировоззрение и в меньшей мере — на авторитет древней традиции. Он преследовал цель избавиться от церковного контроля и сосредоточиться на личностных мотивациях верующего. Первая стадия либерализма в теологии началась с обсуждения идей об имманентности Бога и первичности личности, о доверии человеческому разуму и способах улучшения природы человека (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Локк и др.).

На второй стадии теологического либерализма (она длилась до конца XVIII в.) особое внимание уделялось теме уникальности религиозных опытов индивидов. Плюрализм личных опытов — источник многообразия мироощущений и богословских смыслов. В либеральной парадигме XVIII в. сочетались интерес к субъективности, историко-критический подход, представле-

ние об изменчивости природы человека, стремление к непротиворечивому синтезу религии с этикой. Руссо и Кант обосновали романтический либерализм, а Шлейермахер, отец современной протестантской теологии, придал ему завершенный вид. В чувстве нашей личной зависимости от беспредельного, говорил Шлейермахер, мы прямо знаем Полноту Бытия.

Третью стадию либерализма в теологии (середина XIX в. — 20-е гг. XX в.) сопрягают с промышленной революцией, учением Ч. Дарвина об эволюции живой материи, с идеей уникальности исторических событий (Хаксли, Спенсер, Джеймс, Дьюи, Трельч и др.). Прислушиваясь к критике атеистами христианских догм и церковной традиции, ведущие богословы попытались вписать свои взгляды в контекст научного мировоззрения и светской культуры.

Теологический анализ христианского вероучения все чаще сопровождался психологическими оценками религиозного опыта, социологическими исследованиями религиозных институтов и обычаев, философской интерпретацией религиозных ценностей. После 1920-х гг. В Европе и США идеи либерального богословия подверглись атаке фундаменталистов-неоортодоксов, которые потребовали реставрировать традиционный язык протестантизма, библейскую веру и христоцентризм.

В XIX—XX вв. атеизм, скептицизм и агностицизм становятся в Европе и России массовым явлением. Эти идейные течения сыграли значительную роль в модернизации богословия и в расчленении его на многочисленные школы. Переосмысливая христианство в категориях материализма, атеисты (например, Фейербах, Маркс, Фрейд) объявили религию врагом науки, требовали десакрализовать теологию и лишить ее академического статуса. И в этом они добились определенного успеха. Но усилиями Барта, Отто, Хайдеггера, Бубера, Бердяева, Тиллиха и других видных мыслителей теология все-таки осталась в академической сфере.

Разные смыслы понятия теологии. Итак, сегодня слово *теология* применяют в разных смыслах. Его первый смысл — *нормативная теология*, т. е. свод не-

изменных положений Священного Писании (Библии, Корана, Торы). Нормативная теология есть само Слово Божие, а потому она предельно авторитетна среди единоверцев. Второй и самый привычный смысл теологии — *деривативная (выводная) теология*, представляющая собой логически выстроенную систему рассуждений комментаторов Писаний, человеческое слово о Слове Божьем. Ее идейное содержание варьируется в зависимости от актуализации жизненных тем и проблем. Полнокровная деривативная теология возможна лишь в рамках монотеистического учения о личностном Боге, адресующем свое Слово человеку (авраамические религии). Ростки богословия развиваются также в тех течениях индуизма и буддизма, в которых сложились элементы монотеизма.

В первую очередь и в узком смысле под деривативной теологией традиционно понимают только христианское систематическое богословие. Оно восходит к древнегреческой мифологии и философии, но его язык, главный метод и принципы заданы Отцами христианской Церкви. Патристика субординировала две истины о Боге — низшую, открываемую человеческим разумом в форме философского суждения о Троице, и высшую, божественную истину. Специфический вероватильный профиль и умозрительность христианской теологии затрудняют ее экстраполяцию на нехристианские вероучения. Что касается ислама, то в нем нет таких сложных тем, как Дева-Богородица, непорочное зачатие, Богочеловек, Бог-Сын, Троица и т. д.; ислам менее умозрителен, более сопряжен с юридическими и иными практическими вопросами. В этом смысле исламская теология менее теоретична и более доступна простым верующим, чем христианская.

В более широком, но непривычном смысле деривативную теологию иногда формально распространяют на все религиозные мировоззренческие системы. Тогда ее определяют либо как попытку верующего рационально объяснить основания личной веры, либо как стремление любой конфессиональной группы осознать свою целостность и вписать максимы веры в контекст светских отношений. В этом смысле можно

говорить даже о теологиях древних религий или атеистического буддизма.

Наконец, в самом широком и нейтральном смысле деривативная теология порой получает характер внеконфессионального рассуждения о сакрально-духовном отношении человека к абсолюту. Руководствуясь изречением М. Мюллера «кто знает только одну религию, тот не знает ни одной», современный внеконфессиональный теолог сопоставляет разные религии и ищет в плюрализме верований некий религиозный архетип. По своим намерениям внеконфессиональная теология имеет тенденцию смыкаться с академической философией религии, но отличается от последней духом религиозной сакраментальности и обильным цитированием множества Писаний. Именно такую теологию предпочитают беспристрастно преподавать студентам в вузах тех многоконфессиональных стран, где по закону церковь отделена от государства, а школа — от церкви.

Деривативная теология менее авторитетна, нежели нормативное богословие. Ей обычно свойствен абстрактно-логический подход к религиозной доктрине, сопряженный с религиозным чувством. Ее выводы, даже если они широко известны и доступны пониманию любого верующего, вовсе не обязательны для единоверцев. На выводах богослова, теоретически разъясняющего религиозную доктрину, запечатлена его индивидуальность. В большинстве случаев деривативные теологии имеют церковное происхождение. Они вторичны относительно наследия тех великих пророков, от которых берут начало соответствующие религиозные традиции. Нет деривативной теологии как единой дисциплины, подобной физике; всякая выводная теология надстраивается над особым видом развитого монотеизма и впитывает в себя ту или иную философскую концепцию.

Двойственность теологии. Конфессиональное богословие — это критическое отражение жизни и мысли религиозной общины, и оно всегда может подвергаться пересмотру и исправлениям. Выводная теология двойственна, поскольку она теоретически опосредует

отношение между специфической религией и светской философией. С одной стороны, такая теология выполняет функцию идеологической защиты и рационального обоснования вероучения, которое питает ее духовно и психологически и с которым богослов чаще всего связан конфессиональными узами. С другой стороны, теолог находится в сравнительно свободном философском поиске. Из множества философских альтернатив, созвучных умонастроению и мировоззрению близкого ему сословия современников, он выбирает и переосмысливает подходящий концептуальный инструментарий.

Вместе с тем деривативная теология ныне испытывает кризис и начинает отказываться от схоластики, от томистско-аристотелевских принципов и логического выведения следствий из истин Писания. Прежняя теология желала быть дедуктивной, абстрактной, статичной, универсальной, применимой везде и во все времена. Нынешняя теология заметно становится эмпирической наукой, опирается на исторический подход, интуицию и ориентируется на данные, которые содержатся в Священном Писании и Традиции. В ней появилось множество новых образов, понятий, слов, сопряженных с трансцендентальным методом И. Канта (ранее осуждаемым Ватиканом) и «антропологическим поворотом» в философии.

В своих поисках новых методологических оснований современная теология все больше перемещает акцент на земную жизнь и восходит к понятию Бога от понятия эволюционирующего человека. Вслед за П. Тиллихом и Д. Робинсоном, Бог начинает пониматься протестантскими теологами не столько как «высота», сколько как «глубина». Эмпирическая теология размышляет о практической стороне религии. Фундаментальный феномен религиозной практики — обращение личности. Поэтому Б. Лонерган, канадский католический богослов, предложил обновлять теологию прежде всего через рефлексию по поводу феномена религиозного обращения личности. Он рассматривает обращение как продолжающийся процесс, одновременно личностный, общественный и исторический, т. е. как со-

впадающий с живой религией. По его мнению, теология сегодня должна больше интересоваться не человеческой природой, а человеческой историей.

Поскольку теология есть не только философствование, но и искание лика Божьего, то в психологическом смысле, по словам С.С. Аверинцева, «любой просчет в отношениях с личным, водящим, любящим и гневающимся Абсолютом представляет абсолютную опасность. <...> Впавший в ересь совершает не отвлеченную мыслительную ошибку, но бесконечный по своим последствиям личный проступок в своих взаимоотношениях с Богом» (*Аверинцев С.С.* Теология // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 201).

Посредническая двойственность выводной теологии — палка о двух концах. Наличие у теологии философского полюса не только стимулирует свободомыслие богослова и умножает его возможности выразить личное кредо средствами разума, но также порождает опасность ереси, инакомыслия, пересмотра традиционного вероучения. Поэтому молодые религии защищаются от ревизионизма наложением гласного или негласного запрета на отвлеченное богословие. Например, лишь на 150-м году своего существования монотеистическая Вера Бахаи объявила о готовности развивать собственную теологию. Конфессиональная теология, с одной стороны, подчиняется авторитету устава и исполняет заказ клира, а с другой стороны, пытается бороться с церковными ограничениями.

Нередко приверженность и строгое следование определенной философской системе препятствует развитию богословия. Например, господство учения Аристотеля в XIII—XVII вв. было в известной мере пагубным как для науки, так и для богословия. Богословие заметно прогрессирует только на фоне плюрализма философских систем и разнообразия опыта. Христианство или ислам невозможно подогнать под какую-нибудь одну философию. Хороший богослов не соглашается безоговорочно с метафизикой, а видоизменяет и приспосабливает ее для своих целей.

Ценность теологии. В теологии ветхозаветных пророков зародилось понятие истории, а новозаветное

богословие помогло утвердиться понятию исторического процесса. Европейские университеты и общеобразовательные школы, как известно, выпестованы христианской церковью. Теология тематизировала академические предметы в соответствии с гранями бытия — природой, историей, этикой и т. д. Многие проблемы и категории европейской философии возникли из рефлексии над теологической тематикой. Философская антропология вышла из христианского учения о человеке. Из теологии морали выведены две светские альтернативы мироотношения: в одной из них содержится требование аскетически отрицать и презирать мир, в другой — утверждать мир личным активным действием. Теология никогда не прекратится, поскольку, по словам М. Хайдеггера, человек живет в «ожидании Бога». По мнению К. Барта, К. Ясперса и ряда других теологов и философов, абсолютные этические ценности могут быть созданы только в сфере абсолютного.

Теолог верит, что Бог обязывает его думать, говорить и свидетельствовать, а светский философ, как правило, основывает свои аргументы на почве вневременной очевидности, с которой имеет дело некий анонимный разум. Постепенно освобождаясь от своих богословских корней, философия тем не менее по сей день сохраняет диалектическое отношение к теологии. Нетрудно доказать влияние латентных теологических вопросов (например, об иерархии мироздания, сущности человека, смысле его жизни, социальном прогрессе) на мировоззрение секуляризированного человека в постоянно изменяющемся мире. Тот, кто говорит о Боге, в то же время говорит о человеке и его бытии, а также о мире, условиях греха, детерминации исторических целей. Из такого рода мировоззренческих суждений вытекают практически значимые нормы поведения индивидов и отношений между народами.

Средневековая Европа почти не знала конфликта между религиозно-теологическим и научным мировоззрением. Затем, начиная с XIV в., в обществе усиливалось противостояние религии и науки (скорее, теологии и материалистической философии). С конца XX в. эти соперники вновь ощущают потребность в мирном

диалоге. Наука заимствовала у древних мифологий и религий мировоззренческие принципы единства мира, всеобщей связи, сохранения энергии, причинности, всемирного тяготения, инвариантности, симметрии, простоты, наименьшего действия, происхождения порядка из хаоса, роста энтропии (беспорядка), подчинения явлений законам природы, абсолютности скорости света. Естествознание радикально переосмыслило содержание этих принципов, придало им математическую форму и ввело их в общенаучную картину мира.

Христианская церковь эпохи Возрождения, борясь с языческим одушевлением природы и оккультизмом, поощряла развитие механики и механистической картины мира. Ее монотеизм во многом способствовал проникновению экспериментального метода в естествознание и укреплению веры ученых в реальность законов природы. Наука, как правило, ограничивается вопросом: *как существует универсум*? Теологию же больше волнует вопрос: *почему мир существует*? Эти мировоззренческие вопросы логично дополняют и предполагают друг друга.

Трудно переоценить культурное значение и мировоззренческую функцию теологии в европейской культуре. Без взаимодействия с теологией и религией философия ущербна. Теология не сводится к суждениям о трансцендентном, эзотерическом и священном, но касается также главных светских измерений мира (космологии, антропологии, историологии и т. д.). Широта интеллектуальных интересов теологов заставляет их учитывать состояние философии, естествознания, гуманитарных наук, искусства, морали, экономики и политики. В сумме своих многочисленных дисциплин богословие создает своеобразный образ универсума и является универсальной дисциплиной.

§ 2. Понятие Бога

Бог — Полнота бытия. Бог как личность. Апофатическое богословие. Псевдо-Дионисий Ареопагит. Отношение церкви к апофатике. Катафатическая теология. Атрибуты Бога. Личное имя Бога. Модели творения мира Богом. Пантеизм. Эманация. Панентеизм. Теизм. Деизм. Ничто. Не из чего-либо. Ничто и нечто. Ничто и свобода. Парадокс нового

Бог — Полнота Бытия. Бог (от общеарийского *baha* — благо, одарение, наделение) — абсолютная личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных «Я» и свободное от всех недостатков. Бог — это совершенное, вечное, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, безграничная любовь, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира.

Уже у Гомера и Гесиода божества персонифицированы под определенными именами; все эти божества суть высшие духи мужского или женского рода — теосы (от греч. *Theos*, лат. *Deus* — бог) или феи. Греческое слово *теос* означает духовное начало, а латинский термин *деус* (*деос*) образован от корня *деи* (*ди*), означающего свет, небо. Русское слово *день* — от этого же корня. В ведийской мифологии Бхага — божество, правящее солнцем. Древнеперсидское *baga* (бог, господин) в поздних частях Авесты обозначает Ахурамазду и Митру. Название столицы Ирака — Багдад — переводится как «Богом данный». На санскрите *Бхагаван* (господь, господин) — обычная форма обращения к почитаемому лицу (Богу, святому, царю и др.); в Пуранах Верховного Господа величают *Бхагаван*, т. е. буквально: «Тот, Кто одаряет всем, приносит благо».

У славян иранское слово *baga* могло появиться еще в I тыс. до н. э.; это слово первоначально связывалось с представлениями о благе, богатстве, а также о Подателе счастья, полноты, изобилия. Отсюда производные слова: *богат* — тот, кто обладает всем вполне и счастлив, *убог* (*не бог*) — тот, кто лишен благоденствия, удачи, счастья, т. е. беден; *богатырь* — герой былин-

ного эпоса, наделенный высшими, божественными, свойствами. В народной традиции Бог обычно представляется в виде старца с бородой, живущего на небе, но иногда и ходящего по земле в образе странника, нищего или в сопровождении святых. Люди рождаются по воле Бога и отдают Ему свои души после смерти («Бог дал — Бог взял», «Богу душу отдать», т. е. умереть).

Бог как абсолютная Личность. Бог может пониматься не только как первосущность, но и как абсолютная Личность, находящаяся в двух основных отношениях: во-первых, в отношении к Себе; во-вторых, в отношении к Своим творениям. Как явленность Себе Бог есть абсолютная Личность.

Вместе с тем в понятии абсолютной личности заключено минимум три логических противоречия. Во-первых, всякое «Я» есть конечное бытие, которое требует своего противопоставления «не-Я», инобытию; не следует ли тогда признать личность Бога не абсолютной, а зависимой? Во-вторых, если «абсолютное Я» мыслится как нечто бесконечное и неопределенное, то разве можно определить его конкретные признаки? Например, следует ли приписывать Богу свободу, которая предполагает колебание между разными вариантами решения и выбор между добром и злом? В-третьих, любовь абсолютной личности не может удовлетвориться конечным и должна искать другого бесконечного, но абсолютное одиноко и неудовлетворенно.

Христиане чаще всего разрешают эти противоречия так. Абсолютная личность есть Троица: Единое по существу троично в лицах. Бог-Отец, Бог-Сын и Святой Дух — три личности, образующие соборное единство. Каждому из божественных лиц принадлежит вся полнота божественного содержания. Вместе с тем каждое лицо Троицы есть иное в отношении других лиц и имеет особую обращенность к миру. Абсолютное не есть неопределенное, но есть полнота всех конкретных определенностей. В отличие от человеческого «Я» абсолютная личность Бога — в своем бытии и самопредставлении — не зависит ни от чего внешнего; совокупность ее свойств вечна и неизменна. Во взаимоотно-

шении лиц Троицы осуществляется бесконечная любовь, а через нее — безграничная любовь к тварям.

В отношении к своим творениям личностное и сущностное в Боге различаются. Его первосущность скрыта от нас и непостижима, но о его личностных свойствах люди могут быть осведомлены через Священные Писания и опыт веры. Вот далеко не полный список личностных характеристик Единого: Творец, Вседержитель, Судья, Искупитель, Утешитель, Спаситель. Он всемудр, всезнающ, свят, всемогущ, милосерден, ревнив, гневен, суров, праведен, справедлив, совершенен. Из представления о всесовершенстве Бога выводятся суждения о неизменности Его характера, Его величии и господстве.

В Священных Писаниях многих религий личность Бога характеризуется прежде всего как Полнота Бытия, совершенство, истина (Естина). В Ветхом Завете читаем: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так и скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам». В религии зороастрийцев Бог — Ахурамазда: «Мое первое имя есть Ахми — Я есть». В Новом Завете христиан Бог говорит о Себе: «Я есть Альфа и Омега, начало и конец». В Коране та же мысль: «Во власти Бога и Восток, и Запад; куда ни обратитесь вы, везде вы встретите Лицо Бога, ибо Бог вездесущий и всеведущий».

Иудаизм представляет Бога недоступным, отдаленным от людей, ревнующим и требующим жертв. В христианстве, напротив, Бог предстает Отцом всем тем, кто в Него уверовал, а верующие в Бога становятся друг другу духовными братьями и сестрами. Отцовство Бога — дар благодати, приемное отцовство. Усыновление и удочерение даруют свет надежды на постоянное и всевозрастающее сближение с Отцом, создавшим человека по своему образу и подобию. Христианство можно кратко определить как веру в связь Бога-Отца с блудным сыном-человеком, который возвращается к Нему благодаря жертве Иисуса Христа.

Писания представляют Бога не только как абсолютную личность в явленности Себе или избранным людям, но и как творца мира и человека — в Его дей-

ствовании и управлении. Если многие буддисты и джайнисты не склонны именовать Бога творцом, то в теологии и философии христиан принято говорить о непроявленной и явленной природе Божества — о творящей *natura naturans* и о сотворенной *natura naturata*. В теологической литературе нередки такие ролевые дефиниции: «Бог — творец мира, спаситель и судья», «Бог — верховное существо, управляющее миром».

В книге Иова в Библии дано подробное описание Бога как создателя и хранителя Вселенной. Творящая природа Бога из «ничего» порождает чувственно являющийся нам мир и сохраняет этот мир «до времени конца». Вселенная, возникшая не из сущности Бога, а из ничего, не есть некое проявление или обнаружение божественной силы. Никакое конечное бытие не может быть проявлением божественной силы. Так учат христиане, мусульмане и иудеи. Иногда творящую природу Бога называют «высшей сущностью» или «первосущностью». В теологии католицизма по совету Фомы Аквината проводится аналогия между бытием Бога и бытием вещей, чтобы хоть как-то уловить различие между непроявленным существованием Творца и Его сущностью. Понятно, что аналогия не означает тождества; Бог не имеет физической метрики, Он не есть протяженная вещь.

Апофатическое богословие. Понятие абсолютной полноты бытия не имеет однозначного теологического толкования. Так, если в нем мыслить предельно общее «есть», то оно не может обозначать никакого определенного наличного бытия, никакого качества и не может быть сведено ни к формам материи, ни к формам духа. Его можно характеризовать лишь апофатически, то есть отрицательно — как беспредельность, бескачественность, бесформенность, бесструктурность и, следовательно, как абсолютную непознаваемость. Апофатическое богословие есть отказ от попыток исчерпать глубины веры катафатическим путем, т. е. описанием Бога посредством позитивных атрибутов и обозначений, стремление выразить Бога через устранение («отрицание») всех относящихся к Нему познавательных

образов как несоизмеримых с Его природой. Поскольку Полнота Бытия беспредельна, неправомерно представлять ее в форме какого-либо определенного бытия, качества и тем самым ограничивать Бога. Бог не поддается определению и не имеет атрибутов, ибо находится за пределами любого мыслимого нами бытия и качественности.

Единственный положительный атрибут Бога в апофатическом богословии — само его свойство чистого бытия. Апофатизм не есть агностицизм. Он позволяет удерживать мысль о Боге на пороге тайны, не подменять Бога идолами, не превращать пользование философскими терминами в религиозную философию. Плотин отмечал, что Бога можно описать только «путем отрицательного движения через все предикаты». Не менее загадочен в апофатическом богословии и человек как образ и подобие Бога.

В течение первых трех веков своего существования христианская церковь не прибегала к формулировкам хранимой ею истины, не обладала еще системой определяющих веру догматов. Истина веры переживалась первыми христианами как нечто очевидное, непосредственно данное и потому не нуждающееся в теоретической обработке. «Догмат» появляется тогда, когда возникает опасность ереси, — церковь начинает апофатически и катафатически определять границы живого религиозного опыта.

Псевдо-Дионисий Ареопагит. Апофатизм впервые выступает еще у Филона, Оригена, неоплатоников, развивается Григорием Нисским. В классической форме он предстает в «Ареопагитиках», созданных Псевдо-Дионисием Ареопагитом, представителем поздней патристики. Эти религиозные сочинения, подписанные именем жившего в I в. В Афинах Дионисия Ареопагита, создавались не ранее II половины V в. под влиянием неоплатонизма (особенно Прокла). Дальнейшее развитие апофатизм получает у Симеона Нового-Богослова.

Мистик Псевдо-Дионисий Ареопагит учил: Бог непостижим, трансцендентен и имманентен каждому существу. Человек бессилен что-либо сказать о Нем, и

наилучшее общение с трансцендентным миром достигается через молчание (исихазм). Все вещи говорят о Боге, и ни одна не говорит достаточно. Все вещи свидетельствуют о Нем, и ни одна Его не открывает. «И все, что можно сказать о Боге, — писал Псевдо-Дионисий, — можно и нужно отрицать о Нем, потому что ничто не соизмеримо с Ним, и Он выше всего. Но Он выше не только утверждений, но и отрицаний, ибо Он есть полнота всего. И будучи всеимянным, Бог и безымянен. И будучи всем во всем, Он и ничто ни в чем». Многие христианские теологи заявляют, что чем ближе человек к живому Богу, тем меньше от него требуется мыслей и слов и тем большую роль играют метафорическое иносказание и в особенности безмолвие. Отсюда апофатическое знание, вербально невыразимое, глубже и выше катафатического (утвердительного) знания.

Бог в апофатической теологии трактуется как сверхразумное тождество бытия и небытия, поэтому о Боге нельзя сказать не только то, что Его нет, но и то, что Он есть, так как Бог — по ту сторону всякого наличного бытия. Апофатический подход требует от богослова в большей мере опираться на эзотерический язык поэзии, нежели на прозу общеизвестных абстрактных понятий и логических схем. Апофатики считают, что Бог познается непосредственно — через особое внутреннее чувство. Например, широко известно высказывание французского мыслителя XVII в. Жана Лабрюйера: «Я чувствую, что Бог есть, и не чувствую, что Его нет; этого с меня достаточно, и никакие умствования не помешают мне прийти к выводу, что Бог существует».

На образно-символическом языке Бог предстает у апофатиков как «сверхсущностная Сущность», «безымянное имя», «безначальное начало», «дух, не вмещаемый духом», «неизреченное слово», «смысл, не выразимый никаким смыслом» и т. д. Познание Бога именуется «ведением о неведении», «непричастной причастностью». Истина отождествляется с непосредственным опытом, а теология — с «видением Бога», с «исполнением неисполнимого».

Отношение церкви к апофатике. Христианская церковь противоречиво относится к апофатике. С одной стороны, она поддерживает и заимствует часть идей апофатиков, в особенности идеи о сверхтрудной постижимости Бога человеком и о том, что действительное познание Бога дается лишь мистическим озарением души верующего. С другой стороны, церковь усматривает в апофатизме реальную опасность пантеистической деперсонализации Бога, а также принижения значимости духовенства в качестве посредника мирян с Богом. Такие средневековые апофатики, как Экхарт, Беме, Шеффлер, подрывали представление о Боге как личности. Поэтому в Средние века церковь искала возможности дополнить апофатическую теологию, считавшуюся более совершенным путем богопознания, альтернативной ей катафатической теологией. Хотя церковь отдает предпочтение живому опыту перед чисто интеллектуальным подходом, тем не менее она не проповедует туманный мистицизм и не пренебрегает рациональным мышлением, наследуя образцы мышления эллинистической цивилизации.

В современной философской литературе термин «апофатический» подчас употребляется в расширительном и нестрогом смысле для характеристики логически неопределяемых аспектов трансцендентной реальности, для обозначения непостижимости безусловного бытия, бездны абсолюта, бесконечности сущности.

Катафатическая теология дополняет апофатическое богословие, частично описывая Бога позитивными атрибутами. Фома Аквинский, Яков Бёме и многие другие мыслители настаивали на том, что язык утвердительного богословия должен быть преимущественно метафорическим. Божественное существо, отмечал Бёме, состоит в силе, не дающей ни описать себя, ни выразить. Поэтому нам надо брать подобия, когда мы хотим говорить о Боге. Понятие Бога как полноты бытия (плеромы) представлено дилеммой: а) Бог абсолютно прост, не имеет частей, на которые Он мог бы распасться, и поэтому Бог вечен, вневременен, бессмертен; б) Бог — самое сложное, онтологически высшее существо, Его вечность обеспечена присущей Ему не-

исчерпаемой энергией. В первом случае непостижимость Бога выводится из постулата Его бесконечной простоты, несоставленности, во втором же случае — из суждения о Его неизмеримой, по сравнению с человеком, сложности. Если Бог прост, то приближение к Нему души человека есть нисхождение к Богу, опрощение; если же Бог — высшее существо, то единение с Ним — восхождение к вершине, совершенствование.

Атрибуты Бога. Катафатическое богословие оперирует множеством личностных характеристик Бога (святость, милосердие, праведность, справедливость и др.); мусульмане, например, насчитывают 99 атрибутов Бога. Иудаизм представляет Бога недоступным, отдаленным от людей, ревнующим и требующим жертвы. Если Танах изобилует эпитетами Бога, то в Талмуде их мало, поскольку в нем Иегова предстает предельно всеобъемлющим и абстрактным. Напротив, в христианстве Бог предстает Отцом для всех тех, кто в Него уверовал. Евреи начинают говорить о Боге в связи с конкретным историческим событием: приблизительно за 1900 лет до н. э. В стране халдеев Бог открывает Себя Аврааму, беседует с ним, призывает Авраама оставить свою страну и переселиться в Ханаан. Для потомков семьи Авраама Бог не есть абстрактное понятие или безличная сила, но есть «Бог наших отцов», «Бог Авраама, Исаака и Иакова», есть одна конкретная личность, с которой праотцы могли непосредственно общаться.

Французский философ Пьер Бейль (1647—1706) как-то заметил: почти все люди согласны с общим утверждением, что «Бог есть»; однако начните расширять перечень утверждений о Боге — и вы увидите, как начнет разрастаться несогласие.

Христианская церковь верит, что Бог открывает Себя в истории не как простая единичность, но как Троица, а именно как соборное единство Отца, Сына и Святого Духа. Согласно Библии, Бог открылся Аврааму возле дубравы Мамре в виде трех явившихся к нему мужей. В Новом завете Иисус Христос отличает Себя и от Отца, и от третьего лица — Святого Духа. Высказывания о Троице в тексте Писания имеют опытно-

описательный характер, но вовсе не статус умозаключений.

Многие философы-эллины, принявшие христианство, не могли прими-риться с идеей Троицы, полагая ее нелепой. Как можно мыслить одновременно бытие трех не ущемляющих друг друга абсолютов, как совместить мысль об абсолюте с мыслью о множественности абсолютов? Стремясь найти способ устранить сопряженные с образом Троицы противоречия, римлянин Савеллий (нач. III в.) предложил считать, что Три Божественные Лица — это всего лишь три различные «роли» Единого Бога: в эпоху Ветхого Завета Бог открывает Себя и действует как Отец, в Новом Завете — как Сын, а в жизни церкви — как Святой Дух. В нач. IV в. александрийский священник Арий пришел к выводу, что в Божественных Лицах надо видеть не только различные ипостаси, но и различные сущности: Сын представляет собой «тварную» сущность, созданную Богом-Отцом. Савеллианство, арианство и многие им подобные квазифилософские истолкования Троицы церковью были отвергнуты.

В монотеизме Бог — искупитель. Согласно «юридической теории» Ансельма Кентерберийского, Бог являет милосердие, утверждает правду, наказывает человека за каждый грех. Безгрешный Христос своим Крестным подвигом удовлетворил правду Божию и открыл путь для милосердия Божия. Теория Ансельма об искуплении грехов принята католицизмом. Юридической теории противостоит нравственная теория православия: Христос, второй Адам, подвигом самоотверждения усовершенствовал в Себе человеческую природу, обогатил людей своей благодатью и предложил всем желающим придти к Нему.

Под *вездесущностью* Бога понимают присутствие Бога во всех вещах. Фома Аквинский говорил, что любая вещь доступна взору Бога и подвластна Ему. Многие мистики считают, что именно из-за вездесущности Бога все твари обретают свою сущность, в противном случае их существование было бы иллюзорным.

Личное имя Бога — особая теологическая проблема в христианстве. «У Бога есть много имен» (Джон

Хик). Согласно Писанию, Бог наделил человека желанием давать всему имена. Знать имя вещи — значит уметь владеть ею. И у Бога должно быть личное имя — Иисус имел это Имя в виду, когда учил своих последователей молиться: «Отче наш, сущий на небесах! Да святится имя Твое».

Русские имяславцы проповедовали, что Имя Божие имеет божественную природу и во время молитвы «Бог неотделимо присутствует во Имени Своем» (Антоний из Афона). П.А. Флоренский определял имя вещи как субстанцию вещи, узел бытия; по его мнению, имя определяет судьбу человека. Согласно А.Ф. Лосеву, космос есть лестница разной степени словесности. Последователи «Общества Сознания Кришны» считают главным методом общения с Богом многократное повторение Его имен. Против обожения звуков и букв выступили имяборцы.

Условное Имя Бога встречается восемь раз в оригинальных Десяти заповедях и с еврейского языка на русский может быть передано буквами *ЙГВГ* (тетраграмматон). Никто не знает точно, как вначале мысленно произносили имя Бога. Дело в том, что когда писали Библию по-древнееврейски, то писали только согласные — без гласных. Пока древнееврейский язык был разговорным, никаких трудностей не было: израильтяне знали, как можно молча прочитать слово *Сущий*, и когда встречали его в письменной форме, не задумываясь восполняли отсутствующие в нем гласные.

Строго говоря, имени Бога иудеев в Библии нет. По преданию, Бог открыл свое подлинное имя только Моисею, Моисей же в Торе записал не настоящее имя Бога, а сокращение перифразы «Я есмь Сущий (Бог)». Подлинное имя Бога произносилось один раз в году первосвященником, и тайна звучания этого имени передавалась устно по старшей линии первосвященнического рода (Мифологический словарь. М., 1991. С. 652).

Это положение изменили три обстоятельства. Во-первых, после вавилонского пленения (V в. до н. э.) иудеи настолько благоговели к Имени Божию, что перестали его писать и мысленно произносить. Как и

даосы, иудеи стали верить в то, что названное имя не есть вечное имя. Во-вторых, боязнь произносить слово *Сущий* неправильно (при чтении Библии иудеи проговаривали не условное имя *ЙГВГ*, а слова *Элохим* (боги) или *Адонай*, то есть *суверенный Господь*) делала Его условное имя все более секретным. В-третьих, со временем древнееврейский язык вышел из повседневного употребления, и таким образом первоначальное мысленное произношение слова *Иегова* в конце концов забылось.

В XIII—XV вв. христианские теологи, которые изучали Ветхий Завет в оригинале, озвучили тетраграмматон *ЙГВГ* и стали читать его вслух как *Яхве*. Современные ученые предлагают такие формы произношения: *Иегоуаг*, *Яхве*, *Ягве*, *Иегова*. Но так ли уж важно отыскать истинную древнюю форму произношения условного имени Сущего? Ведь и имя Иисуса Христа у разных народов звучит по-разному: Иешуа, Иегошуа, Иесус, Хесус, Джесус, Езус; имя Иисуса не перестают употреблять из-за того, что точно неизвестно его подлинное произношение. Как бы то ни было, большинство переводов, даже когда они содержат слово Иегова в еврейских Писаниях, опускают его в христианских греческих Писаниях или в Новом Завете (за исключением сокращенной формы *Яг* в слове *Аллилуйя* в рукописи книги «Откровение»).

Удаление условного имени Бога-Творца из греческих Писаний подчас ведет к путанице — порою трудно понять, о каком члене Троицы идет речь в священном тексте. Например, Псалом 109.1: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня...» был бы более понятен в таком переводе: «Говорит Иегова моему Господу: "Сиди по правую руку от Меня..." Филон Александрийский учил, что Бога невозможно определить и, стало быть, назвать; в то же время замена личного имени титулом противоречит требованию чтить имя Бога.

§ 3. Модели связи Бога и мира

Пантеизм. Эманация. Панентеизм. Теизм. Деизм. Ничто. Не из чего-либо. Ничто и нечто. Ничто и свобода. Парадокс нового. Средоточие связи с Богом

Процесс творчества Бога представлен в теологии тремя основными моделями-учениями: пантеизмом, панентеизмом и теизмом.

Пантеизм (от греч. *pan* — все и *theos* — бог; бог во всем) растворяет Бога во «второй природе», в физическом мире. Термин *пантеист* был введен английским философом Дж. Толандом в 1705 г., а термин *пантеизм* — его противником нидерландским теологом Й. Фаем в 1709 г. Само же учение, обозначенное словом *пантеизм*, существует с незапамятных времен и в первую очередь присуще многим восточным религиям, например, индуизму. Учение пантеизма есть религиозный натурализм, поскольку оно обожествляет природу. Выделяют две формы пантеизма: 1) теомонистический пантеизм, который лишает мир автономии и наделяет бытием только Бога; 2) физиомонистический пантеизм, для которого Бог не имеет собственного бытия, а природа и есть Бог.

Расцвет пантеизма в Западной Европе относится к XVI — началу XVII в. Так, Дж. Бруно полагал, что природа есть не что иное, как Бог в вещах; Бог — единственная и собственная (внутренняя) сущность физического мира.

«Бог» пантеистов лишен личностных свойств и трактуется как вечный мировой дух, скрытый в каждой вещи и в каждом живом существе. Он не гневается, не радуется, не говорит и совечен физическому универсуму. Его не представляют развоплощенным и имеющим бытие до всякого материального существования. Пантеист мыслит «природу творящую» в форме некой активной сущности, скрытой под телесной оболочкой явления, а само явление — как «природу сотворенную».

Можно назвать такую модель взаимосвязи сущности и явления *моделью ореха*: сущность есть ядро оре-

ха, а явление — оболочка, скорлупа, фанерон. Тогда существо творения заключается в откровении, вскрытии ранее скрытого, выявлении сокровенного. Считается, что мир не происходит из «ничего», а проистекает из безличностного Бога как вечной сущности. Коль скоро Бог непосредственно находится в каждом из нас, то мы можем знать о Нем прямо, без всяких посредников (Писания, церкви, священников, обрядности, логических доказательств и т. п.).

Модель ореха так или иначе заимствована некоторыми методологами, размышляющими над природой человеческого творчества и заключающими, что суть всякого творчества заключается в откровении, открытии. При таком понимании творчество не есть созидание чего-то нового, но представляет собой обнаружение уже существующей сущностной реальности, объективного закона природы. Творчество аналогично раскалыванию ореха, когда добираются до его ядра. Эта модель творчества не универсальна и преимущественно годится для объяснения особенностей научной деятельности: вершиной творчества ученого обычно считается открытие фундаментального закона природы, растворенного в многообразии явлений и предопределяющего их.

Эманация и имманация. Неоплатоники закрепили представление о творении как о творении сущности в понятии *эманации* (истечения). Первосущность саморазвертывается и истекает в мир, тем самым творя мир из себя. Эманация (от позднелат. *emanatio* — истечение) — философское понятие, обозначающее исхождение одного из другого. Нередко с его помощью разъясняют высвечивание (видимость) субстанции в своих атрибутах и модусах, а также переход сущности в явление.

Левкипп и Демокрит учили, что от атомов истекают *эйдолы* (*видики*), которые при попадании в наши органы чувств производят те или иные ощущения. Платон уподоблял Благо сверхразумному Солнцу, излучающему из себя все существующее. Неоплатоники (Плотин, Прокл и др.) объясняли понятием эманации генезис многого из Единого. Согласно их представле-

ниям, Единое по мере своего многоступенчатого нисхождения порождает все менее совершенные уровни бытия, тем не менее оставаясь неизменным и неисчерпаемым. Характеризуя восточный пантеизм, Гегель говорит об эманации как выпадении субстанции изнутри себя самой внутрь конечности. Он пишет: «В восточном представлении об эманации абсолютное есть сам себя освещающий свет. Однако он не только освещает себя, но и истекает из себя. Его истечения — это отдаления от его незамутненной ясности; дальнейшие порождения менее совершенны, чем предшествующие, из которых они возникают. Истечение понимается лишь как бедствие, а становление — лишь как нарастающая утрата. Так, бытие все больше и больше затемняется, и ночь, отрицательное, есть последнее в линии (эманаций), которое уже не возвращается к первому свету» (*Гегель. Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1971. Т. 2. С. 183).

Абсолют, с одной стороны, эманирует, мощно отталкивая от себя свои проявления, чтобы сохраниться единой трансцендентной самобытностью. С другой стороны, в стремлении обновить свои сущностные силы и удержать полноту он притягивает и возвращает их в себя, оборачиваясь имманентным единым. Те же тенденции притяжения и отталкивания наследует от абсолюта каждая вещь. Единое пронизывает всякое нечто, отсюда и свойство вещей открывать границы друг другу и в то же время отталкивать от себя иное для сохранения самобытности. Эманация есть открывание границы.

Взятая в широком смысле и применительно к человеческой деятельности эманация конкретизируется понятиями экстериоризации (от франц. *exteriorisation* — проявление) и опредмечивания сущностных сил человека. Так, чтобы ребенок научился считать, умственное действие сложения надо предварительно дать ребенку как действие внешнее, т. е. экстериоризировать сложение. По мере того как развернутое внешнее действие освоено, оно сворачивается в единое умственное действие, и ребенок способен считать в уме. Когда нас знакомят с каким-либо понятием, то вначале экстериоризируют его содержание в форме родо-видовых

определений, а затем наше сознание сворачивает дефиниции в единый концепт. В опредмечивании мыслей, схем умственного действия, равно как и в выявлении понятия через его определения можно усмотреть своеобразные формы эманации.

Противоположным понятию эманации выступает понятие *снятия*, или *имманации*. Имманация — это диалектическое отрицание; возвращение явления в виртуальное пространство сущностных сил; положенность одного в основание другого; интериоризация (от франц. *Interiorisation*; лат. *interior* — внутренний).

Понятие снятия (от нем.: *Aufheben* — снятие, *Ideelle* — снятое) занимает важное место в философии Гегеля. *Aufheben* имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает «сохранить, удержать» и в то же время «прекратить, положить конец». Согласно Гегелю, само сохранение уже заключает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешних воздействий. Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. Снятие происходит на некотором этапе борьбы внутренних или внешних противоположностей.

Согласно неоплатонизму эманация, есть развитие от высшего к низшему, то есть регресс и опустошение (кенозис) первоединого. Она противоположна восхождению, совершенствованию. Имманация как обратный процесс возвращения низшего к высшему, к Единому, оценивается как как прогрессивное свертывание, внутреннее движение к первосущности, Абсолюту.

Панентеизм. Промежуточной между пантеизмом и теизмом является идея панентеизма (от греч. *pan en theos* — все в боге). Согласно этому учению сотворенный мир целиком пребывает в Боге, но Бог не полностью растворен в мире, т. е. Бог имеет также и такое содержание, которое выходит за пределы мира и трансцендентно миру. Графически это можно изобразить так:

в большом круге («Бог») находится малый круг («мир»), причем малый круг ни одной своей точкой не выходит за пределы большого круга. Согласно панентеизму, Бог обладает личностным бытием.

Немецкий философ К.Ф. Краузе, который ввел в 1828 г. термин *панентеизм*, стремился преодолеть логические трудности пантеизма путем синтеза пантеизма и теизма: мир покоится в Боге и является способом проявления Бога. Краузе вел речь не о том, что все есть Бог, а лишь утверждал, что мир как целое содержится в Боге. Подобный взгляд характерен для Плотина, Августина, Эриугены, христианского мистицизма. Пантеизм подрывает идею Бога как Творца, имеющего бытие до Своих творений. Как уже говорилось, согласно учению пантеизма, Бог совечен созидаемому Им миру, что парадоксально.

Вторая трудность пантеизма — вытекающие из идеи эманации выводы о том, что Бог обязан непрерывно и в каждое мгновение истекать в мир, строя его из Себя и постоянно расходуя на него Свое содержание, а также о том, что мир уже выстроен в течение вечности во всем его многообразии, но Богу приходится снова и снова строить его. Возникает ли при этом в мире нечто принципиально новое, или эманация Бога только сохраняет прежнее творение? Невозможность прервать эманацию предполагает ограничение свободы Бога. Вместе с тем пантеизм отказывает в свободе воли и человеку, предопределяя все его действия проявлением Бога.

В учении панентеизма говорится о несовпадении личностной и творящей сущности Бога; сотворенная природа не воплощает в своих специфических (физических) законах всей Полноты Бытия, первозаконов Творения. Любой фрагмент физического мира подчиняется законам двоякого рода — законам творящим и законам сотворенным. В Бхагавад-Гите, например, читаем: «Моя форма непроявлена, но Я насыщаю мир. Все существа пребывают во мне, но Я не покоюсь в них... Моя активность не порабощает меня... Я появляюсь как наблюдатель, отделяясь в середине этой работы. Природа дает рождение всем движущимся и не-

подвижным телам. Я надзираю. Вот как мир сохраняет свое вращение» (Бхагавад-Гита. 9, 4—10).

Творимая природа представляет собой продукт двух сущностей, и такую модель связи сущности и явления можно назвать *моделью кентавра*. При таком понимании явление есть как бы общая оболочка, под которой взаимно отражаются две разные сущности. Светская философия и методология выводят из этой модели особую теорию творчества человека. Творчество видится как процесс целенаправленного изменения субъектом спонтанных естественных процессов, в результате чего из двух разных качеств образуется новое качество, эмерджент. В этом смысле новое — уникальное пересечение разных старых сущностей, итог изобретения, эксперимента, комбинации.

Ход эксперимента зависит не только от субъекта, но и от неожиданностей естественного процесса. Например, поисковый эксперимент может иметь много направлений и предполагает свободу выбора. Творчество, понимаемое в духе панентеизма, — это не столько открытие того, что уже существует, сколько свободное конструирование, изобретение. *Модель кентавра* прежде всего отвечает делу инженерии, и именно ее кладут в основание ряда теорий изобретательства и рационализации.

Теизм. В теизме Бог понимается как совершенно отделенное от творимого Им мира бесконечное бытие и Абсолютная Личность. Мир не истекает из Бога и не находится в Нем, но творится из ничего, *ex nihilo*, безо всяких наличных предпосылок. Этот взгляд противоположен учению Аристотеля о том, что всякое творимое должно происходить из четырех начал (причин): вещества (causa materialis), формы (causa formalis), акта творения, т. е. из действующей причины (causa efficiens) и конечной цели (causa finalis). Идея творения из ничего, альтернативная идее порождения или создания из чего-либо, является нетривиальной и вряд ли проистекает из рутинного человеческого опыта.

Благодаря трансцендентности Бога сотворенной природе Его творчество всегда ново, т. е. порождает то,

чего в принципе никогда не было. Физические вещи создаются не из уже заданного материального субстрата, их источник находится за пределами Вселенной. О создании из ничего можно принять только волевое решение, от которого не требуется быть согласованным с нынешними законами природы (сохранения энергии, роста энтропии и пр.). Более того, свободное сотворение из ничего противоречит законам физики, идеям неизбежности и рока. А.С. Хомяков отмечал, что в языке религии свобода выражается творением, а необходимость — рождением.

Бог творит мир Словом (Логосом), Абсолютным Желанием или Абсолютной Волей. Идея творения ex nihilo направлена против гностических учений о том, что материя создана не Богом-Спасителем, а низшими существами, и поэтому является либо злом, либо иллюзией. В контрасте с тезисом о предвечном существовании материи, который принижает творческие способности Бога, идея творения ex nihilo подразумевает, что, во-первых, Бог творит не только формы, но и содержание (а не просто соединяет предвечную форму и материю), и во-вторых, что мир, не будучи частью Бога, отличен от Бога и его не следует считать божественным. Св. Августин подчеркивал, что Божественное Творение — это вневременной акт, а вовсе не некое событие, случившееся «после чего-то», поскольку время было сотворено вместе с миром. Бог сохраняет мир благодаря тому, что Его Творение есть акт непрерывный и продолжающийся.

И греческие мыслители, и христиане утверждали, что мир упорядочен и познаваем. Вместе с тем греки считали, что только существующий порядок является единственно мыслимым. Отсюда вывод: необходимость структуры космоса надо дедуцировать из неких первичных принципов. Напротив, библейская мысль признавала, что устройство космоса скорее случайно, нежели необходимо. Поскольку форма и содержание мироздания произвольно сотворены Богом, то не всякий возможный мир непременно должен походить на действительно воздвигнутый универсум. Следовательно, объяснение мира требует прежде всего научно-

эмпирического исследования деталей его устройства, а вовсе не умозрительной натурфилософии.

Сила творения из ничего заключена в энергии Абсолютного Духа.

Графически модель теизма легко представить себе в виде двух окружностей, соприкасающихся только в одной точке. Одна окружность — «Бог», вторая — «мир», а точка пересечения между ними — избранный проявитель Бога, посланник Бога. В христианстве это Богочеловек Иисус Христос, в исламе — череда пророков, завершающаяся Мохаммадом.

Теизм наиболее характерен для иудаизма, христианства и ислама. «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их... ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел,— и явилось», — написано в Ветхом Завете (Псалтирь. 32. 6—9). Подобные идеи содержатся и в «Новом Завете»: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоан. 1.1). Ежедневная молитва мусульманина гласит: «О Боже! Ты создал Свои создания, не видя им подобия. О Боже! Ты раскинул земли без всякой помощи». Термин «теизм» впервые был употреблен английским философом Р. Кедвортом (1617—1688), обозначившим этим понятием древнюю религиозную традицию.

Сторонники теории процесса (А. Уайтхед, И. Барбур и др.) говорят о Боге как постоянном источнике новизны и порядка. С их точки зрения, творение — это длительный и незавершенный процесс. Бог помогает — посредством случайностей в природе — появлению новых объектов, наделяет их порядком, структурой, свободой и оригинальностью.

Деизм. От теизма следует отличать деизм (от лат. *deus* — бог), распространившийся в эпоху Просвещения. Термин «деизм» впервые был применен кальвинистами в XVII в. Согласно родоначальнику деизма лорду Чербери (XVII в.), Бог, сотворив мир, более не принимает в нем участия и не вмешивается в ход сотворенных физических законов, он трасцедентен миру и как личность не существует; главная цель мироздания — быть местом обитания человека. Английский физик Роберт Бойль (1743—1805) придумал аналогию

мира с вечно идущими часами. Более века спустя эту аналогию актуализировал его соотечественник Уильям Пейли (1743—1805). Деисты придерживались рационализма, отвергали истолкования Библии в духе мистицизма и иррационализма. Видными деистами были Толанд, Вольтер, Лейбниц. В отличие от деизма, ограничивающего Творение одноразовым актом, теизм учит, что Бог продолжает созидать мир по Своему плану и провидит конечные цели и Последний Суд. Божественная провиденция предполагает план спасения человека и установление Царства Божия, земного или небесного.

Понимание теистами взаимосвязи сущности и явления можно назвать *моделью чуда*. Чудо видимо в своем проявлении, но рационально не выводимо из известных человеку законов сотворенной природы. Согласно этой модели истинное творчество заключается в неустанном созидании подлинно нового не путем опредмечивания своего собственного содержания (т. е. не путем эманации) и не путем комбинирования старых реалий (т. е. не путем изобретательства), а из «ничего» и исключительно благодаря силе духа. Не все теоретики считают природу Бога неизменной. Например, Ренан отстаивал идею «Бога в становлении». Писатели, поэты, актеры творят словом или жестом, как бы из «ничего», и их обычно именуют «творческой интеллигенцией», противопоставляя им ученых и изобретателей. Понятно, что ни один человеческий гений (если он не Богочеловек) не в состоянии самостоятельно и в чистом виде реализовать на практике «модель чуда»; его творчество только аналогично чуду. Что же такое ничто как «материал», из которого исходит Бог?

Ничто (лат. *nihilo*) — категория идеалистической онтологии, означающая: а) отсутствие конкретного объекта либо бытия вообще; б) становящееся бытие с еще не определившимися свойствами и отношениями. Аннигиляция — полное уничтожение, исчезновение. Материализм не склонен признавать онтологический статус ничто, поскольку руководствуется принципами неуничтожимости пространственно-временного мира,

сохранения общей энергии Вселенной и вечного метаморфоза вещей.

В русском языке от местоимения *ничто* образованы слова *уничтожать*, *ничтожный* (пустой, бессильный), *ничтожество* (состояние уничтоженного или несуществующего), *ничего* и, вероятно, *нищета* (В.И. Даль). В философском аспекте ничто противопоставлено понятиям *нечто*, *сущего*, *определенного бытия*.

Ничто как абстрактный концепт образовано путем отвлечения от предметов всех их свойств. В связи с этим некоторые мыслители оценивают данное понятие как пустое, бессодержательное и онтологически бессмысленное (элеаты, школа Декарта, Бергсон, Ницше, марксисты). Другие философы наделяют его мощным смыслом, соизмеримым с богатством значений понятий виртуального вакуума или математического нуля. Согласно современной физике, виртуальный вакуум порождает и снимает в себе многообразие реальных микрочастиц. С нуля в математике начинают отсчет натуральных и действительных чисел; в нуль возвращаются любые складываемые равновеликие положительные и отрицательные величины. С этой точки зрения под *ничто* следует понимать неопределенное становящееся инобытие (*еще не* или *уже не*), но вовсе не тотальное отрицание существующего (Платон, неоплатоники, христианские мистики-пантеисты, Гегель и др.). Тогда надо признать, что ничто как кладезь возможностей более содержательно, нежели сходное с ним понятие небытия.

Ничто — одна из центральных категорий ведической и буддистской онтологии, позволяющая разъяснить, что такое сансара, нирвана и майя. Переход из одного существования в другое, блуждание из тела в тело буддисты называют *пустотой мучительною*. Нирвана, напротив, есть *пустота блаженная*. Постепенный переход к нирване связан с угасанием пламени желаний (страстей, ненависти и т. д.) и уничтожением паутины заблуждений. Нирвана — это ничто, которое соединяет одну жизнь с другой. Термином *майя* (колдовские чары, наваждение) именуют ничтойность — иллюзорность, нереальность материального мира.

«Не из чего-либо». Ортодоксальное христианское богословие развивает библейскую доктрину творения Богом мира из ничего, вносящую важный вклад в европейскую метафизику. По Августину, универсум не имеет безусловного бытия и не эманирует из божества, а возведен Богом из ничего. Ничто, из которого построен мир, не есть пресуществующая материя. *Ex nihilo* лишь означает «не из чего-либо» — *de natura boni*. Самобытие Бога всецело пусто, ничем не предопределено, но также наполнено добрыми намерениями и чистой любовью к свободному творчеству. Из идеи *ex nihilo* следует, что все земное чрезвычайно ценно и предопределено со временем завершить божественную цель. Устранение из доктрины Творения представления об исходном строительном материале (совечной Творцу материи) позволяет своеобразно решать антиномию трансцендентности и имманентности Бога. Если мир родился в непостижимых глубинах божественного ничто, то когда-нибудь в них же он и возвратится. По своей природе (рождению и финалу) мир столь же видим, сколь невидим, радикально отделен от Бога и все же постоянно испытывает в себе Его незримое присутствие.

Неортодоксальные христианские мистики выделяют два аспекта Божественного ничто: а) во внутреннем плане Бог един, ни из чего не состоит, а потому есть Ничто, безосновность, бездна (Экхарт, Бёме), нераскрытость (Шеллинг); б) в отношении своих творений Он неизречен и неописуем положительными атрибутами; людям остается мыслить бесконечного Бога только апофатически, отрицательно, а именно как неисчерпаемое Ничто. Бог сам решает (например, через дарование нам благодати, веры и сопричастие) раскрыться человеку.

Ничто и нечто. Гегель оригинально выразил христианскую диалектику бытия и ничто в духе пантеизма. По его словам, чистое *ничто* есть неразличенность, простое равенство с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания. Поэтому чистое (простое, недифференцированное) бытие и чистое ничто суть одно и то же. Непосредственный взаимопереход этих

противоположностей друг в друга и их взаиморастворение образует третье — процесс становления, в котором они, внутренне различаясь, не существуют особо. Становление происходит благодаря разности бытия и ничто. Из становления возникает *нечто* — наличное бытие в каком-то месте, представляющее собой простое единство бытия и ничто. Определенное ничто — это ничто как прямое отрицание какого-нибудь нечто. Ничто находится в соотношении и единстве с некоторым конкретным бытием. Оно всегда включено в состав наличного бытия.

Ничто и свобода. Важную роль понятие *ничто* занимает в русской идеалистической философии. Так, по В.С. Соловьеву, в ничто нужно различать отрицательный и положительный смыслы. В первом смысле ничто — это полная лишенность бытия. Во втором смысле ничто — не что-нибудь, а все; производящая сила бытия; начало безусловной свободы от всякого нечто. Н.А. Бердяев также подчеркивал, что в бездонности добытийного ничто заключено начало всякой свободы, а в свободе всегда есть возможность зла. Ничто и свобода первичнее Бога. Сотворив мир и человека из ничто, Бог не мог победить потенцию зла в свободе (иначе пришлось бы уничтожить саму свободу). Поэтому, считает Бердяев, не следует возлагать на Бога ответственность за то зло, которое порождается нашей свободой.

В XX в. интерес к проблеме ничто обусловлен «фундаментальной онтологией» Хайдеггера, экзистенциализмом Сартра, «диалектической теологией» Тиллиха. Хайдеггер рассматривает ничто как принципиальную невозможность его определить или отрицать, отчего нас охватывает ужас; ужасом приоткрывается ничто. Сартр в книге «Бытие и ничто» утверждает, что человек своим сознанием — через страх — способен отступать за пределы бытия в сторону ничто, стать недосягаемым для бытия и обрести свободу; именно страх порождает безусловную свободу и метафизический опыт ничто. Сам по себе человек есть ничто помимо совокупности осуществляемых им выборов. Тиллих ищет в ничто источник тревоги. Люди тревожатся, когда осознают неизбежность своей смерти и исчезновения в ничто. У тревоги

нет объекта, а точнее, ее объект представляет собой отрицание любого объекта. Именно поэтому соучастие, борьба и любовь по отношению к этому объекту невозможны. Человек, охваченный тревогой, до тех пор пока это чистая тревога, полностью ей предоставлен и лишен всякой опоры. Такое необычное поведение, говорит Тиллих, вызвано тем, что отсутствует объект, на котором мог бы сосредоточиться субъект, находящийся в состоянии тревоги. Единственный объект — это сама угроза, а не источник угрозы, потому что источник угрозы — ничто. Человек, переживая ничто, начинает вопрошать о смысле собственной жизни и осознавать себя отличным от иных существ.

Парадокс нового как вечный религиозно-философский парадокс (Й.М. Бохеньский) представлен двумя взаимоисключающими утверждениями: 1) новое всегда возникает из старого, следовательно, оно уже потенциально содержится в старом и не может быть без оговорок и буквально признано новым; 2) новое, в истинном смысле этого слова, никогда не возникает из старого и, следовательно, появляется чудесным образом из ничего. В этих высказываниях тезис и антитезис одинаково основательны. Ссылаясь на факты новообразований в мире и истории человечества, теизм решает парадокс нового в пользу второго тезиса. Первый тезис, согласуясь с пантеизмом и частично с панентеизмом, также подтверждается множеством фактов и, следовательно, правомерен.

Пантеизм, панентеизм, теизм и деизм содержат в себе четыре различающихся образа Бога и Его творчества. Различие этих человеческих представлений о Боге важно иметь в виду, теоретически и практически, в том числе и тогда, когда мы анализируем определение религии как связи Бога и человека. Доверять ли своему внутреннему чувству, что Бог внутри меня? Но кто из нас может быть абсолютно уверен в том, что это чувство не внушено нам лукавым или не является наваждением? Или все-таки прежде всего доверять словам пророков и черпать веру в Бога из Писаний? Пантеизм ориентирует на первое, а теизм — на второе решение вопроса.

Богословские книги и справочники не всегда снисходят до освещения различий между пантеистическими и теистическими установками верующих людей и не всегда объясняют логические причины религиозного плюрализма. Правда, и рядовые верующие обычно мало интересуются психологическими и логическими основами своей веры, резонно полагая, что тот, кто слишком интересуется понятием Бога, просто плохо знает Бога. Возможно, они правы. Мудрствование о Боге не должно быть самоцелью, знание о Боге нужно превращать в знание Бога, в связь с Ним. Вместе с тем, понимание логических оснований расхождения между собой религиозных убеждений и предпочтений в какой-то степени оберегает нашу веру от вражды к инаковерующим.

Средоточие связи с Богом. Какая сфера человеческого естества или какой орган человека служат проводником связи с Богом? На этот счет существует четыре мнения. Одни философы и богословы полагают, что такой сферой является наш разум. Например, Гегель рассматривал религию как самосознание Абсолютного Духа в человеческом духе в форме знания; по его мнению, религия — это несовершенная философия, образная, символичная и конкретная. Кант (вслед за пелагианством и деистами) искал средоточие религии в нашей воле, нравственном действии, велении долга.

Рационализму и морализаторству Ф. Шлейермахер противопоставил учение о чувственной сфере как средоточии религии; не важно, как мы мыслим о Боге, важно, что мы чувствуем себя христианами.

Апостол Павел же учил, что центром личной и нравственной жизни (вкупе с разумом, волей и чувством) служит человеческое сердце, именно оно сопряжено с нашими целостными религиозными состояниями. По-видимому, учение апостола Павла обобщает первые три взгляда, и не случайно ему следуют многие отечественные религиозные мыслители.

Особое мнение об органе связи с Иеговой, как его якобы тайно трактуют правоверные иудеи, отстаивал В.В. Розанов, ссылаясь на обряд обрезания: у христиан

символ связи с Богом — крест, а у иудеев — обрезанная крайняя плоть. З. Фрейд также пытался установить зависимость между подавляемыми сексуальными желаниями и религиозными состояниями человека. Суждения В.В. Розанова и З. Фрейда не находят особой поддержки у богословов и религиоведов.

§ 4. Атеизм

Понятие атеизма. Разновидности атеизма. Агностицизм

Понятие атеизма. Атеизм (*atheism* — безбожный, нечестивый) — критический анализ и опровержение веры в Бога как личность, а также веры в любых иных богов, сверхъестественные силы или в бестелесные духовные существа. Эта критика может иметь философский, естественно-научный либо историко-научный характер. «Атеизм, — писал К. Маркс, — является *отрицанием бога* и утверждает *бытие человека* именно посредством этого отрицания...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 127). Маркс утверждал, что «религия — опиум народа».

Атеизм, как «теневая» диалектическая противоположность теизму, всегда в той или иной мере объективно востребован частью общественного сознания. Рене Генон обратил внимание на то, что сознание некоторых людей (особенно современных) не желает переносить никаких тайн и стремится заземлить их. Подобно тому, как никому еще не удалось разъединить полюсы магнита, так и атеизм невозможно отделить от теизма и изъять его из общественной жизни посредством язвительной богословской критики или государственных декретов. «И если теизм возник из некоего *пред*теизма, — пишет А.В. Медведев, — то следует допустить, что и атеизм возник из некоего *пред*атеизма» (*Медведев А.В.* Библейский образ человека и задачи современного атеизма // Отношение человека к иррациональному. Свердловск, 1989. С. 97). Вряд ли разумно отвергать право атеиста мыслить по-своему,

да и к тому же в России такое право дано ему законом о свободе совести. Вместе с тем теизму очень трудно вести диалог с атеизмом, если это агрессивный, малограмотный и догматичный «научный атеизм». Продуктивный диалог возможен только между толерантным теизмом и цивилизованным атеизмом. Прежде всего современному атеизму было бы полезно отказаться от незаконно присвоенной себе монополии вещать от лица естествоиспытателей и подвергать религиозное мировоззрение осмеянию с позиций так называемой «научной картины мира».

Атеистическая концепция во многом аналогична по своему понятийному составу и образу мышления тому религиозному учению, которое она подвергает критике, вторична по отношению к нему. Поэтому нет абстрактного атеизма «вообще». Всякий нерелигиозный атеизм привязан к какой-либо конкретной (опровергаемой им) религии и приспосабливается к ней в изменяющихся условиях. В этом смысле его логично именовать в сопряжении с той религией, которую он непосредственно критикует: христианский атеизм, мусульманский атеизм, иудейский атеизм и т. д. Ф. Энгельс отмечал, что «атеизм, как голое отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 36. С. 161). А.Ф. Лосев говорил в своей «Диалектике мифа», что атеизм есть догма, вид догматического богословия, а вовсе не наука, и поэтому атеизм является предметом исследования истории религии.

Разновидности атеизма. Платон различил три категории атеистов: а) совершенно не признающих существования богов; б) отрицающих влияние богов на человеческую жизнь; в) верящих в богов и в их влияние на людей, но полагающих, что боги безразличны к человеческим преступлениям. Строго говоря, только первая категория прямо относится к атеизму. Пьер Бейль выделил три вида атеистов: а) отрицающих бытие Бога; б) не верящих в свободу в Боге; в) не согласных с тем, что Бог есть Творец. Говорят также об отрицательном и положительном

атеизме, об атеизме скептическом и догматическом, спекулятивном и практическом. Подчас атеизм неправомерно смешивают со свободомыслием, вольнодумством, религиозным индифферентизмом или антиклерикализмом.

Атеизм противоположен монотеизму, утверждающему, что Бог есть и что Его бытие можно даже доказать. Атеизм также отличается от агностицизма, который оставляет открытым вопрос о бытии или небытии Бога; агностики любят обсуждать такие вопросы, на которые нет ответа. Спекулятивный атеизм объясняет возникновение упорядоченной Вселенной случайным сцеплением атомов и спонтанной эволюцией материи. Подчас к атеистам относят деистов, верующих лишь в безличное высшее начало, а также пантеистов, для которых Бог тождествен физическому миру.

Неточно, правда, утверждать, что атеизм противоположен теизму просто потому, что не признает Бога. Дело в том, что не каждый богослов, причисляющий себя к христианам, мусульманам или иудеям, признает теизм. Например, Пауль Тиллих, влиятельный протестантский теолог XX в., называет личностного Бога теистов идолом и отказывается мыслить Его высшим, бесконечным, внепространственным и вневременным существом. Согласно Тиллиху, Бог есть бытие-в-себе, основание и смысл бытия. Далеко не все теисты соглашаются рационально доказывать бытие Бога; многие из них считают такое доказательство невозможным, а фидеисты (Иоганн Хаманн, Серен Киркегор и др.) — вредным, ибо оно уничижает риск веры и подрывает ее силу. Ряд богословов полагают, что предметом подлинной веры может быть только сокрытый, тайный и трансцендентный Бог, бытие которого непосредственно обнаруживается не разумом, а интуицией.

Наконец, не все те, кто на практике не принимает во внимание Бога, теоретически отрицают Его существование. В повседневной жизни верующие, бывает, не вспоминают о Боге, хотя в принципе не сомневаются в том, что Бог есть; они либо не исполняют Его волю, либо живут так, как будто Его нет, а тем самым как бы

эмпирически отрицают Бога. Такого рода верующие — вовсе не атеисты (хотя их хочется назвать «практическими атеистами») и даже не агностики, поскольку они не сомневаются в бытии Бога.

Атеисты говорят, что суждение о существовании Бога либо ложно, либо является крайне маловероятной гипотезой. Чтобы не впадать в априоризм и догматизм атеисту все-таки лучше брать суждение о существовании Бога как гипотезу. Встречаются такие атеисты, которые само понятие антропоморфного Бога считают настолько расплывчатым, что не видят возможности оценивать на истинность или ложность суждения типа «Бог — Творец, и от Него все зависит»; в подобных сентенциях они усматривают лишь неразумные успокоительные иллюзии, а религиозную веру оценивают как сугубо иррациональную. Ф. Бэкон ответил бы им: «Поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии». Б. Паскаль, а за ним Ф.М. Достоевский утверждали, что сколь бы интеллектуально нелепой и абсурдной ни была религиозная вера, наша жизнь без нее теряет общий смысл.

Атеизм в какой-то мере оправдан тем, что в самом деле трудно отыскать прямые и безусловные эмпирические свидетельства о бытии Бога. Но теист возразит: «Бог невидим и непостижим». Вместе с тем косвенных свидетельств о Божестве столь много, что приходится сомневаться в существовании до конца последовательных атеистов. Важно отметить, что разумные философские понятия Бога во многом отличаются от верователь-ных религиозно-теологических представлений о Боге, в связи с чем не всегда правильно зачислять в разряд атеистов философов материалистической или пантеистической ориентации.

Более точная характеристика атеизма заключается в требовании к атеисту обосновать свои убеждения, указать причины неверия в Бога — например, указать на неясность антропоморфного представления о Боге, бессмысленность неатропоморфного образа Божия («Бог — первопричина и самопричина»), метафоричность понятия Бога как этического символа («Бог есть

любовь»). Так, монотеист Ксенофан (VI в. до н. э.) говорил, что человек создает богов по своему образу и подобию, и если бы быки имели богов, то их боги походили бы на быков; сам же Ксенофан верил в бога только как в «чистый разум». А. Шопенгауэр заметил, что можно поверить в то, что личное существо создало мир, но помыслить этого нельзя.

Большинство атеистов всех времен утверждали, что религию порождают невежество и страх. П.А. Гольбах признавал, что вера в Бога сопровождается позитивными эмоциями, хотя и не возникает непосредственно под их влиянием. Заметно отличался от предшествующих ему атеистов Л.А. Фейербах, объяснявший происхождение религии не столько отрицательными мотивами, сколько чувствами любви, радости, благодарности и почитания — человеческими чувствами, проявляемыми в отношении тех мощных и таинственных сил природы, от которых люди всецело зависят. Когда же возник «полноценный» атеизм — в первобытные времена или только несколько веков тому назад?

Некоторые авторы российских учебников по истории философии, а также по религиоведению до сих пор причисляют к атеистическому лагерю мудрецов Милетской школы, атомистов и прочих античных «стихийных материалистов». Вопреки их мнению Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Демокрит, Эпикур, Тит Лукреций Кар и другие древние «материалисты» нисколько не сомневались (судя по переводам их сохранившихся текстов) в существовании богов, т. е. были верующими. Правда, не все из них изъявляли желание вступать в сакральную связь с божественным миром, и, следовательно, по определению понятия *religio* не всех их надо относить к религиозным мыслителям. Скорее всего никто из известных античных мыслителей не был атеистом в строгом смысле этого понятия. Их лучше обозначить термином «пред-атеист» (А.В. Медведев).

В Средние века христиане, случалось, именовали «атеистами» язычников, поскольку те не исповедовали веры в истинного Бога. Время от времени среди верующих мирян, священников и богословов объявлялись «богоборцы». Однако подлинного атеизма Средневеко-

вье по существу не знало. (Марксисты любят приводить в качестве примера средневекового атеизма в Европе знаменитый трактат «О трех обманщиках», приписываемый анонимным вольнодумцам Средних веков. Но в нем не критикуется общая идея Бога, а содержатся грубые выпады против пророков Моисея, Христа и Мохаммада.)

Подлинный атеизм зародился среди гуманистов эпохи Возрождения и далее, набирая темпы, начал ускоренно произрастать на западноевропейской почве. Воинствующий атеизм отличается крайним догматизмом и парарелигиозным фанатизмом. Например, в начале Французской буржуазной революции члены конвента подавили все традиционные религии, закрыли церкви, запретили чтить субботу, а взамен стали насаждать культ богини Свободы. Декабрист А.П. Барятинский обратил против известного тезиса Вольтера о необходимости идеи Бога («Если бы Бога не существовало, Его нужно было бы выдумать») свой антитезис: «Если бы даже Бог существовал — нужно было бы Его отвергнуть».

Атеизм Нового времени выступал против всякой религии, поэтому он был менее предпочтителен в смысложизненном отношении для публики, чем теистическая ортодоксия. Таким же воинствующим характером обладал советский научный атеизм. Среди марксистов были не только атеисты-нигилисты, но и «богостроители», предлагавшие строить особую атеистическую религию. Они держались принципа «богов не ищут, их создают». Например, А.В. Луначарский призвал сбросить «ветхий плащ старого материализма» и отнестись к учению К. Маркса как к наследию иудаизма, христианства, ислама и пантеизма Спинозы. В своем сочинении «Религия и социализм» (1908) он рассматривает марксистский атеизм как «пятую великую религию, формулированную иудейством». В России после Октябрьской революции более полувека господствовала языческая религия советизма; ныне она отвергнута, а атеизм пытается стать более гибким в условиях возрождения традиционных религий. Чаще всего атеизм вырастает из антиклерикальной реакции на внешнюю

сторону религии, которую не следует отождествлять с ее постоянной сущностью. Благодаря атеистической критике монотеизм получает импульс к обновлению и дальнейшему развитию.

Атеизм, находящийся в оппозиции господствующей религии, как правило, имеет форму светского антирелигиозного атеизма. Если же так случится, что государству вдруг востребуется идеология безбожия, тогда светский атеизм выйдет из тени, сбросит с себя маску «свободомыслия», станет религиозным атеизмом (или, если хотите, парарелигиозным безбожием) и начнет фанатично исполнять государственно-идеологическую функцию. К основным формам общественного сознания относят религию, искусство, науку и т. д., но только не светский атеизм, поскольку подавляющую часть человечества (более 85% населения Земли) всегда составляют люди, разделяющие те или иные религиозные убеждения. А вот религиозный атеизм (например, государственный атеизм в бывшем Советском Союзе), по-видимому, подпадает под категорию формы общественного сознания. До Октябрьской революции российская государственность фундировалась идеалами православия, а оппозиционная идеология большевиков в целом имела характер светского критического атеизма, опиравшегося на материализм Карла Маркса. Однако после победы большевиков их «профессорский» атеизм приобрел форму особой социоцентрической религии, агрессивной и крайне догматической. Ныне в нашей стране государственный атеизм юридически и идеологически отвергнут, и в условиях возрождения традиционных религий теснимый и реформируемый атеизм старается быть более гибким и хитроумным. Отечественная атеистическая критика религиозных доктрин и церковной деятельности постепенно становится более культурной и толерантной, что в известной степени способствует обновлению богословской аргументации.

Агностицизм (от греч. *agnostos* — недоступный познанию) — одна из вечных тенденций мировоззренческого характера, а также философское учение, сопряженное с сомнением в возможности человека ис-

тинно познавать мир. Для обозначения этой позиции английский естествоиспытатель Т. Гексли ввел в 1869 г. термин *агностицизм*.

Существуют две разновидности агностицизма: одна из них связана с утверждением о непознаваемости *сверхчувственных* аспектов бытия (вездесущего духа, объективных законов природы, сущностей вещей), вторая с распространением данного утверждения также на *феноменальные* аспекты реальности (объективные явления сокрыты от нас майей, вместо них нам дана только их кажимость, а потому они недоступны познанию).

Аргументация в пользу агностицизма развивалась на протяжении всей истории мировой философии. Так, античные философы (Протагор, софисты, скептики) утверждали агностическую позицию ссылками на постоянное несовершенство нашего знания — знание приходится постоянно пересматривать, многое в нем отменяют и изменяют. Свое классическое выражение агностицизм получил в философском учении Д. Юма. Человек по природе своей не способен объективно оценить совпадение своего знания с действительностью по той причине, что всякое знание происходит из опыта, а за пределы опыта, доказывает Юм, выйти невозможно.

Различив *вещь-для-нас* и *вещь-в-себе*, И. Кант показал, что отсутствует логический способ установления соответствия между объективным миром и системой знания; субъекту остается познавать в объекте только собственные определения — то, что субъект сам вкладывает своими действиями в объект. Прагматизм, операционализм и инструментализм защищают тезис, что познание невозможно без вмешательства в объект и превращения естественного в искусственное; а тем самым обосновывается, что мир в его естественном состоянии непознаваем.

Н.О. Лосский сформулировал такую дилемму: 1) либо возможно прямое знание оригинала, и тогда подлинным источником познания служит интуиция, молчаливая и плохо выразимая в образах и знаках; 2) либо отправным пунктом познания выступает только внешний опыт, в котором нам даны лишь копии (об-

разы) сущностей вещей и явлений природы, но не сами познаваемые оригиналы; однако если мы в принципе никогда не знаем сам оригинал непосредственно, то как мы можем быть уверены, что «копии» оригинала — это в самом деле копии, похожие на оригинал? Философские оценки агностицизма во многом зависят от решения этой дилеммы.

§ 5. Основные доказательства бытия Бога

Быть или не быть? Доказательства бытия Бога. Космологическое доказательство. Аристотель о перводвигателе. Авиценна о первопричине. Близкодействие и первопричина. Онтологическое доказательство. Атака И. Канта. Все дефиниции ведут к Бытию. Телеологическое доказательство. Теодицея. Историческое доказательство. Психологическое доказательство. Моральное доказательство. Пари Паскаля

Быть или не быть? Знакомство с разнообразными трактовками онтологических понятий бытия, существования, вещи, реальности, сущности и действительности позволяет различать, что в этих трактовках идет от религиозной традиции, а что обусловлено отклонениями от традиции, не всегда полезными и иногда ведущими в тупик. Исходя из традиционного представления о Боге как о Сущем, Бытии, мы начинаем более глубоко понимать гамлетовский вопрос «Быть или не быть?», принципиально отличающийся от вопроса «Существовать или не существовать?». Быть — стремиться к связи с Полнотой Бытия, Совершенством, Богом, достраивая себя как «образ Божий» до подобия Творцу.

Вопрос «Быть или не быть?» является одной из емких формулировок основного вопроса всякой космоцентрической религии. Желание *быть* означает стрем-

ление верующего перерастать границы своего существования, бытия-между, экзистенции; быть — выходить в беспредельное и ради этого жертвовать своим эмпирическим «Я», своей плотью и материальными удобствами.

Религиозное утверждение «бытие определяет сознание» раскрывается серией положений о сотворении мира и человека Богом и о способности человеческого сознания частично постигать Бытие через исследование наличного бытия, степеней реальности того или иного «экс-бытия», то есть существующего. Атеисты-материалисты заимствовали религиозную формулу «бытие определяет сознание», отождествив «бытие» с «материальным существованием» и существенно обеднив эту формулу. Забавно, что они иногда пытались с помощью этой же, но реконструированной по смыслу формулы опровергать основные религиозные постулаты.

Восстановление традиционного смысла понятия действительности помогает также разобраться и в фаустовской дилемме: В начале было Слово или в начале было Дело? Если *действительность* есть *свет Божий*, сотворенное Богом и открытое Им людям, то дилемма снимается, поскольку, как сказано у Иоанна, Творец и был Словом, Словом делался мир, Слово есть Дело Творения.

Словосочетание же *материальная действительность*, с этимологической точки зрения, должно буквально означать «сотворенное деусом, богом по имени Материя, причем материя как созидающая субстанция должна бы принципиально отличаться от творимых ею дискретных материальных форм (т. е. речь надо бы вести о двух разных понятиях материи). Конечно, не нужно слепо и упрямо следовать традиции, но вместе с тем полный разрыв с нею нередко порождает такого рода атеистические невнятицы.

Быть — значит действовать, т. е. соответствовать «образу и подобию Божьему», отворять скрытые в себе сущностные силы, способности творить. Говорят, что каждый человек подобен шахте с алмазами, только далеко не каждый догадывается о своем внутреннем

богатстве и раскрывает его. Быть — осознавать это свое богатство и делиться им с другими, следуя примеру Бога.

Доказательства бытия Бога — это попытки мыслительным путем открыть бытие Бога и тем самым рационально усилить веру в Него. В отличие от пантеизма теизм всегда испытывает потребность в фактических свидетельствах в пользу истинности Писания и подкрепляет их логическими доказательствами бытия Бога. Последние не считаются самодостаточными и чаще всего убеждают тех, у кого уже возникла вера в Бога. Доказательства сопряжены со специфическими дефинициями входящих в них терминов и аксиомами. Тот, кто не соглашается с исходными дефинициями и аксиомами, не знает их или трактует их по-своему, скептически относится и к самим доказательствам. Кант верил в Бога и вместе с тем полагал, что бытие Бога теоретически недоказуемо.

Современные последователи св. Августина ищут Бога внутри субъективного мира человека (сама совесть оправдывает религиозное чувство). В соответствии с кредо Игнатия Лойолы «чувствовать Бога в себе», они отказываются от католического догмата о возможности доказательства бытия Божия средствами разума. С их точки зрения, Бог не нуждается в доказательстве. Как говорил К. Ясперс, доказанный Бог — это не Бог, т. к. верить нужно просто и искренно.

Таким образом, признание или непризнание того или иного рационального доказательства бытия Бога во многом зависит от мировоззренческих установок, стиля мышления и особенностей языка, которым пользуется оценивающий их субъект; нет универсального (годного для всех культур и индивидов) логического доказательства бытия Бога. Впрочем, как сказал русский поэт В.А. Жуковский, «непостижимость Бога есть сильнейшее доказательство бытия Его».

Космологическое доказательство — своеобразная рационализация основного догмата авраамических религий о Боге как созидателе мирового порядка (космоса), отвечающая Книге Бытия из Ветхого Завета. Оно называется «космологическим» (но не просто «логиче-

ским») потому, что апеллирует к эмпирическим свидетельствам о наличии в мире причинно-следственной упорядоченности и распространяет понятие каузальности на весь космос.

Суть космологического доказательства в том, что если каждое явление должно иметь свою причину, будучи следствием этой собственной причины, то и весь мировой порядок в целом должен порождаться своей причиной. Перводвигателем (первопричиной) космоса может быть только Бог. Бессмысленно задавать вопрос о причине, которая, в свою очередь, могла бы породить Бога, ибо такой лукавый вопрос просто уводит мысль в бесконечное повторение одного и того же и вновь заставляет возвращаться к представлению о предельной первопричине космоса.

Иными словами, если согласиться с правомерностью понятия «первопричина», то тем самым придется логически запретить вопрос о причине первопричины. Но если кто-то настаивает на последнем, то закрыть этот вопрос можно таким ответом: первопричина есть причина самой себя. Поскольку космос один и тот же, то первопричина должна быть признана неизменной, равной самой себе; тогда она не может находиться в сфере изменчивых явлений, фюзиса, физического мира — ее следует искать за рамками самого космоса, в сфере сверхфизического; она не может быть чем-либо иным, нежели Богом. Космологический аргумент был отчасти развит Платоном, а затем подвергнут более обстоятельному обсуждению Аристотелем, потом Аль-Кинди, Авиценной, Аль-Газали. Последующие мыслители (Маймонид, Фома Аквинский, Лейбниц, Вольф и др.) совершенствовали форму доказательства Аристотеля.

Аристотель о перводвигателе. Для объяснения генезиса мироздания Аристотель выдвинул четыре причины: материальную (творимое должно существовать из некоторого вещества), формальную (творимое должно иметь некоторую форму), действующую (акт творения) и целевую (творение должно иметь конечную цель). Начав с анализа причинных отношений в физическом мире, Аристотель заключил, что должна

быть необусловленная причина, иначе будет бесконечный регресс причин. Эта причина — божественный интуитивный разум (Нус); Нус есть цель всех вещей, весь мир возник из Нуса. В аргументе Аристотеля есть дилемма: а) если все на свете имеет причину, то и первопричина не может быть признана без ее причины; б) если существует некая беспричинная сущность, то почему именно ее следует именовать первопричиной, которая порождает все явления? Эта дилемма указывает на внутренне противоречивый характер понятия первопричины, так как неявно требует согласиться со следующими альтернативными утверждениями: а) принцип причинности всеобщ; б) существуют беспричинные сущности.

В Ветхом Завете подобного парадокса нет, ибо в нем о Боге (Иегове, Сущем, о Том, Кто Есть) говорится не как об экзистенции (существовании), но как о Полноте Бытия. В «Полноте» не вычленяют причинно-следственные компоненты взаимодействия. Критики Аристотеля обратили внимание также на другую слабость его доказательства, обусловленную аксиоматическим статусом самого принципа универсальной причинности. Доказано ли фактически, что каждое явление имеет свою причину и что в мире нет наблюдаемых объектов, которые не были бы каузально обусловлены? Ведь любое утверждение типа «А есть причина Б» не есть продукт прямого наблюдения, поскольку причины часто бывают внутренними и сокрытыми от внешнего взора; скорее такое утверждение выводится разумом из серии наблюдений методом неполной индукции и, следовательно, не относится к числу логически достоверных суждений. Позднее Д. Юм усилил недоверие к идее универсальности причинности, показав, что мы часто склонны принимать за причины привычность следования одного события за другим. Однако «после этого» вовсе не обязательно означает «по причине этого», доказывал Юм.

Если допустить тогда, что существует не одна, а множество ничем не обоснованных причин, то почему первопричиной мира надо признать Бога, а не какую-либо иную первопричину? Разве не может быть не-

скольких первопричин, подобно тому как могут существовать одновременно несколько самых высоких людей на Земле одинакового роста?

Авиценна о первопричине. В доказательстве Аристотеля не было ответа на этот вопрос, и на него взялся ответить — в защиту единобожия — Авиценна. Арабский богослов вычленяет два рода вещей: а) есть вещи, существующие благодаря другим вещам; б) есть самодостаточные сущности, не имеющие ни внешних, ни внутренних причин. Если бы у самодостаточной сущности была своя внутренняя причина, то она существовала бы не сама по себе, а из-за порождения ее одной из ее частей. Тогда в целом она не являлась бы самодостаточной. Следовательно, самодостаточной может быть только простая, несоставная сущность.

Теперь пойдем от противного, говорит Авиценна, допустим, что в мире есть не одна, а несколько первопричин. Коль скоро их множество и они объединены между собой общим свойством «быть первопричиной», то это множество — сложное и не может быть названо самодостаточным. Должно быть нечто одно и причем простое, которое объединяло бы причины воедино и которому это множество было бы обязано своим существованием. Эта причина — бытие Бога.

Долгое время доказательство Авиценны казалось достаточно строгим, пока в конце XIX — начале XX в. Г. Кантор не построил теорию бесконечных множеств. Составляет ли каждый класс предметов единый, цельный предмет, причем непременно сложный по своему составу? Вовсе необязательно. Например, кот — организм, однако сумма котов не есть кот, не есть организм. Так что если сложные сущности обусловлены, то класс, составленный из сущностей, не обязательно есть сущность сложная, и, следовательно, этот класс может быть необусловленным, может не иметь своей причины. Вскрытые в XX в. математиками и логиками парадоксы, связанные с идеей множества всех множеств и с понятием бесконечного множества, ослабляют формальную убедительность космологического доказательства Аристотеля — Авиценны.

Близкодействие и первопричина. Существуют и другие варианты космологического доказательства. Так, например, если согласиться с принципом близкодействия (т. е. с утверждением, что передача импульса от тела к телу требует времени и осуществляется с конечной скоростью), то физический мир трудно признать бесконечным по числу составляющих его тел и процессов. Допустим, что тело *A* имеет причину своего движения в теле *B*, а тело *B* — в теле *C* и т. д., и спросим, бесконечен ли ряд тел в космосе? Если этот ряд бесконечен, то для передачи начального импульса от некоего тела *X* до интересующего нас тела *A* может потребоваться бесконечное время, т. е.к настоящему времени тело *A* еще не получило этого импульса и не вызвано к жизни. Однако мы эмпирически констатируем изменения окружающих нас тел, факт их движения. Не следует ли тогда допустить, что ряд от *X* до *A* конечен, а само начальное *X* — внешняя для космоса первопричина и причина самого себя? *X* неподвижен, приводит в движение весь космос; *X* — Бог.

Это доказательство имеет свои слабости: принцип близкодействия не может объяснить одновременную целостность космоса (упорядоченность всех явлений мира); помимо внешней причинности бывают и имманентные причины изменения (самоизменения) тела; цепь мировых причин может быть замкнута на себя по типу круговорота и вовсе не обязательно должна быть вытянута в одну линию. В противоположность принципу близкодействия, принцип дальнодействия объясняет, почему бесконечный мир един и способен к мгновенной проводимости импульса от одного полюса мира к другому. Спиноза в «Этике» обсудил возможность взгляда на природу как причину самой себя (*causa sui*); в его аргументации есть свои уязвимые места. Неясно также, по какой причине (с какой целью) Бог творит мир?

Онтологическое доказательство — один из важнейших аргументов в катафатическом богословии. Предпосылки онтологического аргумента были заложены Парменидом и Платоном. Парменид, вслед за своим учителем Ксенофаном, развил монотеистическое

представление о Боге как бесконечном Бытии. «Бог-Бытие-Единое» не имеет частей, а потому является сплошным, единым, вечным. Подлинное Бытие недоступно чувственному опыту человека, его невозможно себе вообразить. По своей природе Бог есть всеобщий разум, а люди проникают в Бытие через акты своего логического мышления на основе «принципа тождества бытия и мышления».

Рассуждая о чем-либо, мы непременно прибегаем к связке «есть». Она позволяет логически приписывать субъекту суждения какой-либо предикат. Сама по себе эта связка не имеет никакой наглядности, ее не удается анатомировать. Люди мысленно оперируют понятием «есть» так, как будто в нем мыслится безусловно простой и неделимый предмет, но одновременно этот предмет наделен (антиномическим способом) неисчерпаемым содержанием — бесконечной континуальностью и всеохватывающей полнотой. Парменид уверял, что бытие есть, а небытия нет. Мысль и то, к чему мысль устремляется, — одно и то же. Невозможно отыскать мысль без того бытия, в котором эта мысль осуществлена. Все мыслимое, в том числе и понятие небытия, «есть», т. е. относится к подлинному бытию, несет на себе отпечаток объективного существования.

Платон, которого стоики назвали «первым теологом», развил рассуждения элеатов в своем учении о божественном Бытии-Благе. Платон верил, что наши души изначально знают Бога до всякого опыта, — ведь они родились где-то неподалеку от неба идей. Временно пребывая в грешных земных телах, души людей рвутся назад на небесную родину, в божественный рай, и Бог продолжает смутно пребывать в их памяти. При желании мы способны более точно и полно припомнить Бога, обращаясь прежде всего к своей интуиции; углубление богопознания и постижение сущностей вещей осуществляется через анамнезис.

Из всех этих предпосылок Августин Аврелий сделал вполне логичный вывод о необходимой связи христианского понятия «Бог» с объективным существованием Бога. Августин определил человеческое сознание как самодостоверное, а подлинное бытие Бога логиче-

ски вывел прямо из самосознания человека: коль скоро мы мыслим Бога, то Он на самом деле есть.

Архиепископ Ансельм Кентерберийский различил апостериорные и априорные рассуждения о Боге. Бытие Бога — совсем не то же самое, что природа Бога. В его «Монологе» апостериорные аргументы изложены с точки зрения тех следствий, из которых выводится причина. Априорное, или онтологическое, доказательство бытия Бога Ансельм формулирует в работе «Прослогион» и считает, что обращение к нему вызвано потребностью живой веры, а не академического умствования. «Бог есть нечто, превосходящее по величине (величию) все мыслимое». В первых главах своего труда «Прибавление к рассуждению» богослов выстраивает следующее рассуждение, впоследствии признанное классическим. Бог — это «то, более чего ничего нельзя помыслить», высшая степень добра, самая реальная вещь (*ens relissimum*). То, более чего нельзя помыслить, необходимо должно пребывать и в мысли, и в действительности.

Ансельм оценивает два возможных хода мысли: а) либо Бог есть то, больше чего нельзя помыслить, тогда нелогично полагать его существующим в уме и несуществующим в реальности; б) либо допустим как мыслимое нечто большее, чем Бог, тогда отрицающий не понимает предмета своего отрицания и утверждения. Если, например, атеист согласен принять дефиницию Бога как превосходящего все мыслимое, но в то же время начнет отрицать бытие Бога вне ума, то это значит, что в объективной реальности есть нечто большее, чем Бог. Тогда мысль атеиста попадает в логический тупик. Выбраться из тупика позволяет ясная тавтология: «Бог объективно существует, потому что Бог есть подлинное Бытие». Тавтология, как известно, логически неопровержима.

Многие комментаторы аргумента Ансельма полагают, что фраза «Тот, больше и выше которого нельзя себе помыслить» — это не дефинитивная формула, а скорее одно из имен Бога в ряду других имен. Из анализа такой идеи-дефиниции Бога с логической неизбежностью вытекает вывод о Его объективном суще-

ствовании. Думать о Боге значит одномоментно принимать Его существующим. Если согласиться, что Бог — это абсолютное совершенное Существо, то нельзя не признать, что среди всех атрибутов Бога непременно должна быть также и вся полнота Его существования. То, что нельзя помыслить небытие Бога, составляет одно из Его отрицательных предикатов. Аналогично тому, как из понятия треугольника геометр тавтологически извлекает основные свойства этой фигуры, так из понятия всесовершенства высшей вещи апофатическое богословие однозначно выводит требование объективного существования этой вещи.

Монах Гаунилон, ученик Ансельма, возразил учителю, что из термина «Бог» вряд ли можно вычерпать что-то сверх чисто вербального смысла; одной идеи Бога мало для того, чтобы знать об объективном бытии Бога. Фома Аквинский в своей «Сумме против язычников» также назвал априорное доказательство Бога малоубедительным. Напротив, Декарт, Лейбниц и ряд других рационалистов Нового времени поддержали Ансельма, утверждая, что критерием реального существования служит логическое мышление, но никак не чувственный опыт. «Я мыслю, следовательно, существую», — заявил Декарт. «Бытие необходимое, если оно возможно, существует, — доказывал Лейбниц, — но оно возможно, а потому есть».

Атака И. Канта на онтологический аргумент. Кант, по-видимому, пожелал отомстить теологам за то, что не был принят на богословский факультет (наиболее престижный в те времена в Германии) и был вынужден преподавать только на факультете философии. Об этом есть прозрачный намек в его статье «Спор факультетов». В работе «Критика чистого разума» Кант анализирует все традиционные доказательства бытия Бога, надеется опровергнуть их и уверяет читателей, будто теоретический разум совершенно бесполезно применять к проблеме существования вещей. В «Критике практического разума» религия по существу отождествлена им с нравственностью народа, а все прежние богословские доказательства заменены моральным аргументом. В сочинении «Религия в пределах только

разума» Кант упрощает богатство содержания христианского мировоззрения и низводит христианство до уровня нравственного учения. В целом Кант ниспровергал теоретическую онтологию и считал невозможной метафизику как науку. Под метафизикой он понимал высказывания о «вещах-в-себе», не основывающиеся на опыте.

Мировоззрению кенигсбергского философа присущ особый — эпистемический — пантеизм. Согласно Канту подлинное первоначало всего существующего надо искать в некой безусловной способности «продуктивного воображения», коренящейся внутри человеческого духа и имеющей безличностный характер. Продуктивное воображение есть всецело автономный, априорный и непостижимый источник всяких идеальных образов и интуиций. Из него, как из единого корня, параллельно произрастают два ствола процесса человеческого познания — чувственность и рассудок. Посредством чувственности предметы даются, а при помощи рассудка они мыслятся. О чувстве и разуме как противоположных сторонах познания говорится так: они одновременно возникают, постоянно сосуществуют, взаимодействуют и взаимопроникают, равноправно участвуют в формировании знания. Дуальная модель процесса познания, изложенная Кантом в «Критике чистого разума», несомненно, является плодотворной попыткой теоретически преодолеть «вечную» дилемму сенсуализма и рационализма.

Однако когда Кант берется рассуждать об эпистемических основаниях онтологического доказательства бытия Бога, он изменяет этой своей модели, игнорирует принцип противоречивого единства чувства и разума. Кант радикально *различает мыслимое существование и реальное существование*, мотивируя этим различием неправомерность отождествления чьей-нибудь мысли о том, что Бог существует, с самим обстоятельством объективно-реального существования Бога.

Ошибаются те богословы, полагал Кант, которые считают «существование» предикатом и дедуктивно умозаключают, что Бог существует как объективная

реальность. Из понятия о всеобщем нельзя логически вывести существования того, *что* мыслится в этом понятии. С одной стороны, существование Бога, равно как и наличное бытие любого нечто, есть вопрос в принципе сугубо практический, а не теоретический. С другой стороны, человеческий опыт никогда не охватывает собой существования *всеобщего* целиком, поскольку опыт людей всегда ограничен. Наш внешний опыт чувствителен только к протяженным вещам, Бог же — вещь всеобщая и непротяженная, беспредельная и вечная и, следовательно, никогда не улавливаемая в практическом опыте. Поэтому верны слова апостола Иоанна: «Бога не видел никто и никогда».

Кант заявляет, что убедительно доказать реальное существование какой-либо ограниченной вещи можно лишь непосредственно — на практике, ссылкой на чувственный опыт, — но не разумными доводами. (Но разве не противоречит он тут своей дуальной модели, в которой разум столь же непосредственно связан с истоком познания, как и ощущения?) Например, по мнению Канта, никак невозможно доказать чисто логическим способом, что у моего приятеля сейчас в кармане находится энное количество талеров. Можно как угодно долго рассуждать, могут ли у него в самом деле быть такие деньги, однако истинность суждения о принадлежности ему, допустим, десяти талеров в данной ситуации безошибочно устанавливается не логическими выкладками, а выворачиванием приятелем своих карманов, т. е. критерием практики. Суждения о существовании любых вещей Кант расценивал как высказывания синтетические, но не аналитические.

А разве Кант не прав? Поначалу сразу же хочется с ним согласиться (многие так и делают, в особенности кантианцы), однако при дальнейшем обдумывании его доводов возникают серьезные сомнения в корректности аргументации Канта.

Во-первых, следовало бы уточнить, что кантианцы понимают под «реальной вещью»? Термин «реальность» (лат. *realis*), как известно, образован от латинского слова *res* («вещь»). С этимологической точки зрения «реальное» есть не что иное, как «вещественное».

Если придерживаться первоначального смысла термина *realis*, то мы не продвинемся дальше тавтологии «реальная вещь есть вещь вещественная» и не уловим различия между «мыслимой вещью» и «реальной вещью», столь важного для критической философии Канта.

Во-вторых, понятие реальности было введено в религиозную философию схоластами в начале XIII в. С одной целью — категориально обозначить им «объективную меру связи экзистенции (существования) с Полнотой Бытия». *Realis* есть степень объективной зависимости наличного бытия (условного, внешнего, конечного и преходящего во времени) от безусловного бытия (сверхчувственного, бесконечного, вечного). Нечто обладает незначительной степенью реальности, если оно очень далеко отстоит от Бога; наоборот, чем нечто все ближе к Богу, тем у этого нечто все больше реальности. Под самой большой и максимально реальной вещью схоласты понимали Бога.

Согласно средневековой традиции, в отношении любой вещи верно утверждать, что ее сущность (лат. *essentia*) более реальна, т. е. ближе к полному бытию (лат. *ess, est*) и чистому бытию (лат. *entia, ens*), чем ее внешнее существование (лат. *exsistentia*). Следовательно, мыслимая сущность гораздо более реальна (хотя и имеет статус субъективной реальности), чем материальная сторона вещи, явленная нам в чувственном опыте. Таким образом, *Бог есть наиболее объективно-реальное бытие в силу самой исходной дефиниции реальности*: а) Бог бытийственно реален в исчерпывающей мере как самый бесконечный объективный Дух, в отличие от экзистенциальной реальности конечных материальных тел; б) объективная реальность Бога наименее всего доступна нашему внешнему опыту, так как Бог есть предельно глубокая сущность, которую разве лишь частично можно познавать интуицией и разумом; в) Бог есть потому, что Он наиболее реален и сокрыт. Однако в Новое время номиналисты и материалисты принялись все чаще и более настойчиво придавать теологическому понятию реальности прямо противоположный смысл. «Истинно-реальными вещами» они стали называть

материальные вещи, а максимальную степень объективной реальности приписали вещам, воспринимаемым людьми через внешние органы чувств. Субъективную реальность обобщающей человеческой мысли (мыслимая вещь) номиналисты объявили иллюзорной, а материалисты — копией реальности, реальностью второго сорта, квазиреальностью.

Склонясь к такого рода философствованию, Кант взял за критерий подлинной реальности «данность в опыте», а не «логическую мыслимость». Когда Кант принялся атаковать силлогизмы средневековых богословов, то он толком не объяснил читателю свой выбор альтернативного значения понятия «истинной реальности», обошел молчанием практику прошлого — средневекового — словоупотребления и незаметно подменил традиционные смыслы. Отсюда его критика онтологического аргумента в основном имеет семантический характер и может быть отнесена к категории мало конструктивных терминологических споров.

В-третьих, Кант старается убедить читателя, что «существование» сопряжено исключительно с категорией «вещь» и что связку «есть» во всяком суждении ни в коем случае не следует считать предикатом. Он, вероятно, упустил из внимания онтологию взаимоперехода вещи и свойства и тесно связанную с нею диалектику практики и теории. Если вернуться к примеру с талерами, то Канту можно возразить так: обрубок металла лишь тогда на практике предстанет людям вещью-талером, когда ему припишут особое свойство, прямо не обнаруживаемое органами чувств, — свойство служить эквивалентом любого товара. При полной девальвации талера от него, как особо культивируемой вещи, остается всего лишь обычный кусочек металла; он утрачивает свои умопостигаемые свойства и уже не признается реальными деньгами. И тогда при обнаружении в кармане у моего приятеля десяти кружков металла суждение о наличии у него именно десяти талеров (т. е. денег), станет ложным. Заметим, что и остающиеся два утверждения — «в кармане обнаружен *металл*», «всего насчитано *десять* металлических кружков» — суть скорее сокращенные умозаключения,

выведенные из естественно-научных теорий и арифметики (истины разума, по терминологии Лейбница), нежели прямые показания органов чувств (истины факта).

Отсюда ясно осмысленные доказательства существования вещей часто невозможны в пределах одного только внешнего чувственного опыта и требуют совмещения опыта с теоретическим разумом. Мы обычно принимаем некоторый фрагмент культуры за ту или иную отдельную вещь тогда, когда ассоциируемому с нею хронотопу («здесь и теперь») приписаны особое имя, умозрительная сущность, сумма мыслимых свойств. В опыте цивилизованного человека *нечто* идентифицируется, например, с *радиоприемником*, но в опыте дикаря реальность радиоприемника никак не регистрируется. Опознавание вещи есть сложный процесс слияния реального и идеального, чувственно-данного и сверхчувственного, отождествления вещи и свойства. Следовательно, связка «есть» является «вещью» не в большей мере, чем «предикатом». Отсюда, в понятии Бытия (Естины) подразумевается не только полнота «вещности», но одновременно и неисчерпаемое множество свойств.

В-четвертых, с точки зрения строгого монотеизма, Бог есть метафизическая вещь, т. е. Бог — это Плерома трансцендентная, вечная, неизменная и «не вступающая ни с чем в физический контакт». Потусторонная Полнота Бытия объективно существует вовсе не в том же самом смысле, в каком обычно имеют в виду объективно-реальное существование протяженных, взаимодействующих и изменчивых физических вещей. Существование трансцендентного бытия, по определению, есть нечто, выходящее за всякий внешний чувственный опыт людей. Поэтому совершенно бессмысленно опровергать монотеистический аргумент ссылками на чувственный опыт как на единственный критерий физического существования. Но именно это тщетно попытался сделать Кант.

Складывается впечатление, что эпистемический пантеист Кант был склонен подменять монотеистическое понятие трансцендентной Полноты Бытия представлениями об имманентном божестве. Вероятно, к

этому его подталкивал исповедуемый им протестантизм, в котором сильна идея о «внутреннем» Боге. Религиозный пантеизм учит, что Бог скрыт под оболочкой физических явлений, и Полнота Бытия есть внутренняя сущность мирового порядка. Возможно, по этой причине Кант, говоря о всяком существовании, подразумевает только земное существование и сопряженную с ним человеческую эмпирию.

Для пантеиста нет особой разницы между утверждениями: «Бог есть» и «Бог существует». Напротив, монотеист подчас с негодованием воспримет суждение «Бог существует» и одобрит суждение «Бог есть», поскольку под «экзистенцией» схоласты прежде всего мыслили «ограниченное физическое бытие», а под «Бытием», «Естиной», «Сущим» — потустороннего Бога, ничем не ограничиваемого и совершенно свободного. Атакуя онтологический аргумент, Кант по сути дела подменяет тезис о бытии Бога тезисом о существовании иманентного божества, что справедливо квалифицировать как грубую логическую ошибку. Подчеркнем: доказательство Ансельма Кентерберийского называется *онтологическим* именно потому, что оно говорит о сверхопытном трансцендентном Бытии (о Платоновом потустороннем *Бытии-Благе*), а вовсе не о чем-то посюстороннем (не об имманентном «онтическом», как бы сказал М. Хайдеггер). Правда, и в отношении «онтического» неточно утверждать, будто всякая физическая реальность непосредственно дана в опыте. Например, объективные физические законы относят к разряду сверхэмпирических сущностей. Итак, если браться за доказательство бытия (полноты существования) трансцендентного Бога, то делать это можно лишь средствами рационального мышления, но не эмпирическими методами. Вместе с тем ни одно логическое доказательство не бывает исчерпывающе убедительным, и в этом смысле Кант прав.

Все дефиниции ведут к Бытию. Упомянутый выше классический вариант онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского можно дополнить следующими рассуждениями. При логическом определении того или иного понятия мы чаще пользуемся правилом

подведения понятия под ближайший для него род, а затем ищем видовые отличия. Возьмем для примера такие возрастающие по степеням и обобщенности цепочки понятий: а) стол → мебель → оборудование → конструкция → искусственный объект → физический предмет → существование → есть; б) Иван → человек → животное → живое → существование → есть. Эти цепочки удлинятся при более тщательном продумывании ближайших родовых определений перечисленных понятий, но в данном случае для нас важнее сам общий принцип определения понятий. Сколько бы раз мы ни начинали подобным способом восходить от менее общего к более общему родовому понятию, мы неизменно будем завершать ряд дефиниций понятием «есть», т. е. Полнотой Бытия.

Согласно Библии, Бог (Иегова) — это Бытие, Сущий, Полнота. Получается, что любые родо-видовые определения понятий в конечном счете упираются в ссылку на Бытие и не могут быть продолжены дальше, т. е. не могут строиться с ориентацией на некие сверхбожественные реалии. Из этого следует, что логическое мышление человека явно или неявно опирается на предельно общее понятие Бога, являющееся металогическим и метародовым концептом, на каком бы национальном языке оно ни было выражено в прошлом или настоящем. Понятие Бога оказывается всегда одним и тем же для всех народов и во все времена; оно не похоже на понятия, с которыми люди расстаются в силу их неточности или вымышленности. И если это так, то «Бог» — не только человеческое понятие; за этим понятием стоит инвариант, вневременная реальность, подлинное Бытие. Данный вывод имеет вероятностный характер, включает в себя как логические, так и внелогические соображения.

Фома Аквинский использовал такой ход мысли: сравнение вещей по степени совершенства невозможно без бытия абсолютно совершенного; люди умеют выявлять разные степени совершенства; следовательно, Абсолютно Совершенное есть.

Телеологическое доказательство — один из основных в катафатическом богословии аргументов, при-

званных разумом подкрепить веру в Бога. Телеология (от греч. *telos*, род.п. *teleos* — цель, завершение) — учение о конечных причинах мира, целесообразности его устройства. Согласно Аристотелю, природе внутренне присуща способность к целеполаганию, а Х. Вольф (1679—1754) считал, что эта способность установлена Богом. Наблюдения за явлениями природы, живыми или косными, подталкивают наш ум к индуктивному выводу об удивительной целесообразности всего существующего, так что мир предстает пред нами подобно единой книге, в которой все знаки-вещи взаимоувязаны; но многие сочетания знаков нам сегодня непонятны, и многое в этой книге для нас остается тайной. Дени Дидро сказал: «Достаточно посмотреть на воробьиный глаз или крыло, чтобы отвергнуть аргументы атеиста».

Телеологическое доказательство просто по своей сути: поскольку мир целесообразен, то необходимо бытие Устроителя мира, Высшего Разума; наблюдаемый нами мир порожден целевой причиной. Только Создатель знает конечные цели Своего творения, но не люди. Вместе с тем, глядя на мир и удивляясь ему, люди догадываются о сверхразумной природе конечных целей мироздания.

Телеологический аргумент может строиться и по другой схеме — как размышление над деятельностью людей и сравнение искусственного с естественным. Созидание искусственного мира предваряется разумным человеческим целеполаганием. Вначале люди составляют план какого-либо сооружения, а затем осуществляют свой план в материале. Но человеку пока не по силам глобальные творения. По чьей же целенаправленной воле возникли галактики, наша Земля, земная жизнь и сам человеческий род? Коль скоро, как известно, кирпичи без строителя сами по себе не складываются в жилище, то тем более невероятно, чтобы без цели и плана вырос из хаоса первоэлементов архисложный универсум.

Такого рода суждения высказывались Сократом, Платоном, стоиками, Цицероном, Фомой Аквинским и многими другими крупными мыслителями. Например,

Аквинат в своей «Сумме теологии» доказывает, что все тела, подчиняющиеся законам природы, ведут себя целесообразно, даже если они лишены сознания. Но нечто, лишенное сознания, не может стремиться к цели, если его не направляет некто, наделенный разумом. Следовательно, все вещи в мире в целом направляет сверхразум, Бог.

Возражения противников прежде всего сводились к оспариванию всеобщего характера гармонии и красоты в мире, к поиску примеров нецелесообразности тех или иных процессов или явлений природы, бесполезности некоторых реалий (зачем болота, пустыни, чертополох, комары да мухи?). Приводимые в недавнем прошлом «контрпримеры» по большей части уже отведены современной наукой, а идея объективной целесообразности мироустройства подкреплена авторитетным учением В.И. Вернадского о ноосфере. Экологи обосновали важную роль болот, пустынь и иных якобы бесполезных участков земной поверхности в функционировании биогеоценоза.

Теодицея. Скептик Давид Юм сформулировал в «Диалогах о естественной религии» (1751—1757, опубл. посмертно) ряд весомых возражений против веры в изначальный замысел Бога. Перечислим четыре из них. 1) Все существа испытывают и боль и наслаждение — почему тогда Бог милостив; 2) Мир управляется строгими законами. Но если Бог вынужден в своем правлении прибегать к законам, то разве Он совершенен; 3) Силы и способности распределяются среди живых существ очень скудно. Почему тогда Бога считают великодушным; 4) Взаимосвязанных частей в механизме природы иногда не хватает (например, дождя), а иногда они в избытке. Разве не действует природа без присмотра высшей силы? Тогда почему Бог непогрешим?

Самый сильный аргумент против телеологического доказательства сопряжен с указанием на неистребимое в мире зло: если в мире все целесообразно, а Бог вседобр, то откуда в мире зло? Почти через сто лет после смерти Юма Чарлз Дарвин в своем письме к Эйзе Грею объяснял свой отказ от христианского креацио-

низма в пользу теории эволюции именно тем, что никак не мог себе представить, чтобы «милостивый и всемогущий Бог» сотворил эти кровожадные существа, которые с наслаждением убивают других. Для оправдания Бога, начиная с глубокой древности, строились различные религиозно-философские концепции (учение Вед, Плутарх, Августин, Лютер, Кальвин, Лейбниц и др.). Например, согласно ведической логике мир вовсе не добр и создан не затем, чтобы приносить нам наслаждение, а для того, чтобы человек осознал, что рождение, смерть, старость и болезни суть зло, и что нужно освободиться от страданий.

Лейбниц систематизировал доводы в пользу всеблагости Бога и обобщил их в учении, которое назвал *теодицеей* (богооправданием). В своем трактате «Опыты теодицеи о благости божией, свободе человека и первопричине зла» (1710) Лейбниц выступает в роли адвоката Бога и убеждает читателей-судей оправдать Его. Немецкий мыслитель выдвигает идею, что наилучший из всех возможных миров — это такой мир, который вмещает максимальное разнообразие степеней совершенства своих существ. Бог по своей благости желает наилучшего мира. Он не желает ни греха, ни страданий. Однако без греха и страданий не будет полного разнообразия в мире, и Бог допускает их (но не создает). Именно в таком мире мы и живем. Следовательно, зло целесообразно. В конечном счете зло оказывается благом — оно помогает нам быть смиренными и готовыми преодолевать зло во имя добра. Злом Бог испытывает нашу веру и стойкость. Без зла невозможно оценить добро; страдания людей (физическое зло) и их нравственные пороки и преступления (моральное зло) суть «теневые» элементы совершеннейшего порядка вещей — они оттеняют добро. Вольтер в романе «Кандид, или Оптимизм» (1759) остроумно, хотя и неглубоко, высмеивает суждение Лейбница о нашем мире как наилучшем из всех миров. Вместе с тем Вольтер заявлял: «Если бы Бога не было, Его следовало бы выдумать; но Он существует! Вся природа говорит об этом».

Существует также множество других религиозно-философских доктрин, оправдывающих сосуществова-

ние добра и зла в мире. Например, в учениях неоплатоников, Августина, религии Бахаи есть трактовка зла как минимальной степени добра. Иными словами, зла как субстанции нет; люди принимают за зло либо дефицит добра, либо пока непонимаемое ими добро. Теодицеи ряда русских религиозных философов избегают рациональных способов решения проблемы природы зла. Мировое зло описывается в них как непостижимая тайна, истоки которой — в нравах людей, в моем собственном грехе, в моей личной вине (С.Л. Франк); через Церковь и любовь к Богу человек способен искупить этот грех и нравственно преодолеть зло (П.А. Флоренский). В.Ш. Сабиров выдвигает следующее метафизическое предположение: сверхсовершенная Полнота Бытия включает в себя помимо бесконечного множества свойств также свойство «самокритичности». Бог «признает свою вину» за зло мира и пытается «искупить» ее, посылая в мир своего единосущного Сына-Спасителя Иисуса Христа (см.: *Сабиров В.Ш.* Русская идея спасения. СПб., 1995. С. 44—45).

С распространением теории эволюции Дарвина сложилось мнение, будто биологическая наука опровергла телеологическое доказательство, однако в наши дни сам дарвинизм подвергается мощной атаке со стороны научного креационизма и в ряде отношений признан несостоятельным. Выводы научного креационизма своеобразно подкрепляют и дополняют телеологический аргумент.

Историческое доказательство немаловажно среди основных обоснований реальности Божества в теизме. Один из авторов исторического аргумента о Боге, Декарт, указывал на распространенность понятия Бога у древних и современных народов. Какими бы именами люди не называли Бога, идея Бога тем не менее имела примерно одно и то же мысленное содержание для всех племен, народов и наций. Отсюда заключалось, что понятие Бога непреходяще, а общая идея Бога не зависит от историко-культурных особенностей жизни людей. Эта идея дана человечеству свыше, извне, имеет божественное происхождение. Противники исторического доказательства возражают: а) возможно,

был и нерелигиозный период эволюции человечества, чему можно подобрать свидетельства в исследованиях ряда историков и археологов; б) простой народ, говорил П. Гольбах, верит не только в Бога, но и в привидения, призраки; следует ли отсюда, что и они существуют? Эти контраргументы не поддаются полному опровержению и ослабляют убедительность исторического доказательства.

Психологическое доказательство имеет множество вариантов. Среди них можно выделить такие основные версии: а) вера в Бога и обращение к Нему благотворно влияют на поведение и здоровье людей, вызволяют их из критических ситуаций; следовательно, Бог — реальная и высшая сила; б) все люди несовершенны, а потому не могли сами, своим воображением, произвести идею о всесовершенном Боге; следовательно, эта идея дана людям Богом, и ее разделяют не только неграмотные люди, но также высокообразованные ученые.

Против этих доказательств традиционно выдвигают следующие доводы: а) самовнушение помогает исцелению: чем сильнее веришь в собственное выздоровление, тем выше вероятность реального исцеления; б) люди способны при помощи абстрактного мышления производить предельные идеализации (например, понятия «абсолютно упругое тело», «математическая точка» и др.), и понятие совершенного Существа в данном случае не должно рассматриваться как исключение. Это серьезные доводы.

Среди же забавных атеистических возражений часто встречается следующее утверждение: идея Бога возникла из-за невежества, в Бога веруют малограмотные люди; приобретая научное знание и культурно совершенствуясь, люди освобождаются от идеи Бога. Данное суждение легко отводится, например, указанием на биографии научных гениев — большинство первопроходцев в науке были глубоко верующими в Бога людьми.

Моральное доказательство — еще один из основных аргументов в теизме. И. Кант полагал, что все теоретические способы обоснования бытия Бога несо-

стоятельны, однако необходимость бытия Бога можно доказать в пределах практического разума, морали.

Во многих Священных Писаниях моральный аргумент представлен следующим умозаключением: без веры в Бога люди перестают страшиться греха, но коль скоро все-таки встречаются высоконравственные люди, то, вероятно, потому, что в их совести присутствует Бог. Кант своеобразно развивает это рассуждение. Он исходит из допущения, что если нет Творца, то моральные идеи и принципы теряют всякую объективную значимость, рушатся. Люди стремятся к счастью, однако у них есть также чувство морального долга. Ощущение морального долга Кант назвал категорическим императивом. Нравственное чувство заставляет людей думать, что Вселенная упорядочена в соответствии с принципами морали. Если в мире обнаруживается объективный моральный порядок, то устанавливать и поддерживать этот порядок может только Бог. Люди не умеют самостоятельно достигать гармонии между счастьем и долгом; создать в них такую гармонию в состоянии лишь самое совершенное нравственное Существо — Бог.

Во что выливаются те или иные наши поступки с течением времени, в ходе истории, в череде поколений? Чтобы оценить все долговременные последствия своего поведения, рассуждает Кант, человек каким-то образом должен пребывать во всех временах, в том числе и в вечности после своей физической смерти. Для этого у него должна быть бессмертная душа, обладающая способностью видения и нравственного оценивания событий. Если душа человека будет иметь возможность созерцать всю полноту содеянного человеком при земной жизни, то на Последнем Суде она будет точно знать, за что именно следует держать ответ. Для вершения истинно справедливого Суда должен быть самый неподкупный и объективный судья. Таким Судьей может быть только Бог. Бытие Бога — норма и опора нравственного поведения. Глас Божий звучит в нашей совести и пробуждает в нас представления о добре и зле, моральной ответственности и долге.

Моральный аргумент И. Канта прочно вошел в протестантскую теологию.

Атеисты выдвигают следующие возражения против доказательства Канта: а) бывают верующие-грешники, и есть немало высоконравственных людей, которые не исповедуют веру в Бога; б) в каждой культуре складываются свои моральные нормы, поэтому общечеловеческой морали не существует; в) представления о добре и зле в ходе истории меняются до такой степени, что — от народа к народу и от века к веку — могут противоречить друг другу (Ф. Энгельс). На эти возражения священники и теологи отвечают так: общечеловеческий нравственный кодекс в целом примерно один и тот же во многих Священных Писаниях, однако люди могут надстраивать над вечными нормами морали также и свои, исторически преходящие и специфические предписания в соответствии с духом своей эпохи и потребностями культуры в нововведениях. Если верующий грешит, то он ясно осознает, что нарушает заповеди Бога; если же неверующий сторонится греха, то он подчиняет свое поведение тем же заповедям, что и верующий, вне зависимости от того, знает он или не знает о происхождении этих норм, ставших традиционными.

Пари Паскаля. Блез Паскаль в «Мыслях» (раздел III, фрагмент 233) предложил свое пари, касающееся вопроса о бытии Бога. Что можно выиграть или проиграть, если веришь или не веришь в Бога? Если Бог есть и вы в Него верите, то выиграете вечное блаженство. Если вы верите в Бога, но Его нет, то вы ничего не теряете. Если вы отрицаете бытие Бога, а Он есть, то вы теряете возможность вечного блаженства. Если вы отрицаете бытие Бога и Бога нет, то вы ничего не выигрываете. Отсюда — выгоднее признать бытие Бога.

§ 6. Вечность абсолютного

Понятие вечности. Вечная жизнь. Вечность и время. Эсхатология

Понятие вечности. Вечность (лат. *Aetas*, aeternitas, *aerum*) — 1) вневременность абсолютного существа, содержащего в себе сразу, нераздельно и постоянно всю полноту своего бытия; 2) «абсолютное настоящее» (Гегель); 3) бесконечная длительность, продолженность или повторяемость некоторого бытия во времени, не имеющего ни начала, ни конца; 4) всегдашнее и непреходящее бытие; 5) неопределенно долгий и бессрочный период времени; 6) бессмертие, будущая загробная духовная жизнь. Максимальная противоположность вечности — мгновение, т. е. точка «сейчас» между прошлым и будущим.

Начиная с Платона, хроносу (аморфному времени) противопоставляют понятие *эона*, т. е. «вечно сущего», целостного и самозамкнутого жизненного века. В гностицизме эон — это силы, исходящие от божества, а в астрономии — это период времени, в течение которого точка равноденствия проходит весь зодиак, т. е. ровно 26 000 лет. Согласно Платону, вечность — первообраз времени, пребывающий в потустороннем мире неподвижных идей. Аристотель, напротив, полагал вечность посюсторонней и пронизывающей вещи. Материалисты обычно фокусируют внимание на материальной временности, а идеалисты стремятся отыскать вечное в эпохах, эрах, отношениях между преходящими вещами и в логических связях суждений.

Представления о вечности возникли в глубокой древности в результате сравнения между собой постоянных и изменяющихся объектов, а также круговоротов природных и социальных ритмов. Одни вещи со временем разрушаются, другие же продолжают существовать неопределенно долго. Например, люди никогда не видели исчезновения земли, неба, океана; большинство же окружающих нас существ и предметов непременно когда-то исчезает. Древние считали богов

хотя и рожденными, но бессмертными. Отсюда вывод, что некоторые вещи и существа уникальны — они способны сопротивляться сокрушающей силе времени, побеждать ее, не подлежа ее воздействию.

Впоследствии это рассуждение выразилось в метафизическом понятии вечности как признаке трансцендентного бытия — самодостаточного, невидимого, непостижимого, сверхвременного, статичного, но вместе с тем творящего мир и время. Фалес Милетский говорил: «Бог древнее всего, ибо Он не сотворен», а «прекраснее всего — мир, ибо он творение Бога». Трансцендентная вечность противоположна времени, не составлена им и не пребывает в нем. В ней нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего — никаких промежутков времени. Она не была и не будет, но только есть раз и навсегда (Августин Аврелий). В отличие от времени вечность нельзя измерить в каких-либо единицах, она не подвержена ни прибыли, ни убыли. Наиболее распространенные геометрические символы вечности — кольцо, спираль либо змея, которая кусает свой хвост. Вечность Бога изображается кругом с центральной точкой.

Видимый и неизменный порядок небесных тел поражает воображение. Небо, Солнце, Луна, звезды являют собой образы вечности. Многие мифы повествуют о ничтожности земного времени в сравнении с вечностью (К. Леви-Стросс назвал миф «машиной для уничтожения времени»). По китайской мифологии, наш мир и время сотворены единым и вечным законом — Дао. Зороастрийцы древней Персии верили, что возраст нашего мира — 12 000 лет, мировое время делится на четыре периода по 3000 лет каждый, а в конце времен бог добра Ормузд победит бога зла и разрушения Ангро-Маньюса. В книге пророка Даниила в Ветхом Завете упомянаются четыре царства — золота, серебра, бронзы и смеси железа с глиной; в конце всех времен Бог установит Вечное Царство. Иудаизм говорит о тысячелетнем периоде (миллениуме) между четырьмя мировыми временами и Вечным Царством. Древние мексиканцы были убеждены, что после конца нашего мира будут еще четыре мира.

В индуизме и буддизме описывается наиболее сложная система мировых периодов и миров, возникающих и умирающих. В них также важно число «четыре» — четыре сворачивающиеся юги, сопровождающиеся увеличением в мире количества зла. Время — другое имя бога смерти Ямы, а состояние абсолютного покоя, нирваны, тождественно вечности. В «Ригведе» вечность, по сути, совпадает с небытием. Во многих древних текстах численно отражены астрономические наблюдения за движением небесных тел. Мифологические описания возрождения миров после их разрушения есть также у орфиков и стоиков.

Вечная жизнь. В древней религии тотемизма есть представление о странствующих по земле «вечных людях». Оно связано с верой в бессмертие рода. Жизнь христианина называется в Никейском кредо вечной жизнью в темпоральном смысле. В личной вечной жизни завершается сущность человека, сотворенного по образу Божьему. В загробном мире душа может пребывать нескончаемо долго. Длительность этого пребывания соответствует вечности Царствия Божия. Понятие «вечная жизнь» в евангельском значении не тождественно понятию бессмертия души и мыслится в связи с ожиданием воскрешения. За воскрешением мертвых следует Суд, который не только оправдывает, но также может приговорить к вечному наказанию. Антитезис вечной жизни — не земная жизнь, а вечная смерть. Воскрешенные различаются в вечной жизни по их «славе». Для верующего потерять связь с Богом — значит утратить в себе вечность.

Существуют два христианских учения о судьбе индивида в период между его смертью и воскрешением. Согласно первому учению, душа умершего сразу же предстает перед предварительным судом, который отправляет ее в рай или ад. Это воззрение принижает ценность Последнего Суда и не оставляет душе возможность искупить свою вину. Согласно второму учению, умерший впадает в особое сонное состояние, длящееся до всеобщего Страшного Суда. Во время такого сна души личность неопределенно долго находится в промежуточном состоянии, а затем награжда-

ется за земные добрые дела либо наказывается за ранее совершенные грехи. Римские католики культивируют идею чистилища — первого суда над умершими. Индульгенции и пожертвования позволяют сократить заключение в чистилище. Православная церковь не признает чистилища, но и она верует в незримую связь живых и мертвых: поминовением усопшего можно облегчить приговор его душе на Последнем Суде. Христианская теософия допускает возможность продолжения посмертного развития человеческих душ.

В сравнении с трансцендентной вечностью время в нашем сознании минимизируется, если вообще не мыслится иллюзорным. Когда, например, неоплатоники ведут речь о числах и о вечных истинах, то имеют в виду, что эти особые качества и отношения имеют вневременной характер, не возникают и не исчезают. В православной иконе золото символизирует вечное и противопоставлено земному свету. И все-таки идея вечности подразумевает идею времени, снимает ее в себе. Прокл ввел два понятия вечности — вечность вечную (Бог) и вечность временную (мир). Последняя всегда в становлении и многоуровнева, т. е. составлена циклами разных порядков. О ней можно сказать, что в ней все в одном отношении вечно, а в другом — временно.

В.С. Соловьев отличал от реальной вечности призрачную вечность памяти о героях и великих людях. Н.А. Бердяев доказывал, что исторический процесс — это целостное и неразрывное единство прошлого, настоящего и будущего, в котором не только нечто истребляется, но и постоянно сохраняется. Феноменальное время прошлого и настоящего реально входит в ноуменальное время, присутствует в вечном эоне мировой действительности. Если человеческая культура хранит в себе вечные идеалы, то, как полагал В.М. Бехтерев, творя культуру, люди тем самым созидают вечное.

Заметим, что некоторые мыслители вообще не усматривают качественной специфики вечности и редуцируют ее к «дурной бесконечности» времени, к однообразной повторяемости одних и тех же темпо-

ральных интервалов (Демокрит, Локк, Гассенди, Ньютон). Но вряд ли иррациональная вечность делится на мгновения времени без остатка.

Вечность и время. В истории теологии и философии сложились две конкурирующие концепции соотношения вечности и времени — монотеистическая и пантеистическая.

1. Согласно строгому монотеизму, трансцендентный и вечный Бог из ничего творит преходящий физический мир и конечное феноменальное время, так что в сотворенной природе нет ничего вечного, а абсолютная реальность не имеет ничего общего со временем, не соприкасается с ним. В ней ничего не происходит, она покоится. История природы и человечества же обновляется, имеет начало и конец, предзаданное направление и потаенный смысл. В христианском сознании время выпрямляется, летит в будущее стрелой. Его начало — сотворение мира, потом пришествие Христа; его конец — второе пришествие Христа, Страшный Суд, спасение, вечная жизнь. Время имеет меньшую степень реальности, чем вечность.

2. Напротив, пантеизм основывается на представлении о вечном и реальном времени: имманентный абсолют непрестанно эманирует из себя временной космический порядок; вечность безусловного бытия всегда пронизывает и пропитывает творимое время, сохраняется во всех моментах физической длительности. Мир так же вечен, как и Абсолют, а абсолютная вечность деятельна. Вечность есть преодоление времени. Мир бесконечно стар и всегда молод, у него нет начала и конца. Вместе с тем в пантеистической модели время движется по кругу и ничего подлинно нового в нем не происходит. Изменения в течение «мирового года» в конечном итоге оборачиваются покоем. Идея вечного возвращения сформулирована в раннегреческой и восточной космологии. Заимствуя ее и отказываясь от гегелевской схемы исторического прогресса, Ницше заявляет: все вещи возвращаются, и мы вместе с ними, мы повторялись бесконечное множество раз, и всё вместе с нами; и эта тонкая паутина, и блик луны средь деревьев, и даже этот миг и я в нем — все будет

снова. История — скучная репродукция прошлого, каждый ее миг без инноваций отражает вечность.

Материалистический пантеизм признает, что материальный мир вечен в количественном и качественном смыслах. Так, диалектические материалисты убеждены, что в количественном отношении вечность включает в себя актуальную бесконечность последовательно сменяющих друг друга временных интервалов существования материальных объектов (столетий, тысячелетий), а в качественном отношении вечность складывается из бесконечных превращений форм и законов движения многообразных пространственно-временных структур. К миру в целом (в отличие от конечных вещей и процессов) неприменимы понятия возраста, начала и конца. Цепь событий неразрывна и нескончаема, любое из них предваряется неисчерпаемым множеством иных.

Следует уточнить, что ни одна реальная религия не сводится ни к строгому теизму, ни к чистому пантеизму или панентеизму. Христиане и мусульмане хотя и именуют Бога вечным и потусторонним, но тем не менее совмещают этот взгляд с верой в то, что Он имеет высшую форму темпоральности. Его вечность заключает в себя все времена. В физическом мире время течет, а в Боге оно завершено.

Эсхатология. Особый аспект вопроса о соотношении вечности и времени освещается в эсхатологии (от греч. *eshatos* — последний, конечный) — учении о конечных судьбах мира и человека, «исходе» мировой истории. Предмет индивидуальной эсхатологии — загробная жизнь единичной человеческой души, а предмет всемирной эсхатологии — цели космоса, истории и их конец. В мифологии и религиозных текстах представлены сюжетно-образные, символические варианты эсхатологии (многочисленные варианты мифов о борьбе космоса и хаоса, потопе, откровение Иоанна, Рагнарек и т. п.).

«Вероятно, эсхатологическое предчувствие потенциально присуще каждому человеку, — пишет Ф.Н. Петров.— Оно непосредственным образом связано с человеческим восприятием смерти, с той повсед-

невной борьбой, которую ведет человек с абсурдом в мироздании, в истории, в собственной жизни, и служит выражением человеческого стремления к обретению смысла» (*Петров Ф.Н.* Миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира. Челябинск, 2001. С. 103—104).

Различают мифологическую и историческую эсхатологию. В мифологической эсхатологии подчеркивается идея вечного возвращения: мир после его гибели восстановливается в прежнем виде. Из образовавшегося хаоса вновь складывается порядок, конец времени повторяется, судьба каждого человека неизбежна. Все события объясняются сквозь призму борьбы хаоса и космоса. Время испытывается людьми как распадающееся и виновное. Однако история вовсе не ужасна, хотя и зла, т. к. спасение неминуемо и коренится в циклическом возрождении. Спасительное будущее — это возврат к исходному рождению. История всего лишь прославляет вечность космоса и повторение миророждения. В культовых праздниках разыгрывают процесс вечной регенерации утерянного прошлого.

Напротив, историческая эсхатология христиан основана на опыте фиксации и датирования событий в настоящем времени. Этим событиям приписывается свойство новизны и исторической значимости. Перспектива Царства Божия обозначается Евангелием в противоположность иудейским представлениям о царстве Мессии как Царство внутреннее, духовно-нравственное, и для вхождения в него нужны покаяние и вера.

Согласно библейской эсхатологии, исторический опыт всегда специфичен, неуниверсален и неповторим; он зависит не столько от природных циклов, сколько от свободы выбора людей. У будущего больше возможностей, чем у первоначала. Историческое время когда-то завершится и более не возвратится. История непредсказуема, опасна и тем не менее дает надежду на спасение, поскольку близится к своей финальной цели и в ней ощущается божественная провиденция. В библейской эсхатологии есть два подхода: профетический и апокалиптический. В свете первого подхода времена

кризисов и бедствий видятся как Божий суд, но при этом народу обещается светлое будущее, если он исправит свое поведение. Напротив, апокалиптическая эсхатология не придает значения человеческой энергии и все надежды возлагает на Бога, который уничтожит существующий мир и сотворит принципиально новый порядок.

Философские учения, включающие эсхатологические мотивы, как правило, исходят из мифологической или религиозной эсхатологии. Говорят о двух основных типах философской эсхатологии в европейской культурной традиции: а) об эсхатологии в рамках собственно религиозной и мистической философии; б) об эсхатологических мотивах в нерелигиозной теоретической философии, присутствующих прежде всего в историософских и культурологических концепциях (Н. Данилевский, К. Леонтьев, О. Шпенглер, А. Тойнби).

§ 7. Ангелы, демоны, дьявол

Духи-посредники. Демонология. Разряды ангелов. Дьявол

Духи-посредники. «Все полно богов», гласит афоризм Фалеса. Согласно мифологическим воззрениям, каждый фрагмент мирового порядка управляется чьим-то умом, чьей-либо волей. Монотеизм трансформировал это представление в учение о существовании иерархии служебных духов, созданной Богом для осуществления постоянной связи между Ним и Его творениями. В книге Бытия описана лестница от небес до земли, приснившаяся Иакову, по которой сходят и восходят ангелы.

Связь Бога и физического мира нередко осуществляется, согласно многим Писаниям, через множество духов-посредников — ангелов. Первоначально понятие ангела обозначало некоторую позицию в космической иерархии, но впоследствии, в особенности в европейских религиях, оно наполнилось духовно-личностным и благочестивым смыслом. Функциональные характе-

ристики ангелов более ясны, нежели их онтология. Теперь верующих больше интересует не столько природа и способ существования ангела, сколько его умение что-либо совершить.

Сущность ангела оценивается степенью его близости к абсолютному источнику всякого существования, Богу. Вместе с тем в западной иконографии образ того или иного ангела подчас богаче теологических представлений об ограниченных функциях ангелов в духовной иерархии. Под влиянием графических и символических репрезентаций (но обычно вопреки доктринальным предписаниям и мнениям теологов) ангелам приписывают полубожественный и даже божественный статус. Вера в посредников между миром сакральным и миром светским характерна для большинства религий.

«Много, много духов на свете, как воды в широком море, — говорил Конфуций. — Они всюду над нами и вокруг нас». Филон и Ямвлих учили, что духовные существа наполняют воздух, которым мы дышим, и духи через воздух попадают в нас. По Иоанну Златоусту, число ангелов не имеет предела. Духи источают энергию. Благодаря их действиям Вселенная — не мертвая машина, а организм, наделенный мировой душой. Иерархия духов невидима, но о ней говорят как о целом, составленном подобно феноменальному миру. Ангелов описывают как «бесплотные умы», либо уподобляют ветру, огню, молнии, свету. Чаще их наделяют особым нематериальным телом — «огненной пневмой».

Во многих религиях существуют представления об ангелах и демонах — посредниках между сакральной реальностью и профанным миром (о небесных и атмосферных существах; дьяволах, демонах и злых духах; призраках и гоблинах; духах природных стихий). В монотеистических религиях Запада космос видится трехэтажным (небо, земля, подземный мир), а ангелы и демоны размещены в небе, или атмосфере. Народная вера признает призраков, гоблинов, демонов и злых духов (бесов), способных влиять на жизнь и деятельность человека. Божественных существ она мыслит либо благосклонными к человеку, либо злыми в зави-

симости от отношения того или иного духа к Высшему Бытию. Считается, что демоны и злые духи проявляют враждебность к людям. Бесы боятся света, предпочитая мрак и тьму; отсюда и понятие мракобесия.

Демонология — учение о богопротивной природе, нечистой силе. Состояние человеческой души существенно зависит от ее отношений с духами, добрыми или злыми. От злых духов могут защитить добрые духи и высокодуховные люди. Древние верили, что все болезни исходят от вселения в человека тех или иных злых духов. Избавиться от болезней можно, лишь изгнав недобрые силы из тела. Этим занимались колдуны, шаманы, священники. Постепенно священнослужители научились исцелять людей не только духовными, но и материальными средствами (травами, химическими препаратами, хирургическим вмешательством). Так из культа изгнания злых духов возникала светская медицина.

Разряды ангелов. Ангелов (греч. *angelos* — посланник; эквивалент еврейск. *Mal'akh* — посланец) обычно подразделяют на четыре, шесть или семь чинов. В иудаизме, христианстве и исламе первая четверка ангелов символизирует совершенство. В раннем зороастризме семь известных планет сопрягались — под влиянием астрономии и астрологии древнего Ирана — с верой в семь божественных существ (амшаспентов) Ахурамазды; имена этих существ по-русски переводятся так: Святой Дух, Добрый Ум, Истина, Правильная Мысль, Царство, Целостность и Бессмертие. Поздний зороастризм (но не Гаты) признает шесть божественных посредников между духовной сферой и материальным миром, а Святого Духа отождествляет с Ахурамаздой. Враг Святого Духа — злой дух Ангро-Маньюс (Ариман), прототип сатаны. Ангро-Маньюсу прислуживают шесть дэвов (Злой Ум, Смерть, Болезнь и др.).

Ангелология и демонология иудаизма сформировалась под влиянием зороастризма (в особенности во времена вавилонского плена, в VI—V вв. до н. э.). В Ветхом Завете Яхве именуется «Господом духов». В культе Яхве ангелы (евр. *Малак*) — не боги и не полубоги, а

только слуги и исполнители Его воли, созданные Богом вместе с сотворением неба и прежде рождения видимого мира. Они духовны и бестелесны, обычно имеют эфирный вид, а их видимый человекообразный вид — только случайная форма. Бог разделил землю на народы по числу своих ангелов. Ангелы пребывают вне пространства, хотя и не вездесущи. Ангел совершеннее человека, но небезграничен в своем совершенстве и не всеведущ. Он свят, но может подвергаться искушениям. Ангелы сотворены свободными, а потому избирают добро или зло. Об ангелах человек знает лишь настолько, чтобы признать их вестниками божества и в их вестях признать Божественное Повеление. Посланный говорит во имя Пославшего, поэтому светлых ангелов трудно отличить от Яхве. У Яхве есть райская армия духов, выполняющая его поручения и сражающаяся с силами зла. Ангелам поручается защита праведных. Они способны расстраивать козни демонов, возносить молитвы людей к Богу, отводить души в загробную жизнь, а на Страшном Суде отделять добрых людей от злых.

Духи добра стерегут вход в рай, наказывают грешников, защищают веру, доносят Слово Божье до человека. В каноническом Ветхом Завете фигурируют два архангела — Михаил и Гавриил. Михаил (что значит «кто как Бог») — предводитель воинства небесных духов, а Гавриил («Бог есть сила») — Божественный вестник. В апокрифическом Ветхом Завете упоминаются также архангелы Рафаил («исцели, Боже»), Иеремиил («высота Божья») и Уриил («свет мой — Бог»). Рафаил исцеляет (книга Тобит), а Уриил, Божественной Огонь, следит за миром и нижней частью ада (II книга Ездры). В книге Тобит (Тоб.12:15) говорится еще о херувимах и серафимах. Зороастрийского Ангро-Маньюса иудеи обратили в архидемона (Веельзевула). В числе прочих демонов называются Азазель (демон дикости в образе козла отпущения), демоны хаоса Левиафан и Рахаб, а также Лилит (женский демон ночи). Для защиты от злой силы евреи носили амулеты и талисманы с особыми надписями.

Веру в ангелов и демонов христиане, вероятно, заимствовали у фарисеев, эссеев и эллинов. Слово «ангел» применяется в Библии к Христу, пророкам, а также к вещам — вестникам гнева Божия. В узком смысле ангел — духовное существо, сотворенное Богом и исполняющие Его волю. Ангелы наделены бессмертием, свободой воли и соразмерным с их функцией объемом абсолютного знания. Ангел способен мгновенно очутиться в том месте земного мира, где намерен действовать.

Новый Завет выделяет семь разрядов божественных существ — ангелов, архангелов, ангелов начала, сил, качеств, власти и престолов. К ним добавлены ветхозаветные херувимы и серафимы. Поздняя христианская мистика объединяет их в девять ангельских хоров. Наиболее почитается воин Михаил (на практике его культ подчас смешивают с поклонением воину св. Георгию). Трехдневная молитва католиков начинается словами «Angelos Domini nunciviavit Marinae» (т. е. «Ангел Господень возвестил Марии»).

Впоследствии христианские писатели умножили число ангелов. В сочинении св. Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» ангелы разделены на три иерархии: а) серафимы, херувимы, престолы; б) господства, силы, власти; в) начала, архангелы, ангелы. Степени ангельских иерархий неизвестны. Собор 653 г. В Константинополе осудил мнение, будто все ангелы сотворены равными. Многие Отцы и Учители Церкви (Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Ионанн Дамаскин и др.) считали, что ангелы сотворены прежде материального мира. Святитель Василий Великий подчеркивает нетленность мира ангельского и выносит его творение за скобку времени. Напротив, преподобный Иоанн Дамаскин настаивает на изменчивости ангелов по своей воле, говорит об их тонкой телесности, коль скоро они сотворены и получили свое бытие во времени. II Никейский и VII Вселенский Собор (787 г.) окончательно определили церковную практику почитания ангелов. Обычно принято говорить о семи ангельских чинах.

Считается, что к каждому человеку приставлен ангел-хранитель, помогающий в добрых делах. Вера в ангела-хранителя была уже у первых христиан. Каждый народ признает своего ангела-хранителя. Ангел не обязательно телесен и явлен людям в земном обличии, но бывает и незримым. Ангелов неисчислимое множество. В русских апокрифах рассказывается, что Бог сотворил 10 (или 12) ангельских чинов, и ангелы последнего чина согрешили на четвертый день создания мира под влиянием Сатанаила. Со слов Христа, в момент смерти душу умершего встречают ангелы в облике юношей в белых одеждах — чаще всего два. Они сопровождают душу умершего в загробную жизнь.

Дьявол. Представление о дьяволе христиане позаимствовали из зороастрийского учения о дэвах, сам же термин *дьявол* происходит от греческого слова *diabolos* (клеветник, обвинитель) и аналогичен еврейскому слову *сатана* (др.-евр. *Satan*), т. е. *враг*. Дьявол — это Люцифер, бывший ангел света, входивший когда-то в свиту Бога. Он есть отдельный и главный демон, персонифицирующий зло. (Правда, подчас дьяволом могут называть и мелкого беса.) Дух зла есть дух безумия, поэтому действия дьявола непредсказуемы.

Дьявол пытается сбить человека с пути истинного, представая перед ним в самых разных материальных формах. Человека, отошедшего под влиянием дьявола от Бога, духовно помраченного и предающегося дурным страстям, называют *демоническим человеком*. Другой тип злодея — *сатанинский человек*, в котором дьявол воплотился в высшей степени. Демонические люди в принципе исправимы, чего нельзя сказать о сатанинских личностях, всецело ориентированных на разрушение. Сатанизм — культ сатаны, особая конфессия.

На Последнем Суде дьявол выступит в роли обвинителя. Он не верит в бескорыстную любовь людей к Яхве и желает, чтобы они отпали от Бога. Идея дьявола или злой силы — составная часть более общей проблемы зла, страдания и вины. Зло сильно своей ухищренной связью с добром; зло маскируется под добро и пытается действовать от имени добра. Дьявол и бесы

боятся Бога: «и бесы веруют и трепещут» (Иак. 2, 19). Основываясь на собственном опыте зла и добра, человек выбирает, быть ли ему далее добродетельным или злодеем.

Христиане рассматривают дьявола как падшего ангела, возгордившегося и пожелавшего занять место Бога. К дьяволу восходит все моральное зло мира, и это зло ему разрешается творить в силу дарованной ему свободы воли. Дьявол избыточно активен, обладает неограниченной силой. Поэтому, как гласит одна народная пословица, мудрый хвалит Бога, но не проклинает и дьявола. Иисус Христос называет падшего Люцифера своим главным врагом, сатаной. Люциферу непосредственно противостоит архангел Михаил, а миссия Иисуса Христа — «разрушить дела дьявола», «заменить царство дьявола на царство Отца небесного» (I Кор. 15: 24 — 28). Средневековый образ Антихриста-дьявола — чудовищный зверь, властвующий над адом, а его царство — земля: «Антихрист уже действует на земле, за его злонамеренными делами скрывается власть сатаны» (2 Ефес. 2:7).

Демоны, по представлениям древних христиан, обитают в безводных и неплодородных землях, где у голодных и усталых путешественников возникают визуальные и звуковые галлюцинации. Поэтому в эпоху раннего христианства монахи отправлялись именно в пустыню, чтобы сразиться с дьяволами в авангарде Божьей армии. Многие священники сообщали, что дьявол являлся им в их видениях в образе соблазнительной женщины, пытающейся развратить их физически и умственно. В истории христианства (в особенности в Средние века) были периоды жестокой расправы с теми, кого подозревали в поклонении демонам, колдовстве, отправлении дьявольских обрядов. Одна из формул черной мессы — «Hocus-pocus» — до сих пор входит в магические заклинания. «Hocus-pocus» — происходит от «Hoc est corpus meum» («Это мое тело»), т. е. от слов, произносимых при святом причастии. Христианство, прежде всего западное, ассоциирует колдунов и ведьм с демоническими силами. Во 2-й половине XX в. вновь возрос интерес к сверхъесте-

ственному. Некоторые мелкие секты восстали против сложившихся религиозных институтов, обратившись к сатанизму и черной магии.

Мусульманские ангелология и демонология схожи с иудейскими и христианскими учениями об ангелах и демонах. Помимо четырех носителей престола, Коран называет еще четверых. Это — Джабриил (Гавриил) — ангел откровения; Микаэл (Михаил) — ангел природы, который обеспечивает людей продовольствием и знаниями; Исраил — ангел смерти; Исрафил, ангел, который помещает душу в тело и трубит о Последнем Суде. Не только ангелы, но и демоны контролируют жизни людей. Самый известный из демонов — Иблис (дьявол, аш-шайтан, или сатана), он испытывает смертных. В Коране это имя впервые появляется в рассказе о творении мира. Иблис был первым ангелом, отказавшимся исполнить повеление Бога склониться пред Адамом. Тогда Бог проклял Иблиса. Иблис будет наказан в Судный День, а до тех пор ему надлежит испытывать неверных. О нем говорится также как об искусителе Адама и Евы в Эдемском саду. В теологии ислама Иблис — предводитель злых джиннов. В суфийской традиции, особо освещающей грехи гордости и непослушания, Иблис иногда предстает истинным монотеистом, склоняющимся лишь перед Богом. Дьявол — важная фигура также в ряде синкретических религий. Гностики именовали его демиургом (творцом), а манихеи — принцем тьмы. Этот персонаж нередок в литературе и искусстве религиозного и светского характера.

Глава 3

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ И ПРОРОЧЕСТВО

§ 1. Провиденциализм и предопределение

Стоики о Провиденции. Христианское представление о Провиденции. Предопределение и свобода воли

Провиденциализм (лат. *Providentia* — провидение, предвидение, предзнание, предмыслие) — теистический взгляд на универсум и историю как на божественный промысел, недоступный человеческому пониманию. Согласно этому взгляду, не только история в целом, но также каждое историческое событие обусловлено волей Бога и является моментом Его замысла осуществить конечную цель. Провиденциализм наиболее характерен для иудаизма, христианства и ислама.

Стоики о Провиденции. Стоики уделяли много внимания этому понятию, некоторыми из них написаны о Провиденции специальные трактаты. Так, Цицерон говорил о «Провиденции богов» (*deorum providentia*). Клеант создал гимн Зевсу, в котором верховный бог предстает провидящим правителем мира и человечества, проектирует своей Провиденцией громадный круглый космос и гармонизирует все вещи. Римский стоик Сенека в одном из своих диалогов обосновывает веру в Провиденцию и полагает, «что Провиденция правит миром, и Бог заботится о нас». По его мнению, термин «Провиденция» годится для наименования бога. Школа стоиков полемизировала с теми, кто считал, будто мир управляется слепой судьбой. Все случается в согласии с божественным планом, утверждали стоики, поэтому высшую контролирующую силу следует называть Провиденцией. Император Марк

Аврелий, исповедовавший стоицизм, рассуждал: «Всё приключившееся с человеком произошло по желанию Бога, значит, случающееся никогда не происходит от злого начала». Идеи стоиков о Провиденции впоследствии были восприняты христианством. После эпохи императора Августа в позднелатинском языке слово *Провиденция* стало обозначать божество и писаться с заглавной буквы. Римский неоплатоник Макробий, защищавший язычество, персонифицировал Провиденцию в виде богини.

Атомист Эпикур попытался опровергнуть учение стоиков о божественной Провиденции, однако ни он, ни его последователи так и не смогли замедлить становление веры в Провиденцию в греко-римском мире. Эта вера постепенно укреплялась даже не столько благодаря диссертациям ученых-стоиков, сколько из-за массового распространения разных историй о странных событиях и чудесах, приписываемых Провиденции. Часть таких сенсационных историй опубликована в начале III в. римским ритором Аэлианом, который, правда, не стремился к исторической точности.

Несколько смыслов латинского слова *Providentia* являются зеркальным отражением значений греческого слова *pronoia*. Историк Геродот был, пожалуй, первым из греческих авторов, применившим слово «pronoia» в религиозном духе. По Геродоту, божественная Провиденция есть источник мудрости. Она поддерживает природу в равновесии и не позволяет одному роду существ превосходить другие. Историк Ксенофон и биограф Плутарх понимали это слово как обозначение заботы богов о человечестве и мире.

В религиозных представлениях в целом вера в существование слепой и беспощадной судьбы конфликтует с верой в спасительную Провиденцию. Так, традиционные греко-римские фаталистические и астрологические воззрения отвергались иудеями и христианами. Как монотеисты, те и другие не верили в то, что звезды управляют миром и в особенности человеком. Апулей, философ и ритор II в., красочно описал в «Золотой пчеле» конфликт этих двух мировоззрений. Сам он живо интересовался эллинистическими мистерия-

ми, во время которых посвящаемых учили освобождаться от власти звезд.

Талмуд, авторитетный компендиум еврейской традиции, учит, что Израиль не подчиняется ни одной звезде, но только Богу. В еврейском языке даже нет аналога термину *Провиденция*, тем не менее Ветхому Завету не чуждо общее понятие божественного провидения. Слово *pronoia* и сопряженные с ним слова используются в Новом Завете, хотя и редко. Так, в Евангелии от Матфея Иисус говорит, что ничто не случится без воли Бога и даже волосы на твоей голове подсчитаны, а потому не стоит ничего бояться.

Христианское представление о Провиденции обусловлено не только греко-римским влиянием, но и ветхозаветной историей о том, как Авраам был готов безропотно принести в жертву Богу своего сына Исаака. Авраам говорит Исааку: «Бог сам усмотрит молодое животное для жертвы, мой сын». Смысл термина *Провиденция* в позднем христианстве несколько отличается от старозаветного и новозаветного и имеет не столько библейский, сколько догматический характер. Этот смысл состоит в том, что Бог не только творит мир и правит им, но также являет доброту, заботится о сохранении всякого существования, ведет человечество к задуманной Им конечной цели — к спасению через любовь Иисуса Христа и силу Святого Духа.

Догматическая концепция Провиденции вырабатывалась в христианстве апологетами, отцами церкви, теологами. Евсевий и Иероним трактовали историю народов Средиземноморья и Переднего Востока как библейскую историю. Св. Августин доказывал в работе «О граде Божьем», что всемирная светская история подчинена прежде всего истории христианства. Согласно его учению, история движется волею Бога, в ней реализуется божественный план; христианство восторжествует, а затем — после Конца Света — наступит Царствие Божие. Существующий порядок и периоды истории (от сотворения мира до Христа и далее) предзаданы, и люди не в состоянии изменить их. Эта доктрина была официально принята церковью и господствовала на протяжении всего европейского Средне-

вековья. Хронисты (Иоанн Малала, Иоанн Зонара и др.— в Византии; Рауль Глабер, Оттон Фрейзингенский, Матвей Парижский и др.— в Западной Европе) рассматривали историю как обнаружение Бога в мире, действующего через людей. Главным содержанием истории они считали борьбу абсолютного добра и сатанинского зла, которая предопределена завершиться победой добра.

Многие мыслители Возрождения и Просвещения отказались от христианской периодизации истории, предпочтя ей рационалистические схемы исторического развития. Например, по мнению Гердера и Монтескье, история управляется внутренним естественным законом и прогрессирует. Тем не менее телеологическое объяснение истории не было предано забвению. Оно продолжает сохраняться не только в христианстве, исламе и иудаизме, но и в светской философии истории. Идею трансцендентной цели истории так или иначе модернизировали Боссюэ (XVII в.), Ж.М. Де Местр, Шлегель, Ранке (XIX в.), а в XX в. неотомисты (Ж. Маритен и др.), протестантские теологи (Р. Нибур и др.), некоторые историки (Тойнби, Ротхаккер и др.).

Провиденция по существу тождественна понятию предопределения, но отличается от последнего тем, что ей часто приписывается личностный характер.

Предопределение и свобода воли. Предопределение (лат. *praedeterminatio*) — религиозно-философское представление об изначальной заданности волею и промыслом Бога поступков и судеб людей и народов, событий в их жизни, общего хода истории, а также будущего спасения или осуждения в вечности того или иного человека. Учение о полном предопределении обосновывает идею всемогущества Бога и бессилия человека.

Христианская доктрина предопределения была направлена против античных идей безличной судьбы и космической необходимости. В учении о Богочеловеке антиномично одобряются два утверждения: а) все без изъятия зависит от Бога; б) тем не менее нечто все-таки зависит от человека. Необходимость (неволя) в идеальном человеке Иисусе Христе трактуется как

свобода, которая перестает быть произволом. Однако в отношении рядового человека не удается ясно согласовать представления о его полной зависимости и частичной независимости от Бога, и приходится выбирать между фатализмом (идеей предопределения) и волюнтаризмом (идеей свободы воли человека). Так, Б. Спиноза, выбирая фатализм, считал представление о свободе воли обманом воображения. Если мы чувствуем себя произвольно действующими, говорил Спиноза, то ведь и камень, который под действием сил тяготения падает на землю, мог бы считать себя свободным, если бы обладал ощущениями.

В начале V в. христианская диалектика предопределения и свободы уточнялась в дискуссиях между пелагианцами и августинианцами. Монах Пелагий (Морган) доказывал, что ничего не бывает помимо воли человека и независимо от нее. После грехопадения человек вовсе не лишился свободы самоопределения — например, он по своей воле способен не грешить. Грех генетически не передается детям, следовательно, нет ни наследуемого первородного греха, ни повреждения от него потомков. Человек рождается таким же непорочным, какими из рук Творца вышли Адам и Ева. Пелагий отстаивал тезис об отсутствии причинной связи между смертностью и греховностью человека: Адам умер бы рано или поздно, вне зависимости от своих грехов, потому что он по своей природе смертен.

Таким образом, человечество само, без особой помощи Святого Духа, способно достигать совершенства, а божественная благодать — это только вспомогательное средство, помогающее делать добро. Пелагиане верили, что благодать дается всем, но ее «объем» зависит от наших заслуг. Согласно теории синергизма, человек должен сам «содействовать» Богу в своем исправлении.

Напротив, Августин Аврелий полагал, что после падения грех в человеке стал господствующей силой, а тяга к добру утрачена. Тем самым человек лишен способности сам себя спасти. Спасение зависит исключительно от милости Бога, который силою Святого Духа производит в душе грешника, независимо от его воли

и заслуг, желание добра. По утверждению Августина, Бог изначально предопределил вечные благословения для праведников и осуждения неправедных людей. Мотив к деланию добра дается верой, а все, что не от веры — грех. Благодать Бога непреодолима и побеждает противящуюся ей волю грешника. Тем не менее спасутся не все грешники, но лишь те, кто безусловно предопределен к спасению, т. е. заранее избранные люди. Впоследствии Фома Аквинский подчеркивал мысль Августина, что не в природе человека творить добро, достойное вечной жизни; человек может быть сориентирован на добро только через воздействие Бога.

Христианская церковь приняла с некоторыми поправками точку зрения Августина, пелагианство же было осуждено как ересь в 418 г. папой Зосимой и в 431 г. — Вселенским Собором в Ефесе.

В 20-е гг.V в. В Южной Галлии монах Кассиан возглавил движение полупелагиан, стремившихся примирить взгляды Августина и Пелагия. Полупелагиане учили, что без благодати, даруемой Богом, люди не сумеют реализовать свои способности, но в то же время благодать внутри каждого человека подчинена его свободе воли (правда, наша свобода воли ослаблена грехом прародителей), а начало веры зависит только от самого человека. Человек волен принимать благодать, даваемую ему в соответствии с его заслугами, или противостоять ее благотворным воздействиям. Спасение есть результат совместного действия свободы воли человека и силы божественной благодати. Иисус Христос, умерший за всех, даровал благодать каждому человеку. Бог пожелал спасти всех исполнивших требования Евангелий, но вовсе не предустановил заранее, кому пойти в рай, а кому в ад.

Споры о предопределении и свободе воли человека никогда не прекращались в теологии христиан, мусульман и иудеев. Историк Иосиф Флавий писал о полемике в Иудее между приверженцами идеи предопределения, сторонниками учения о свободе воли человека (ессеи) и фарисеями, стремившимися к компромиссу между ними. В VIII — IX вв. в исламской теологии шла дискуссия между джабаритами, которые

настаивали на абсолютном предопределении, и кадаритами, признававшими свободу воли человека.

В христианстве в эпоху Реформации споры на эту тему возобновились с особой силой. Лютер и Меланхтон смягчили принцип предопределения: утерянное право на спасение можно вновь обрести через смирение, покаяние и совершение таинств. Лютер считал предопределение судьбы человека свободным выбором Бога. Кальвин настаивал на том, что Христос принес Себя в жертву лишь для избранных, но вовсе не для всех людей. Согласно Кальвину, несоответствие между предопределением и свободой воли непостижимо и является выражением верховной воли Бога. Одни богословы, вслед за Кальвином, говорят, что Бог предопределил грехопадение человека еще до его сотворения. Другие отстаивают тезис о том, что Бог предпочел не знать, каким путем пойдет Адам и человечество, хотя и мог предсказать последствия разных вариантов поступков людей; но предсказать — не значит предопределить.

Западная христианская церковь в большей степени поддерживает тезис о благодати как единственном условии спасения, а восточная церковь допускает, наряду с предопределением, такое условие спасения, как свобода воли. Православие выдвигает формулу «Бог намерен спасти всех, но не все спасутся». Нынешний католицизм допускает, что человек может добиться спасения, даже не будучи к нему предопределенным. Подчас понятие предопределения развертывается до доктрины двойного предопределения: одни люди предопределены ко спасению, другие — к осуждению.

Как уже сказано, понятия Провиденции и предопределения по существу совпадают. Вместе с тем Иоанн Дамаскин, говоря об этих понятиях, так выразил их отличие: Бог все предвидит, но не все предопределяет.

Иен Барбур ставит новую проблему, связанную с ролью случая в различных областях науки. Должны ли мы, спрашивает он, отстаивать традиционную идею божественного суверенитета и разделять взгляд, что те явления, которые видятся ученым случайностью, на

самом деле провиденциально управляются Богом? Или же человеческая свобода и случайность в природе представляют собой самоограничение предвидения и власти Бога, которое потребовалось при сотворении этого мира? (См.: *Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М., 2002. С. 122—123.)

§ 2. Благодать, спасение и грех

Благодать как средство спасения. Харизма. Грех. Насколько испорчен человек? Виды греха. Универсализм о грехе

Благодать как средство спасения. Благодать (харизма) — христианско-богословское понятие для обозначения особой живой и деятельной силы Божией, содействующей спасению каждого человека и подаваемой людям вследствие искупительного подвига Спасителя. В Новом Завете благодать прямо именуется силою Христовой, которая безвозмездно даруется человеку независимо от его достоинства и заслуги. Эта сила изливается в души людей непосредственно от Святого Духа, поэтому благодать можно также определить как силу Святого Духа, даруемую людям для обретения ими спасения во Христе. Тейяр де Шарден определял благодать как творческую силу, которая действует во всем живом, реализуя природу, а не замещая ее.

В понятии благодати различают два аспекта: а) это свойство Бога в отношении падшего человека даровать ему спасение; б) это и сама сила Божия, которой совершается спасение человека.

Согласно христианскому вероучению, благодать от вечности принадлежит Богу и есть в Нем как предопределение о спасении. Ее действие началось с самого грехопадения, выразилось в обещании искупления и проявилось как любовь к падшему человеку. Обладая благодатью, Бог слышит молитву верующего, прощает кающегося, дарует ему жизнь. Благодать — бо-

жественная сила, обитающая в человеке и действующая в нем как земной подвиг человека; она помогает человеку познать Бога, дарует все необходимое «к животу и благочестию», с нее начинается и ею завершается спасение людей. Церковь различает два вида евангельской благодати: а) предваряющую благодать, которая просвещает нас, и б) оправдывающую благодать, позволяющую внутренне очиститься от грехов и освящающую человека посредством таинств. Действуя внутри самого человека и в единстве с его духовной природой, благодать тем самым отличается от внешних проявлений Бога, например, от чудесных знамений.

Западные отцы церкви считали благодать единственным условием спасения, а восточные отцы допускали, наряду с благодатью, и свободу воли человека. Римские католики и православные христиане признают носителем и передатчиком благодати духовенство, а протестанты веруют в возможность непосредственного получения благодати любым верующим.

Благодать — одно из ключевых понятий Библии, смысл которого заключается в том, что Бог являет не заслуженное человеком милосердие и совершает ради него то, что человек не в состоянии сделать сам. В Ветхом Завете для обозначения благодати используются два термина: *hen* — в переводе с иврита означает проявление милосердия вышестоящего по отношению к нижестоящему, этим словом описывается милость и забота Бога по отношению к Израилю (Иер. 31: 2—3); *hesed* — это слово означает благодать, проявленную в неизменной любви Бога, изобилие Божьих даров, которое дается человеку независимо от его заслуг (Пс. 62: 4; Пс. 47: 10—11).

Харизма. В Новом Завете для обозначения благодати используется греческое слово *charis*, которое означает милосердие Бога и спасительную силу, необходимую для искупления погрязшего в грехах человечества (Еф. 2: 8). Слово *charis* — это корень слова *charisma*, которое буквально означает «свободный дар благодати» (Рим. 6: 23). Согласно библейскому богословию, грехопадение лишило человека духовной силы, необходимой для искупления греха, поэтому в своем спасе-

нии человек должен полностью полагаться на благодать Божию (Деян.15: 11; Рим.3: 23; 5: 15; Тит. 2: 11; 3: 7).

Особое внимание новозаветному учению о благодати уделяется в посланиях апостола Павла. Здесь благодать как центральное понятие Нового Завета противопоставляется ветхозаветному закону, который был дан Богом человеку для восстановления утраченной в грехопадении связи с Ним. В результате непослушания людей закон привел к умножению греха (Рим. 5: 20). Но крестной смертью Иисуса Христа Бог свободной благодатью вмешивается в судьбу людей, давая им спасение и искупление от греха и открывая перспективу новой жизни с Богом. Вера в Иисуса Христа дает людям свободный доступ к благодати (Рим. 5: 2). Благодать дается не по делам, а по вере (Рим.11: 6). Прощение и примирение людей с Богом оказываются возможными именно в силу того, что благодать дается даром и всем людям без исключения (Лк. 3: 6; Рим. 5: 18). Таким образом, если грех Адама привел к преступлению, разрушению природы человека и смерти, то благодать Бога восстанавливает эту природу и дает вечную жизнь (Рим. 5: 21). Благодать несоизмерима с грехом, поскольку грех есть поступок человека, а благодать — это дар Бога.

В католическом богословии было широко распространено учение о спасении, которое обретут все души, пройдя через чистилище и получив в конечном счете доступ к благодати, а также об оправдании делами, т. е. целенаправленными действиями человека, которые могут привести к спасению и от которых зависит благодать, даваемая человеку. Это учение было подвергнуто критике М. Лютером, утверждавшим, что спасение — это результат действия благодати, дарованной всем без исключения, независимой от человеческих усилий и опознаваемой в акте веры; человек не может быть абсолютно уверен в данной ему благодати и в своем спасении, а поэтому никакие дела не могут оправдать и спасти его. Общая позиция протестантизма заключается в том, что только благодать Бога может спасти падшего и греховного человека.

В некоторых направлениях протестантизма (например, в кальвинизме) было распространено учение о предопределении, согласно которому еще до сотворения мира Бог избрал одних ко спасению, других — к проклятию, следовательно, благодать дается людям не одинаково, и никакие человеческие усилия не могут изменить волю Бога. В других протестантских конфессиях существует учение об отпадении от благодати, которое утверждает, что благодать не воздействует на человека автоматически, но зависит от его поведения и может быть утрачена.

В наше время широкое распространение получило так называемое харизматическое движение, которое основано на допущении возможности для некоторых людей, избранных Святым Духом, обрести особую благодать и личную святость при жизни. Но если протестантизм предполагает возможность непосредственного получения благодати верующим, то католики и православные считают духовенство носителем и передатчиком благодати, что определяет исключительную роль церковной иерархии в спасении.

В православной традиции, основоположенной восточной патристикой, понятие благодати рассматривается в рамках учения о спасении и искуплении. Спасение понимается как обожение человеческого естества, которое является благодатным действием Бога, совершаемым при участии человеческой свободы. Искупительная жертва Христа и есть высшее проявление благодати, которой Христос дает человеку возможность стать новым творением, равным Богу по благодати. Благодать невозможно заслужить никакими добрыми делами, поскольку она есть действие Бога, однако спасение возможно лишь при свободном принятии человеком дара благодати, которое выражается в подвиге и делах веры. Большинство людей не имеет достаточной силы расстаться со своей греховной природой, но некоторые испытывают на себе действие благодати за подвиг веры и мученичество — такие люди являются святыми и особо почитаются в православии.

Грех. С религиозной точки зрения грех есть моральное зло. В иудаизме и христианстве под грехом

понимается намеренное нарушение воли Бога, отступление от заповедей и закона Божия. Грех есть беззаконие. В светском смысле грех обычно определяют как несоответствие действий индивида внешним стандартам поведения: нарушение человеком табу, законов или моральных кодексов. Актуальны следующие проблемы: а) всякое ли нарушение или отмена закона есть грех; б) что в греховном действии условно и преходяще, а что безусловно и неизменно; в) всегда ли церковь бескорыстна в перечислении грехов и наказаний за них; г) является ли грехом жестокое преступление во славу церкви?

Концепция греха, вытекающей из него вины и Страшного Суда существует во многих культурах. Представление о скверне (нечистом) выросло из нарушений первобытно-общинных священных запретов. В ряде античных обществ сложилась идея о всеобщем (коллективном) грехе: утратив состояние изначальной и блаженной невинности, первочеловек впал в грех, который с тех пор унаследован всеми потомками. Древние греки усматривали сущность греха в неспособности людей из-за своего невежества достигать истинного самовыражения и сохранять должное отношение к космосу.

В Ветхом Завете грех трактуется в свете иудейского монотеизма: греховные действия суть неисполнение заповедей Бога, а сам грех есть неприязнь или ненависть к Богу. Корень греха не в Боге и не в природе, а в самоволии разумных существ, в неверном применении ими разума и воли. Первым грешником стал сатана, за ним согрешили Ева и Адам. В книге Бытия (гл. 3) Моисей повествует о грехопадении прародителей и о гибельных последствиях их греха для всех потомков. Человеческая природа повреждена из-за наследственного (природного) греха и утратила многие физические и духовные достоинства. Личные грехи каждого человека обусловлены природным грехом и диаволом.

Новый Завет в целом наследует иудейскую концепцию греха, однако догмат о коллективной и индивидуальной греховности людей представлен в хрис-

тианстве как условие вхождения в мир исцелителя Иисуса Христа и тесно связан с учением о спасении. (Правда, до V в. для греко-восточной церкви было чуждо учение о наследуемом первородном грехе). Своей добровольной смертью Христос в принципе освободил человечество от первородного греха. Искупление через Христа дает индивиду возможность преодолевать личную греховность и тем самым становиться целостным человеком. «Вне Христа наши господа грех и смерть» (М. Лютер).

Богословы учат, что греховны не только люди, но и мир, в который вошло зло. Грех возникает вследствие нарушение каких-либо взаимосвязей. Трещина проходит через человеческое сердце и сквозь Вселенную. По причине первородного греха Адама мир расколот, «надтреснут», прерывен, аритмичен и предстоит перед нами в некоем уже поврежденном состоянии. Трещины бытия суть «бездны зла» (С.Л. Франк, В.В. Зеньковский). Эти трещины существуют лишь в человеческом аспекте, для Бога же все бытие целостно. Идеи непрерывности и плавности прогресса ошибочны, в природе нет ничего «естественного». Представление о «зернистости» мира положено математиком Н.В. Бугаевым в основание теории разрывных функций (аритмологии). Аритмологи верят, что разные типы «зерен» не связаны друг с другом и сотворены Богом по отдельности. Аритмология противопостоит аналитической теории непрерывных функций, основанной на эволюционном принципе.

Пауль Тиллих сопрягает грех с тремя гранями отчуждения: а) отчуждением от других людей из-за эгоцентризма и отсутствия любви; б) отчуждением от нашей подлинной сущности в стремлении к отрывочным и неподлинным целям; в) отчуждением от Бога — основы нашего существования — в попытке быть самодостаточным. Отчуждение, раздробленность и разделение, по мнению Тиллиха, можно преодолевать через примирение, исцеление и целостность. И. Барбур добавляет также четвертую форму греха — отчуждение от остальной природы за счет принижения ее подлинной ценности и нарушения нашей взаимозави-

симости. Барбур полагает, что грех, во всех его формах, — это нарушение взаимосвязи.

Насколько испорчен человек? Богословы по-разному интерпретируют рассказ о грехопадении Адама и Евы и неоднозначно оценивают степень повреждения образа Божия в родовом человеке. Одни настаивают на идее тотальной порчи и разрушения человеческой природы: после падения человек обрел злую похоть, утратил первобытную праведность и сверхъестественные дары Бога, предпочитает выбирать зло, и мир во зле лежит (Ж. Кальвин, протестантизм). Другие богословы полагают, что образ Божий в падшем человеке лишь несколько потускнел, но в целом сохранился, а потому человек в сущности добр и свободен в выборе добра (католицизм). Католическая казуистика — учение о мере греха в раличных ситуациях.

Ориген и Климент Александрийский толковали рассказ о грехопадении как аллегорию о душевном состоянии человека. Антитринитарии отказались от идеи грехопадения. Православие склоняется к учению об утере человеком из-за грехопадения богоподобия (бессмертия, абсолютной святости) и о сохранении искаженного образа Божия (разума, свободной воли). Восстановление в человеке первоначального образа и подобия предполагает крещение, христианскую жизнь и воскресение из мертвых. В целом же теологи согласны с тем, что первоначальный грех, таинственный по своей природе, транслируется не просто отдельными индивидами, а всем совокупным родом человеческим, в памяти которого хранится информация о добрых и злых моментах общественной истории.

Подчеркивая серьезные последствия греха в большей степени, чем иные религии, христианство и иудаизм тем не менее решительно отвергают манихейскую доктрину, согласно которой зло есть изначальный и вечный атрибут сотворенного мира или его материальной части. Зло несубстанциально, вторично. Оно происходит от гордыни, эгоизма, неповиновения, нарушения воли Бога, от неправильного применения сотворенными существами своей доброй воли. Чтобы не презирать тело с его страстями и импульсами, его

нужно освятить. В Библии, под «плотью», о которой говорят пренебрежительно, обычно подразумевается не человеческое тело, а восставшая против Бога человеческая природа.

Грех есть разновидность болезни, поразившей плоть потомства Адама. Больному обычно уделяют большее внимание, чем здоровому: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лука, 15, 7).

Существуют разные категории греха. Эгоизм может быть в первую очередь сопряжен либо с телесной чувственностью индивида (грех похоти плоти), либо с его духовной сферой (грехи гордыни, высокомерия и пр.). Богословы также подразделяют грех на фактический и первородный. Фактический грех — это грех в обычном смысле, т. е. злой поступок, состоящий из мыслей, слов или дел. Первородный грех связывают с искаженными нравственными условиями, в которых рождается каждый член греховной расы.

Виды греха. По характеру серьезности в фактическом грехе выделяют грех смертный (тяжкий) и грех простительный, хотя различие между ними иногда трудно уловить. Смертный грех — преднамеренное избегание Бога и согрешение в важном деле, совершаемое грешником упорно, в полном сознании и по собственному желанию. До тех пор, пока грешник не раскается, смертный грех лишает его божественной благодати. Величайший по своей тяжести и непростительный грех — хула на Св. Духа или дерзкое упование на божественную благодать. Простительный грех обычно сопряжен с незначительными проступками и сопровождается меньшей степенью самосознания; он совершается по слабости и немощи, с нежеланием и осуждением поступка. Простительный грех ослабляет союз грешника с Богом, но не лишает его полностью божественной милости.

Фактический грех бывает материальным и формальным. Формальный грех есть, во-первых, нечто плохое само по себе и, во-вторых, осознаваемое грешником как зло и личная вина. Материальный грех со-

стоит из действия, противоречащего божественному закону и общественной морали, но которое не осознается грешником как проступок и потому не расценивается как его личная вина. Различают грехи опущения и грехи действия (нарушения). Грех опущения есть неисполнение того, что следует исполнить. Грех действия — нарушение запрета, исполнение того, что воспрещено. Невольные грехи совершаются по неосторожности, незнанию или слабости, а вольные грехи — сознательно и по желанию.

Универсализм о грехе. Универсализм (от лат. *universalis* — всеобщий) — учение о посмертном освобождении от греха и спасении всех людей. С ним сопряжено требование религиозной толерантности, мирного сосуществования с иноверцами. В Новом Завете говорится, что Христос оправдал всех, а не только неких избранных, взяв на себя «грех мира». Теологические основы этого учения, оппозиционного концепции Св. Августина о вечном наказании грешников, описаны в период патристики Оригеном, Григорием Нисским, Эриугеной и др. Подчеркивалось, что если греховность человечества, причиненная прародителем Адамом, универсальна, то столь же всеобщим будет и спасение людей Иисусом Христом как новым Адамом. Эпоха Просвещения смягчила идею кальвинистского богословия о строгом наказании грешников и способствовала возрождению доктрины универсального спасения. В конце XVIII в. В Америке под влиянием Дж. Мэррея, Ч. Чонси, Э. Винчестера возникает движение универсалистов. Так, Ч. Чонси из Бостона, один из идеологов этого движения, утверждает в своей книге «Спасение всех людей», что предельной целью откровения является всеобщее счастье и что эта постоянно приближающаяся цель будет непременно исполнена. Загробное наказание грешникам недолговременно; их душам по мере очищения даруется соприсутствие с Богом в вечности. Исходя из идеи всеобщего спасения, универсалисты терпимо относятся к свободному толкованию — среди своих сторонников — символов веры и догматов. Эта идея оказалась близкой также унитарианцам, защищающим религиозный плюрализм.

В 1962 г. унитарианцы и универсалисты в США, Канаде и Мексике слились в Унитарианско-универсалистскую ассоциацию (около 800 церквей).

§ 3. Пророк

Посланник Бога. Широкий и узкий смысл пророчества. Тождество и различие великих пророков. Виды пророков

Посланник Бога. Пророк (греч. Prophetes; др.-евр. *Nabi*; англ. *Prophet*; рус. букв. «*через речь*», вестник) — посланник Бога, проводник сверхъестественного откровения. Он одухотворен божеством, осознает свой непререкаемый авторитет предрекателя и провозвестника будущего и существует не для себя, а для других. Пророк, глашатай судьбы и вещий оратор появляется в трудный и переломный период истории как посредник между абсолютной реальностью и человечеством, имея право поделиться с людьми полученной свыше вестью.

Платон определил пророка как человека, говорящего в экстазе. Согласно Филону Александрийскому, пророк «ничего не говорит от себя», а напоминает лиру, на которой играет некто другой. По М. Веберу, пророк — обладатель личной харизмы, возвещающий в силу своей миссии религиозное учение или волю Бога. Пророк, ощущая свою прямую связь с Богом, обретает дар слова, выдающиеся поэтические и ораторские способности, силу воли и мужество. При исполнении своей выдающейся миссии он стойко переносит все испытания, преследования и мучения. Многие пророки оказывались героическими личностями.

Пророка не следует отождествлять с прорицателем и мистиком. Прорицатели (греч. *mantis*) — особая каста, появившаяся в раннеантичном обществе, когда разделились религиозно-культовые и социальные функции. Жили они в особом месте (оракулы, храмы) либо странствовали. Самыми знаменитыми древними про-

рицателями были Тиресий, Эпименид, Калхас, Амфиарий, Бакид, а среди женщин — Кассандра и Сивилла. Прорицатель манипулирует объективной техникой, знаками и адресуется к заботам и нуждам частных лиц. Мистик чаще всего заявляет, что его видение иррационально, невыразимо и непередаваемо.

В отличие от прорицателя и мистика пророк движим привходящим в него могущественным духом и способен, обращась с проповедью к своему племени или народу в целом, понятно артикулировать главное и общезначимое послание. Правда, не все аспекты его сообщения могут быть достаточно ясны, поскольку пророку открывается иногда не целостная картина грядущего, а только отдельные части будущего («Отчасти пророчествуем», — говорит апостол Павел).

Профетическое предсказание излагается современникам особым, символическим языком — через иносказание, поэтическую метафору, притчу; при этом используются образы прошлого и настоящего. Но оно вполне определенно и недвусмысленно в главном, о чем и свидетельствует исполнение предсказанного. О поразительной точности предсказаний всех больших и малых библейских пророков повествуется в фундаментальном исследовании Джоша Макдауэлла «Неоспоримые свидетельства» (М., 1992).

Неисполненное предсказание — признак лжепророчества. Пророческое предрекание, идущее от Бога, исполняется всегда точно и в таких деталях, о которых даже самый прозорливый человек не способен догадаться. Если подлинное пророческое послание адресовано будущим поколениям, то оно намеренно «запечатывается», вуалируется — ему специально придается скрытый смысл, недоступный пониманию современников пророка. Например, согласно Библии, Бог потребовал от пророка Даниила: «А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение» (Дан. 12: 4).

Случается, пророк создает собственную общину, реализующую его планы. Пророческие принципы и нормы имеют критическую функцию, нацелены на разрушение или реформирование существующего со-

циального порядка. Многим не по нраву перспектива ревизии фундаментальных идеалов, грозящая беспорядками и социальными трагедиями. Люди гонят пророка, не хотят его признавать, обвиняют во лжепророчестве. Возможно, отсюда и поговорка «нет пророка в своем отечестве». Да и как сразу отличить истинных пророков от полчища лжепророков? К тому же ученики и последователи пророков нередко вульгаризируют и до неузнаваемости искажают их учения.

В западной культуре долгое время доминировало представление о пророке по образцу классического наби (нави) Израиля, хотя профетические манифестации прослеживаются на протяжении всей истории человечества во многих странах. В греческом полисе, например, пророк исполнял секулярную функцию. Среди христианских пророков особо выделялись Монтанус, Фиоре, Саванарола, Лютер, Кальвин, Фокс. Самые крупные пророки, закладывающие идейный фундамент мощных культур, появляются через каждые 500—1000 лет (что соизмеримо с астрофизическими циклами). В их череде в первую очередь надо назвать Кришну, Авраама, Зороастра, Моисея, Будду, Иисуса Христа, Мохаммада, Бахауллу. У каждого из этих посланников Бога был свой предтеча, готовивший народ к их пришествию. (Заметим, что для кришнаита Кришна не просто пророк, но и Господь, равно как и Богочеловек Иисус Христос для христианина). Енох, Ной и другие патриархи названы в Библии пророками. Древнееврейские пророки во времена предрекателя и судьи Самуила объединялись в «сонмы» (школы), бесстрашно обличавшие идолопоклонство. В период деятельности Илии и Елисея еврейский профетизм достиг наивысшего развития.

Широкий и узкий смыслы пророчества. Семантический спектр термина «пророк» постепенно расширялся. В зависимости от того, на что перенести акцент (на экстаз, одухотворенные высказывания, предсказание будущего, опыт видений, яростный социальный критицизм, чувство абсолютного деяния, апокалиптические ожидания и пр.), самые разные личности могут быть названы пророками: монтанисты, пятидесятники,

Зороастр, Мохаммад, Савонарола, Томас Мюнцер, Якоб Бёме, Джозеф Смит и многие другие. Нравственная серьезность древних китайских мудрецов и их глубокие размышления о законах неба сравнима с еврейскими пророчествами и соответствующими древнеегипетскими текстами. Даже марксизм в свое время именовали пророчеством — из-за присущего ему пассионарного протеста против социальной несправедливости и эсхатологической структуры его доктрины. Но это все широкие и порой фигуральные дефиниции понятия пророчества.

В узком смысле под пророчеством имеют в виду только религиозный профетизм. Он сопряжен с динамической концепцией божества, пониманием воли — одновременно божественной и человеческой — как конституционного фактора религиозной реальности, с базовым дуализмом, глубоким убеждением в серьезности греха (отличающегося от нарушения табу), радикальными нравственными воззрениями (основанными на безоговорочном выборе между добром и злом), с позитивным отношением к обществу и миру в целом, отношением к темпоральному процессу как кристаллизации эсхатологических и мессианских надежд.

Авторитет священнослужителя основан на священной традиции и дается должностью. Авторитет пророка обусловлен благодатью откровения. Пророк отличается от иных религиозных авторитетов тем, что высказывается не от себя лично. Его откровение внеиндивидуально, беззаветно и безвозмездно. Он лишь слитый со своим святым источником инструмент. Обращаясь к людям и указывая путь спасения, Бог (Святой Дух, дух нижестоящего ранга) говорит устами пророка. Пророк осознает себя избранником и ни на йоту не сомневается в подлинности ниспосланного ему откровения.

Тождество и различие великих пророков. В «Книге Достоверности» Бахауллы, персидского пророка XIX в., говорится о Явителях Бога следующее. Поскольку эти птицы Божественного Трона ниспосланы с неба по Божьей воле и рождены для провозглашения Его несгибаемой Веры, то всех их можно рассматривать как одну и ту же душу и личность. Ибо все они пьют

из единой чаши Божественной любви и вкушают плоды одного и того же Древа Единства. Эти Явители Бога обладают двумя ипостасями. В одном отношении каждый из них есть чистая абстракция и единство в сущности; если их всех назвать одним и тем же именем и приписать им одни и те же свойства, то вы не отойдете от истины. Вторая же ипостась — их различие. В этом плане каждый Явитель Бога совершенно индивидуален, у каждого своя неповторимая миссия, каждый известен под собственным именем.

Бахаулла сравнивает Бога с Солнцем, а истинные религии — с солнечными лучами, по-разному преломляемыми на Земле. Каждый пророк, воспринимая тот или иной солнечный луч, по-своему говорит о Первоисточнике. Отсюда любая подлинная религия есть истина относительная, и в этом своем качестве она дополняет другие религии. Взятые же воедино религии человечества содержат в себе гораздо больший элемент абсолютной истины, чем каждая из них в отдельности. Очередной Посланник Бога добавляет к общей формуле спасения новую идею. Так, Будда указал восемь путей избавления от пагубных желаний. Иисус Христос усилил формулу спасения принципами искренности и любви. Проповедь Мохаммада особо касалась принципов взаимопомощи, важности традиций и мирного сосуществования. Бахаулла попытался объединить все эти идеи на основе требования возлюбить другого более, чем самого себя.

Религиозные системы великих пророков имеют повторяющиеся черты и закономерности. Ядро религиозной системы — основоположник, возвещающий от имени Бога новый смысл будущей истории. После вознесения пророка формируется ранняя община, воплощающая его учение в священных книгах и предании. Наконец, из новой религии вырастает культура, длящаяся века и тысячелетия.

Профетическое состояние может наступать спонтанно. Иногда оно индуцируется разнообразной техникой медитации, мистико-магическими формулами и жестами (мантры и мудры в эзотерическом буддизме), особой музыкой, барабанным боем, плясками, приемом

возбуждающих средств или наркотиков. Пророки часто противятся зову сверху, своему внутреннему голосу (Моисей, Амос и Иеремия среди еврейских пророков, Мухаммад, многие шаманы), но высшая сила все-таки заставляет их передавать требуемое сообщение. Эта сила непосредственно придает им святость, тогда как святость жрецов, священников, монахов или мучеников опосредована происхождением, посвящением, решением отказаться от мирской жизни, страданиями.

Виды пророков. Пророки часто становятся основоположниками религии, реформаторами, сектантскими лидерами (Зороастр, Мухаммад и др.). «Идеально-типичный» пророк (в понимании М. Вебера), однако, в меньшей степени озабочен основанием новой религии или проведением революционных реформ и в большей мере занят критикой общества изнутри, руководствуясь полученным видением правильной жизни. Если он революционер, то чаще сам об этом не знает.

Можно выделить типы пророков на основе особенностей их вдохновления, поведения и организаторской деятельности. Так, в религиозной общине важное значение имеет культ священника-пророка. Обладая «мандатом» этого культа, священник-пророк (обычно простой священник, член клира) обязан во время литургии произносить в нужном месте пророческое слово. В этом случае он выступает «институциональным» пророком. Различие между культовым пророком и пророком в классическом смысле этого слова в том, что последний постоянно слышит божественный зов, а культовый пророк, произнося Слово Божье в силу требований ритуала, возобновляет свою миссию только в определенные моменты. Его профетизм прерывен, поэтому всякое очередное его послание считается новацией.

Следующий тип пророка — миссионерский (апостол). Он уверен, что только ему открылась уникальная истина. У него есть ученики, уверенные в том, что учитель дал им новую и самую истинную религию. В результате такого профетического действия может действительно возникнуть новая конфессия (Зороастр, Иисус Христос, Мохаммад). Основатели многих совре-

менных религиозных сект могут быть также отнесены к этому типу пророков.

Еще один тип пророка — реформатор, или революционер (смотрящий в прошлое и будущее). Например, Амос и Иеремия многое сделали для реформации религии Яхве, освобождая ее от наследия Ханаана. В арабском мире к данной категории прежде всего относится Мохаммад. В религиозном сознании пророков-реформаторов коренится любовь к обществу. То, что может быть проповедовано как религиозная реформа, часто принимает обличье социальной реформы. Реформаторская пророческая деятельность обнаруживается сегодня в Индии и Африке, где в нынешнее время пророки берутся за реставрацию прежней племенной религиозной жизни, доколониальных обычаев и законов. Многие такие движения превращаются в революционные не только в силу логики религиозной доктрины, но также под давлением социальных и политических факторов. Между названными типами пророков нет резких границ. Любой пророк может быть одновременно предсказателем, пассионарной личностью и реформатором.

§ 4. Чудо, эмерджент, иррациональное

Понятие чуда. Непривычность чуда. Чудо — проявление сверхъестественной силы. Чудеса предсказаний. Индуизм и буддизм о чуде. Идея чуда в христианстве. Ислам о чуде. Физический эмерджент. Иррациональное. Эмерджент — иллюзия чуда

Понятие чуда. Чудо — категория религиозной философии, обозначающая: а) неожиданное проявление творящей природы в сотворенном мире; б) уникальное воздействие более высокого порядка бытия на более низкий; в) воздействие сверхчеловеческого мира на мир природы и людей. Чудо не поддается рациональному (например, научному) объяснению и отрица-

ется критическим мышлением. В теологии существует неразрешимая дилемма: а) либо в мире господствует изначально заданная Богом и предсказуемая регулярность (деизм), б) либо мир чудесен и в целом непредсказуем из-за продолжающегося вмешательства в него Бога (строгий теизм).

Св. Августин утверждал, что чудо противно не природе, а тому, как известна нам природа. Д. Юм определял чудо как нарушение закона природы и полагал, что никаких свидетельств не достаточно для доказательства такого нарушения. По В.И. Далю, чудо есть всякое явление, которое мы не умеем объяснить по известным нам законам природы; чудный — дивный, удивительный, необычайный, непонятный, непостижимый, редкостный; чудище и чудовище — сказочное животное. В обыденном восприятии чудо есть нечто непривычное, неожиданное, а в религиозном мировосприятии — проявление божественной или иной сверхъестественной силы. То есть критерием чудесного служит наша субъективная оценка возникшего феномена как невероятного и совершенно неожиданного.

Непривычность чуда. Если бы представитель примитивного племени очутился в современном городе и увидел автомашину или телевизор, то он мог бы принять их за чудо; вместе с тем вызывание шаманом духов для него вполне естественное и ожидаемое явление. Таким образом, нередко люди могут принимать за чудо нечто еще не познанное и иррациональное. Впоследствии явление, показавшееся загадочным, объяснят естественными причинами. Так, мгновенное вскипание воды было понято учеными и философами Нового времени как проявление в молекулярной форме всеобщего закона перехода количественных изменений в эмерджентное качество. С другой стороны, мы со временем привыкаем к подлинному чуду и начинаем относить его к обычному порядку вещей.

К тому, что в физическом мире стало для нас привычным, мы перестаем относиться как к чуду и говорим: так было всегда. Отсюда и вера материалистов в вечность и несотворенность космоса, а также отрица-

ние ими возможности чудес: «Этого не может быть, потому что не бывало никогда». Напротив, религиозное сознание ориентировано на ожидание чуда и за чудесным событием оно пытается увидеть того, кто сотворил чудо, — Бога или дьявола, ангела или беса либо осененного благодатью святого (т. е. «вторичного» чудотворца). Л.И. Шестов определил религиозную веру как чудо и реальность невозможного; при помощи веры человек борется за невозможное. В книге «Апофеоз беспочвенности» (1905) Шестов высказал предположение о том, что в будущем непостижимые творческие силы человека настолько разовьются, что чудеса станут естественными, а естественные явления — невозможными или необязательными.

Главными чудесами богословы считают сотворение и существование космоса, а также регулярное вмешательство неземных сил в размеренный порядок обыденной жизни человека и законы природы. К чудесам они относят воздействия идеального на материальное, личностного — на безличностное, свободно-волевого — на необходимое. Одно из главных чудес — человек, в его головном мозге размещены сотни триллионов синапсов, а число возможных способов их сочетания больше количества атомов во Вселенной.

Противоречит ли чудо всякому объективному закону бытия? Вспомним, что средневековый богослов Иоанн Скот Эриугена выделил четыре вида природы: природу творящую и несотворенную; природу сотворенную и нетворящую; природу сотворенную и творящую; природу несотворенную и нетворящую. Из непредсказуемости вмешательства Бога в наш мир вовсе не вытекает, что чудо несовместимо с законами природы, а следует лишь то, что чудо, в представлении людей, нарушает законы сотворенной природы, законы физики.

Чудо — проявление сверхъестественной силы, т. е. творящей и руководящей мощи *natura naturans*. В теистических религиях сверхъестественное представлено персонифицированными существами (в монотеизме — одной личностью, в политеизме — множеством). В нетеистических религиях сверхъестественное непер-

сонифицировано, описывается как особый тип реальности — как специфический процесс или порядок вещей (*нирвана, дао* и т. п.). Сверхъестественное понимают либо как нечто трансцендентное (креационизм), либо как пронизывающее сотворенный мир (манифестационизм), либо синтетически совмещают трансцендентное божество с его земной манифестацией (Богочеловек в христианстве). Сверхъестественное подразделяют на виды, наделяя одни из них положительными атрибутами (добро, благо), а другие — отрицательными свойствами (зло, тьма).

Согласно вере в трансцендентное сверхъестественное чудесное абсолютное освобождение человека возможно лишь в загробной жизни, тогда как верующие в имманентность сверхъестественного бытия считают, что конечная цель достижима в земной жизни людей (буддизм, джайнизм). Достижение конечной цели спасения либо требует от человека личных усилий (буддизм, учение Пелагия), либо изначально предопределено Богом (учение Августина, ислам, кальвинизм).

Теизм трактует чудо как атрибут божественного творения, усматривает в нем регулярность проявления Полноты Бытия. И. Кант признавался, что его поражают две вещи — звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас. Взглянув ночью на бескрайнее звездное небо и задумавшись над его происхождением, начинаешь верить и в такие чудеса, как непорочное зачатие или Воскресение Иисуса Христа. Августин Блаженный отмечал, что то, что люди обычно называют чудом, противоречит не тому Началу, которое все порождает, а лишь сотворенной природе, познанной человеком. Чудеса закономерны, но их закон — в ином мире, не от мира сего. Сколь бы ни были непостижимыми чудеса, люди, обобщая загадочные события, догадываются об их закономерном характере.

Чудеса предсказаний. Какой, например, вывод следует из свидетельств о звездных знамениях, предшествующих приходу в мир пророков? Прорицатели указали на появление на небе новой звезды — и явился пророк Авраам. Волхвы поведали фараону о рождении новой небесной звезды — и родился пророк Мо-

исей. Царь Ирод узнал от магов о звезде над Вифлеемом, указавшей на рождение Иисуса Христа. Астрономы вычислили новорожденную звезду, возвестившую о пророке Мохаммаде. И что еще более удивительно: каждый предыдущий пророк заранее предрекает те небесные явления, которыми будет сопровождаться появление через многие столетия следующего Посланника Бога. Такие «запечатанные» указания есть во всех Писаниях — люди читают их, но до предзаданного момента не понимают их смысла. Чаще их осознают задним числом, а осознав, превращаются из гонителей предсказавшего пророка в его почитателей.

Поразительны предсказания ветхозаветных пророков, живших до 280—250 гг. до н. э. Так, Даниил (605—538 гг. до н. э.) точно предсказал не только обстоятельства предстоящей гибели мировой Вавилонской империи, в которой он тогда находился в рабстве, но также гибель еще не возникших в его время Персидской, Греческой и Римской мировых империй.

Пророки Амос, Даниил, Иезекииль, Осия, Исайя, Иеремия, Иоиль, Левит (Моисей), Михей, Наум, Авдий и Софония описывали далекие будущие события с поразительной точностью и конкретностью. Эти пророки в деталях сумели предвидеть судьбу таких городов, как Тир, Сидон, Самария, Газа, Аскалон, Моав, Аммон, Едом, Фивы и Мемфис, Ниневия, Вавилон. Подтверждения тому найдены современными археологами, что и развеяло сомнения в отношении истинности ветхозаветных пророчеств. Дж. Макдауэлл подсчитал, что, если бы эти пророчества были основаны лишь на людской мудрости, вероятность их исполнения, полученная путем перемножения отдельных вероятностей друг на друга, составила бы всего один шанс из $5{,}76 \times 10^{59}$ шансов, т. е. это было бы почти невозможно (см.: *Макдауэлл Дж.* Неоспоримые свидетельства. М., 1992. С. 250—309).

Взять хотя бы пример предсказания судьбы древнего Вавилона (XIX—VI вв. до н. э.). Во времена царя Навуходоносора (605—562 гг. до н. э.) этот город раскинулся на 500 кв. км., был окружен кольцевым рвом и двойными стенами высотой в 30-этажное здание и

толщиной в 25 м. Стены были снабжены 100 воротами из литой бронзы. Даже во времена Первой мировой войны укрепления, подобные вавилонским, могли бы остановить целую армию. Пророк Даниил предсказал грозному Навуходоносору, что, когда наступит время царствования его внука Вальтасара, столицу империи уничтожат мидо-персы. Такое же предсказание о Вавилоне есть в книгах Исайи (783—704 гг. до н. э.) и Иеремии (626—586 гг. до н. э.). Пророчество гласило: 1) Вавилон будет подобен Содому и Гоморре (Ис.13: 19); 2) никогда не будет вновь населен (Иер.15: 26; Ис.13: 20); 3) арабы не будут разбивать там своих шатров (Ис.13: 20); 4) там не будут пастись овцы (Ис.13: 20); 5) звери пустыни населят развалины Вавилона (Ис.13: 21); 6) камни города не будут использоваться для строительных работ (Иер.51: 26); 7) мало кто будет посещать его развалины (Иер. 51: 43); 8) Вавилон будет покрыт болотами (Ис.14: 23). Все эти восемь предсказаний исполнились, что подтверждают археологи, ведущие ныне раскопки на месте древнего Вавилона (см.: *Макдауэлл Дж.* Там же. С. 288—296).

Кратко рассмотрим отношение ряда важнейших религий к чуду. Реальность чуда признается всеми религиями, но не все конфессии непременно сопрягают его с совершением магических действий.

Индуизм и буддизм о чуде. В великих восточных религиях вера в чудеса тесно связана с убеждением, что аскетическая практика и знание мистических формул (например, санскритских мантр) могут наделить человека безграничной магической силой. Индия — классическая страна, где совершались чудеса. Йоги и философы-индуисты считают, что великие аскеты, умеющие подавлять активность своего ума, тела и воли, подчас достигают полного освобождения от материальной причинности и творят любые чудеса. В Упанишадах, древних санскритских писаниях ведического периода, говорится, что высшая цель человека заключена в достижении вершин религиозной интуиции и мистической практики. Более поздние источники индуизма, в том числе современные, также не ставят под сомнение возможность совершения святыми людьми

чуда. Это же можно сказать и о других религиях индийского происхождения — о джайнизме и буддизме. Сам Будда отказывался преподавать свое учение путем воздействия на учеников творением чудес.

Согласно *Anguttara Nikaya*, одному из собраний высказываний Будды, чудеса бывают троякого рода: чудо магии, чудо чтения мыслей и чудо научения; последнее наиболее чудесно и совершенно, тогда как первые два по существу мало чем отличаются от трюков фокусников. В том же тексте приводятся примеры магического чуда: кто был одним, становится множеством; появляется и исчезает; проходит через стены, выныривает из земли, как из воды; ходит по воде, как по суше; подобно птице летает в небе; касается руками Солнца и Луны. В *Anguttara Nikaya* говорится, что такими силами обладал не только Будда, но и сотни монахов его уровня.

Идея чуда в христианстве тоже играет заметную роль. Из Нового Завета мы узнаем о многих чудесах, сопровождавших пришествие, рождение, жизнь, страдания и воскрешение Христа. Христос восстал из мертвых, исцелял больных, изгонял демонов, обращал воду в вино и т. д. В отличие от Будды и Мохаммада Иисус относился к чуду двойственно: с одной стороны, он творил чудеса в знак своей миссии и грядущего Царствия Божьего; с другой стороны, он пресекал у своих сторонников желание разглашать факты его чудотворства, ибо демонические силы тоже способны к чудотворению. Иисус внушал ученикам, что чудо чуду рознь и различить божественное и демоническое чудо можно только верою. Поэтому в религиозных дискуссиях христианских богословов ссылка на чудо как таковое не является окончательным аргументом.

Раннее христианство развивалось в атмосфере греческой и римской античных культур, впитавших в себя множество легенд о чудесных явлениях. Эти культуры, несомненно, оказали сильное влияние на христианскую традицию. Согласно Евангелию от Марка, Христос обещал, что чудеса в его церкви продолжатся. В мире, где лишь немногие критически мыслящие люди сомневаются в реальности чудес, сходство христиан-

ских знамений с аналогичными легендами язычников приписывалось демонической имитации. Считается, что дьявол часто выдает себя за ангела света, и проблема различения двух источников чудес — божественного и дьявольского — часто обсуждается теологами и мистиками. Теолог трактует чудо как знак божественного спасающего присутствия и творения. Для массы верующих чудо манифестирует священную силу, таящуюся в личностях, отдельных местах и объектах.

Средневековые теологи (в особенности Фома Аквинский) учили, что если многое в человеческом знании почерпнуто из чувственных данных, то и доля сверхъестественного знания об объектах веры дана нам через наблюдение сверхприродных эффектов, именуемых чудесами. Поэтому возможно теоретическое различение природных и сверхприродных эффектов. В 1970 г. Первый Ватиканский конгресс заявил: «Да будет предан анафеме тот, кто утверждает, будто чудес не бывает, что о них невозможно сказать чего-либо определенного и что нельзя доказать чудесное происхождение христианской религии». Таким образом, в католицизме вера в чудо объявлена обязательной, хотя не возбраняется и отрицание некоторых специфических видов чудес. В целом католическая церковь считает, что чудо не нарушает и не отменяет целостности принципов физики, но лишь иногда ограничивает их действие. Классический протестантизм, однако, ограничивает класс истинных чудес — верить надо лишь в те чудеса, которые перечислены в Писании.

Ислам о чуде. Ислам учит, что Аллах творил чудеса через Моисея, Соломона, Иисуса Христа, но только не через пророка Мохаммада. Согласно Корану, Мохаммад явно не желал подкреплять свои речи знамениями и чудесами. Мохаммад говорил, что сам по себе Коран есть величайшее чудо, а его провозвестник всего лишь человек — посланник и проповедник. В жизни ортодоксального мусульманина чуду особой роли не отводится. Тем не менее история рождения и жизни пророка Мохаммада полна загадочных событий, а в популярный ислам и народные верования вошли — под

влияние мистического суфизма — представления о волшебных деяниях паломников и святых.

Догматическая теология ислама признает факты чудотворения. В отличие от христианского вероучения мусульманская теология не принимает идею природы как проявления неизменных физических законов, однажды установленных Творцом. Аллах склонен переделывать мир. Поэтому подлинное чудо есть воздержание всемогущего Бога от преобразования мира. Мусульманская догматика различает чудеса (*карамат*), которыми Аллах отмечает своих святых, и знамения (*айят*, также *му'джизат* — букв. «акты сокрушающего характера»). Посредством знамений Аллах свидетельствует о подлинности своих посланников и лишает дара речи их оппонентов, а искренность божественных посланников подтверждает чудесами, на которые не способен ни один человек. Проблема усложняется, однако, признанием способности сатаны к чудотворению.

Верить или не верить в реальность чуда — вопрос свободы совести и выбора между религиозно-философской или агностической позициями.

Физический эмерджент. Подлинное чудо следует принципиально отличать от такой закономерности «второй природы» (правда, и она порождена чудесным образом), как внезапный переход количественных изменений в качественные. В своей теории рефлексии Гегель своеобразно объясняет общий механизм эмерджентной эволюции.

Рефлексия (отражение) как атрибут всякого физического взаимодействия, по Гегелю, есть процесс взаимовысвечивания двух взаимодействующих качеств, вещей, проходящий три стадии (См.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. 1971. Т. 2.) Первая стадия — взаимное притяжение и отталкивание отдельных пространственно соприкасающихся и друг друга ограничивающих качеств *A* и *B*.

Вторая стадия — проникновение (положение) некоторой части содержания *B* в *A* в форме копии *в(B)* и наоборот *A* в *B* в форме *а(A)*. Сосредоточим внимание, например, на начавшихся изменениях внутри *A* под воздействием *в(B)*. Отпечаток *в(B)* стремится изменить

содержание *A*, и *A* (став основанием, в которое положено *в(B)*) начинает постепенно преобразовываться.

Третья стадия — активное обратное противодействие, исходящее от *A* по отношению к копии *в(B)*; теперь сам отпечаток *в(B)* становится отражающим, в то время как *A* оборачивается отражаемым. Постоянное оборачивание процесса рефлексии ведет к скачкообразному появлению принципиально нового качества *C*, т. е. эмерджента. Эмерджент *C* не сводится ни к *A*, ни к *в(B)*, ни к их простой сумме, но вместе с тем содержит их в себе в растворенном (снятом, идеальном) виде.

Чтобы понять главную идею Гегеля, прибегнем к простой аналогии. Допустим, что *A* — пространство, залитое синей краской, а *B* — желтой краской. Пусть *A* и *B* начинают перетекать друг в друга. При их взаимовысвечивании возникает эмерджент, зеленый эффект. Зеленое снимает в себе синее и желтое, содержит в себе их конкретное тождество; синее и желтое вовсе не локализуются в каких-то определенных местах в зеленом, лишены метрики, существуют в эмердженте виртуально, в форме реальной возможности.

Каждая часть *A* своеобразна (синий цвет скрыто неоднороден), равно как специфичен каждый компонент внутри *в(B)*. В процессе рефлексии происходит взаимная адаптация *A* и *в(B)*, их компоненты взаимно изменяют друг друга. Возникает веер возможностей будущего *C*, из которых рано или поздно материализуется одна из них, не обязательно самая сильная. Невозможно точно предсказать, каким именно будет *C*, даже если нам хорошо известны исходные *A* и *B*. Эмерджент чаще всего неожидан для внешнего наблюдателя, который лишен возможности прямо созерцать все внутренние события, флуктуации и перипетии процесса рефлексии. Внезапное появление *C* на месте *A* воспринимается им как «чудо».

Итак, согласно «Науке логики» Гегеля взаимоотражение как процесс включает в себя три этапа: во-первых, момент относительно адекватного воспроизведения *B* в *A* (и наоборот) в форме *в(B)* (и в форме а*(A)*); во-вторых, момент изменения *в(B)* под воздействием

внутренней активности *A*, а также изменения *A* под воздействием *в(B)*; в-третьих, снятое сохранение качества *A* и полагаемого в него *в(B)* во вновь возникшем субстрате *C*. Взаимоотражение всех существующих качеств — суть «химизма» эволюции сотворенного мира (подробнее см.: *Любутин К.Н., Пивоваров Д.В.* Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993. С. 219—236).

Иррациональное (от лат. *irrationalis*, греч. *alogos* — невыразимый, бессмысленный). Обратимся теперь к случаю взаимодействия природного и социального качеств. Пусть в нашей модели синий цвет — это физический субстрат, а желтый — сильное человеческое воздействие на некоторый объект. Если воздействие «желтого» на «синее» объемно и энергично, может возникнуть «зеленый эффект», неожиданный или предполагаемый человеком. Подчас «зеленый эффект» прямо противоположен по своему ожидаемому качеству тем целям, которые человек ставил перед собой в начале своей деятельности. Тогда этот эффект можно назвать «иррациональным эффектом деятельности». По своей природе он объективен, телесен, вещественен, подобно обычным вещам.

Неточно сводить «иррациональное» к субъективной реальности — непознанному, незнанию, бессознательному или подсознательному. Иррациональным может быть и реальный продукт предметной деятельности людей, а именно такой продукт, качество которого противоположно ожидаемому. В этом смысле иррациональное есть такое овеществление наших рациональных целей, которое коренным образом противоречит им.

Ясно, что иррациональный компонент деятельности и практики не есть просто социальное качество, поскольку он фактически воплощает тождество двух разных начал — физического и социального. Этот компонент сверхфизичен и сверхсоциален. Включаясь в искусственый мир, созидаемый людьми, он нередко начинает порабощать человека, поскольку его упрямая «воля» противоречит человеческим целям. Воистину, благими намерениями человека вымощена ему дорога в ад, как гласит известное изречение.

Характерными примерами «зеленого эффекта» иррациональной окраски могут служить экологический кризис, трагедия Чернобыля, феномен Термидора в социальных революциях и политико-экономических перестройках. В жизни каждого человека случается более или менее заметный «зеленый эффект», изменяющий судьбу индивида. Поворот в судьбе может быть трагическим или, наоборот, благоприятным. В случае неблагоприятного исхода субъект деятельности превращается в страдающее существо. Поэтому неточно ставить знак равенства между «человеком» и «субъектом». Диалектичнее говорить о «человеке вообще» как существе, обладающем субъектной и страдающей сторонами.

Подчас иррациональный эффект нашей деятельности оборачивается подневольным отчуждением, дегуманизацией, деперсонализацией. Иногда же, напротив, он может стать «своим», притягательным, свободно принимаемым человеком; его ищут авантюристы, люди риска, алхимики, изобретатели; на нем основан научный метод проб и ошибок. Не узнавая в эмердженте ни девственно физического, ни человеческого начал, наше сознание склонно представлять его себе плодом «сверхъестественных» сил (добрых или злых богов, демонов, дэвов и пэри). Такова одна из причин идолопоклонения.

Эмерджент — иллюзия чуда. Однако, согласно теории рефлексии Гегеля, внезапное появление «из ничего» нового качества (эмерджента) — всего лишь иллюзия чуда, но не подлинное чудо в смысле нового вмешательства Бога в размеренный ход событий в сотворенном Им прежде мире. Знание меры взаимосвязи количественных и качественных изменений помогает различать иллюзии «сверхъестественных» явлений и чудо.

Наиболее «упрямые» иррациональные эффекты человеческой деятельности нередко наделяются людьми чудесными свойствами, и сознание способно относиться к ним как к фетишам, тотемам, бестелесным духовным существам, флюидам. Вот простейший пример генезиса бытового фетишизма. Допустим, некий

спортсмен достигает заслуженного успеха на ответственных соревнованиях, а затем успех многократно повторяется в другом месте и в другое время. Например, этот спортсмен — футбольный вратарь. Удача его заслуженна и имеет простое естественное объяснение. Однако сам вратарь невольно начинает сопрягать свой успех с какой-либо деталью своей спортивной одежды, например с кепкой. Он связывает успех со своей кепкой и уже не хочет расставаться с нею, даже если она совсем износилась. Ему советуют сменить кепку, понимая, что не в ней причина успеха вратаря. Наконец, вратарь решается надеть новый головной убор и лично установить, существует ли незримая связь между его успехом и старой кепкой. Может случиться, что, отвлекаясь этими размышлениями от хода матча, он бездарно пропускает мячи в свои ворота.

Отрицательный опыт обусловлен психологическим состоянием вратаря, неуверенностью в правильности своего решения. Однако для себя он оценивает свой неудачный опыт как лишнее доказательство чудесных свойств старой кепки, в которой он непременно появится в следующий раз на футбольном поле. Так ложный репрезентант успеха становится фетишем, а для ярых поклонников вратаря — идолом, объектом трепетного отношения. В свете этого типичного примера поддаются некоторому объяснению аналогичные случаи иллюзий «сверхъестественных» квазиобъектов.

Глава 4

СИМВОЛЫ ОСНОВНЫХ РЕЛИГИЙ

О символе. Символика креста: христианство. Крест Голгофы. Греческий крест. Латинский крест. Символика полумесяца и звезды: ислам. Менора и звезда Давида: иудаизм. AUM: индуизм. Колесо закона: буддизм. Инь-ян: даосизм. Котел огня: зороастризм. Числовая символика: монада, диада, триада

О символе. Символ есть знак, наглядно выражающий сверхчувственное содержание предмета. Выразительный и изобразительный моменты в символе настолько слиты, что их почти не удается разделить сознанием и порознь однозначно осмыслить разумом. Символизм иногда определяют как искусство мыслить наглядными образами и выражать скрытые сущности в материале преобразованных внешних чувственных восприятий. Правда, во множество символов, отвечающих такой задаче, не следует включать класс обычных условных символов, например, математических, но и среди последних встречаются знаки, тесно связанные внутренним образом с обозначаемыми реальностями.

В каждой религии есть свои отличительные символы для зримого воплощения принципиальных идей и доктрин. Осваивая принципиальные символы той или иной религии, мы приближаемся к пониманию ее основного содержания. Вместе с тем в любом религиозном символе обнаруживается нечто недоступное однозначному рациональному истолкованию — тайный смысл, неоднозначность, эзотеричность, амбивалентность. Поэтому невозможно исчерпывающе объяснить ни один священный символ.

Символика креста: христианство. Символ креста встречается во всех культурах, но особую значимость

он приобрел в христианстве, где сопрягается с образом великой жертвы Иисуса Христа. Следует различать общий для всех религий символизм креста и крест как христианский символ «крестной муки». В общем случае крест обозначает соединение противоположностей: духовного и материального, небесного и земного, потустороннего и посюстороннего мира, невидимой и видимой церкви. Часто вертикальная стойка креста символизирует ось мира, а поперечная перекладина — горизонт. В средневековой аллегории крест порой представляли в форме буквы, как дерево, и дополняли это изображение начертаниями сучьев, веток, шипов. Помещенный в мистический центр космоса крест становится лестницей, по которой душа может достичь Бога. Когда крест изображали с семью концами, то он, подобно мировому дереву, символизировал семь небес.

Формы креста. Форма креста, на котором распят был Иисус Христос, с точностью не определена. В те времена крест был обычным орудием казни и в римских провинциях довольно распространен, а форма его не была одной и той же. Встречались кресты: прямой, косой, в виде буквы Т. Многие данные указывают на прямоугольный крест, к которому пригвоздили Христа четырьмя гвоздями. У христиан распятый Спаситель изображался с небольшой бородой, длинными волосами, с короною на голове и страдальческим выражением лица (хотя в первые века христианства лицо изображалось величественным, спокойным, с открытыми глазами.

На Западе принят в употребление четырехконечный крест; только в некоторых случаях шестиконечный и восьмиконечный. У православных признаются одинаково три формы. Старообрядцы истинным почитают только восьмиконечный крест, а иные формы отвергают как ересь. Среди христиан почитаются также одиннадцати- и восемнадцатиконечные кресты. Считается, что символ креста обладает особой магической силой, охраняющей от нечисти. Его могут носить на груди поверх одежды или под нею (наперсный крест). Наперсные кресты в православии: а) даваемые при крещении, металлический или деревянный;

б) енколпион, имеющий форму четырехстороннего ящика, на внешней стороне изображена монограмма имени Иисуса Христа, а внутри ящик пустой; в) епископы носят кресты из металла или финифти без пустоты внутри; г) с 1794 г. протоиереи и священники носят на груди серебряный или позолоченный крест с распятием; д) священники с учеными степенями носят кресты наперсные докторские и в петлице магистерские и кандидатские.

Крестное знамение — изображение креста рукой. Этот обычай берет начало с апостольских времен. Православные делают его тремя пальцами, складывая большой, указательный и средний. Старообрядцы признают двоеперстие. Католики делают крестное знамение без всяких перстосложений. Троеперстие в православии было подтверждено на Соборах 1666 — 1667 гг. Крестование — побратимство через перемену крестов, носимых на шее. Поменявшиеся крестами мужчины называются крестовыми братьями, а женщины — крестовыми сестрами. Крестопоклонная неделя — третье воскресенье Великого поста; оно предназначено для поклонения Кресту, по утрени выносимому на середину храма и полагаемому на аналое. В нравственном богословии крест — совокупность жизненных лишений, страданий, которые должны терпеливо переноситься, не нарушая религии во имя Христа.

Культ креста утвердился, вероятно, после того, как мать императора Константина Елена в 326 г. во время путешествия по Палестине будто бы обнаружила в Иерусалиме тот самый крест, на котором был распят Иисус Христос. В римских катакомбах, где находят множество раннехристианских символов (изображения рыбы и т. п.), знаки креста в числе изображений, сделанных до начала IV в., фактически отсутствуют. Первоначально «крещение» не было связано со знаком креста; по-гречески и латински *крещение* (баптизация) — это погружение в воду или омовение. Этим способом состоялось предписанное Иоанном Крестителем крещение Руси.

Крестом увенчаны храмы, одежды священнослужителей, его носят на теле верующие, без него не

обходится ныне ни один христианский обряд. Крест именуется *животворящим*; на осеняющих себя крестным знамением верующих, согласно вероучению, низводится сила Святого Духа. Христоносный крест — дерево жизни, он носит невечерний свет, испускает мысленно созерцаемые лучи, приносящие верующим спасение и изглаждение грехов, сокрушает демонов, восстающих на людей. В кресте дан Господом церкви жезл силы. Прообразом креста Христова христиане считают жезл Моисея. Изображением креста пророк Моисей разделил и соединил воды моря, распростертыми руками в виде креста победил амаликитян; патриарх Иаков крестообразным возложением своих рук на детей Иосифа-Ефрема и Манассию благословил их. Три еврейских отрока, изобразив крест молитвенным воздеянием рук к Богу, спаслись от смерти. Крест искупает все человечество; распростертые на кресте Христом руки напоминают верующим о том, что Он как бы обнял любовью со креста все человечество, собрал все народы в единую церковь и возместил «древнее падение». Из орудия казни крест превратился в символ искупления и объект почитания.

Четырехконечный крест усложняется до шестиконечного для символизации дощечки с надписью «Се есть Царь Иудейский», прибитой над головой распятого Христа. Восьмиконечный крест в дополнение к тому еще имеет брус для ног. Основные виды креста в христианстве: крест Голгофы, греческий крест и латинский крест.

Крест Голгофы. Во времена Иисуса Христа приговоренных к казни на кресте преступников заставляли самих нести на себе это орудие к лобному месту. Христа казнили как преступника. Он нес свой тяжелый крест на Голгофу. Путь на Голгофу известен как жертвенный путь Христа. Голгофа — горная возвышенность на северо-западе от Иерусалима (ныне она находится в самом городе). Название Голгофы (*Голгофа* значит *череп*) дано этому месту, вероятно, из-за сходства его с формой черепа или потому, что на ней находили черепа казненных преступников. По



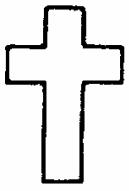
преданию христианской церкви, здесь же погребен Адам; вышло, что крест Голгофы с распятым Христом покоился на черепе и костях праотца человечества. Смерть Христа на кресте придала кресту Голгофы славу на все времена, из орудия убийства крест стал символом самопожертвования из-за любви ко всему человечеству. Ступеньки, на которых возвышается такой крест, символизируют путь Христа на Голгофу. Всего изображается три ступени, они обозначают веру, надежду и любовь. В целом крест Голгофы есть символ восстания из мертвых и обретения вечной жизни в Царствии Иисуса Христа.

Греческий крест. Этот символ строится перпендикулярным пересечением двух равных по длине отрезков. Равенство вертикальной и горизонтальной линий указывает на гармонию небесного и земного мира.



Этот вид креста символизирует не столько страдания Христа, сколько церковь Христа в единстве ее невидимой и видимой сторон. Глава невидимой церкви — Христос. Он руководит видимой церковью, состоящей из клира и мирян, священников и рядовых верующих. Все обряды и таинства, совершаемые в видимой церкви, обретают силу благодаря действию невидимой церкви.

Латинский крест. Стойка этого креста значительно длиннее, чем балка. Стойка и балка пересекаются так, что два горизонтальных плеча и верхняя вертикальная часть имеют одинаковую длину. Нижняя же часть стойки составляет две трети от всей длины. Латинский крест символизирует в первую очередь страдания Спасителя. Ансельм Кентерберийский настаивал на том, что крест есть символ суда Божьего над человеческим грехом; эта его интерпретация принимается многими католиками и протестантами. Согласно преданию, крест, на котором был распят Христос, сделан из святого дуба, а из листьев того же дуба была изготовлена надетая на Него корона.



Ранние христиане пользовались и другими знаками, символизирующими Иисуса Христа. Один из тайных знаков Спасителя — *рыба*. Рыба — символ жерт-

вы и связи между небом и землей, а также символ души. Из-за огромного количества икринок рыба становится символом плодовитости, что наделяет ее также духовным смыслом. Рыба стала простейшим христианским символом на основе анаграммы, полученной из имени *ИХТИС*, начальные буквы которого расшифровываются как «Иисус Христос Сын Божий Спаситель».

Змея на кресте — другой распространенный тайный знак ранних христиан. Гностики в своих культовых отправлениях вообще отождествляли змею с Иисусом Христом. Змея изогнута в виде незавершенной цифры восемь и знаменует идеи бесконечности, мудрости, взаимопревращений земного и небесного. Крест Т-образный. Буква Т тут имеет смысл как *Теос* (*Бог*). Данный символ отвергается церковью как ересь.



Символика полумесяца и звезды: ислам. Ислам в целом не склонен символически обозначать сакральные сущности, строго придерживаясь заповеди о неизображении святынь. Тем не менее несколько символов мусульмане все-таки признают, поскольку вообще трудно размышлять о чем-либо сверхчувственном без всякой опоры на символику. Среди признанных сакральных знаков — священная каллиграфия, рисунок священного камня Кааба, но наиболее распространен символ полумесяца и звезды. Полумесяц и звезда были когда-то государственным символом Византии (354—1453). Когда Османская империя завоевала в 1453 г. Константинополь, турки заимствовали этот трофейный символ и превратили его в знак своей военной победы. Постепенно символ полумесяца и звезды стал ассоциироваться с достижениями мусульманской культуры, а затем и с культурой ислама в целом. Этот символ есть на флагах исламских государств, мечетях, почтовых марках.



Полумесяц, изображенный сам по себе, — распространенный во многих культурах символ. Для магов части круга означают богиню Луну, женское начало вообще. В индийской поэзии лунный серп — емкость для хранения эликсира жизни, сомы. В рыцарской поэзии эту емкость называли чашей Грааля, иногда

соединяя в символе прямой и перевернутый серпы. Перевернутый серп — также символ женщины. Полумесяц может олицетворять воду, мир изменчивых форм и явлений, пассивный женский принцип. Звезда есть, как правило, символ духа, свет во тьме. Пылающая звезда говорит о мистическом Центре, об энергии расширяющейся Вселенной. Наиболее распространена пятиконечная звезда. Во времена египетских иероглифов она означала *восхождение к началу*. Перевернутая пятиконечная звезда — символ нечистой силы и используется в черной магии. Обычная пятиконечная звезда в светском смысле (а также в религии бабидов) — обозначение человека, символ гуманизма. Символ звезд ассоциируется с ночью, с идеями множественности или разъединенности. В средневековых эмблемах западного мира полумесяц вместе со звездой есть символический образ рая.

Среди мусульманских теологов наиболее распространено следующее толкование символа полумесяца и звезды: даже неполная Луна (восходящий полумесяц, восковая Луна) способна осветить мягким и прохладным светом путь страннику в песках Аравии, а звезды — ориентир движения навстречу своей судьбе. Ассоциируемая с этим символом *религия покорности* (ислам) указывает жизненный путь к Аллаху. Подобно тому, как полумесяц со временем превратится в полную Луну, ислам усиливает свое влияние в мире и рано или поздно охватит собою все человечество. Идея будущей всемирной победы ислама — таков общий смысл символа.

Флаги исламских государств имеют зеленое поле, на нем и размещаются звезда и полумесяц. Однозначной трактовки смысла этого цвета нет. Вообще говоря, символ любого цвета полисемичен. В оптике и психологии зеленое считается промежуточным цветом между теплым (красное, оранжевое, желтое и даже иногда белое) и холодным (синее, фиолетовое, подчас черное). Зеленое одновременно относится и к теплому, и к холодному: оно ассоциируется и с произрастанием, и со смертью. Зеленое связывает вместе черное (мир минералов) с красным (кровь, животный мир), а также

служит посредником между животным миром и разрушением. *Живя, помни о смерти!* Если огонь сопрягают с красным и оранжевым, а землю — с черным и охрой, то зеленый и фиолетовый цвета — с водой.

Есть и такие интерпретации зеленого: плодородие полей, симпатия, приспособляемость; подавление, инертность, покорность, безразличие — значения цвета праха; в христианском искусстве доминирует смысл зеленого как моста между теплыми и холодными цветами; надежда. Египтяне изображали Осириса (бога произрастания и бога царства умерших) зеленым. Луна часто имеет зелено-желтую или просто зеленую мертвенную бледность.

Полумесяц в символе изображают обращенным либо в левую, либо в правую сторону. Звезда может рисоваться с разным количеством углов. Рядом с полумесяцем иногда указывают несколько малых звезд и одну большую звезду. Большая звезда указывает на «печать пророков» — Мохаммада, а малые звезды — на череду предшествующих ему важнейших посланцев Бога.

Менора и звезда Давида: иудаизм. Менора — светильник, канделябр с семью лимбами, семисвечник. Это важнейший символ иудаизма. В распространенном смысле светильник — символ ума и духа, а горящая звезда ассоциируется с индивидуализированным светом, «искоркой Божьей», с душой и жизнью индивида. В традиционной теории символов семеричность рассматривается как аналогия духовным принципам семи планет или древним мифологическим божествам.



Есть семь нот диатонического ряда, семь цветов радуги, семь планет и т. д. Каббала предусматривает некую связь между мифологическими божествами и семью небесными иерархиями: Солнце — ангел света — Михаил; Луна — ангел надежды и мечты — Гавриил; Меркурий — ангел просвещения — Рафаил; Венера — ангел любви — Анаил; Марс — ангел разрушения — Самуил; Юпитер — властительный ангел — Захариил; Сатурн — ангел заботы — Орифиил. Менора в храме

Соломона выражает господство небесного порядка на основе принципа единобожия. Семисвечники, которыми пользовались иудеи, означают семь первородных сил божественного. Тора повествует о днях творения мира: в первый день Бог создал свет (и этот начинающий неделю день сегодня мы назвали *воскресеньем*), а затем продолжал творение в течение шести дней; в седьмой же день, в субботу, Бог отдыхал и завещал чтить субботу как день покоя всем верующим. Средний свет (центральная свеча) как раз и указывает на субботу.

Семь свечей также могут представлять семь небес, сотворенных Богом. Нередко семисвечник использовали во время своих занятий и встреч маги Западной и Средней Европы. Через иудео-хазарское царство такие светильники, возможно, проникали в различные народные секты на Руси. В первом еврейском храме Соломона, построенном в 983 г. до н. э., было десять золотых семисвечников, а во втором (построен в 516 г. до н. э.) только один. Горящие свечи символизируют присутствие Бога в храме. Иудеи веруют, что свет первозданного храма не погаснет, пока того Сам Бог не пожелает. Менору ставят в дальней западной части святилища перед входом в Святое Святых, На алтаре могут быть и два семисвечника. Во времена Нового Завета менора для ранних христиан стала символом пришедшего в мир света — Мессии.

Знак первых иерусалимских христиан представлял собой соединение меноры со знаком рыбы через звезду Давида. Вспомним, что рыба (*ИХТИС*) означает «Иисус Христос Божий Сын Спаситель». В катакомбах, местах тайных собраний первых христиан, в течение первых столетий, этот знак встречается очень часто. Он символизирует единство евреев и неевреев в Божьем плане спасения мира. Единство это — в Мессии Иисусе. Менора со звездой Давида и рыбой есть знак Мессии.



В общем случае звезда с шестью лучами обозначает не только шестикратность, но и семикратность, только в этом случае в центр ее помещают точку. В алхи-

мии и других родственных магических представлениях эта точка посередине обозначает золото или солнце в кругу других шести металлов и планет. Заклинатели духов рисовали на земле защитное кольцо, в центре которого рисовали шестиугольную звезду, а вместо точки, обозначающей Солнце, писали священный слог ОМ (OUM, AUM) — слово, имеющее для мистиков значение творческой силы Бога, создавшего всю Вселенную.Число *шесть* символизирует амбивалентность и равновесие, заключает в себе союз двух треугольников (огня и воды) и тем самым означает человеческую душу. Оно соответствует шести направлениям пространства (по два на каждое измерение) и прекращению движения (для Творения потребовалось шесть дней). Отсюда, оно ассоциируется с испытанием и усилием. *Шесть* — число двусмысленное: оно выражает дуализм: 2 * 3 или 3 * 2. По П.Д. Успенскому, шесть измерений образуют период, за пределами которого не остается ничего, кроме повторения этого же периода, но в другом масштабе. Период измерений ограничен с одного конца точкой, а с другого — бесконечностью пространства, умноженной на бесконечность времени, что в древнем символизме изображалось двумя пересекающимися треугольниками или шестиконечной звездой. Число *666* — «знак зверя», сатаны.

Звезда Давида образуется двумя щитами-треугольниками и знаменует исполнение пророчеств о пришествии Мессии из дома Давидова. Звезда является отличительным знаком Мессии Израиля, Спасителя мира. Шестиконечную звезду в иудаизме трактуют также как символ единства двенадцати колен (племен) Израиля. В идеологии сионизма она прежде всего означает цель собирания вместе всех евреев, сплочение их в единое государство у горы Сион.



AUM: индуизм. Священный слог *AUM* (*OM*, *OUM*) — универсальный знак для всех течений в индуизме: им пользуются также джайнисты, буддисты и сикхи. Свами Харшананда описывает этот символ следующим образом. *AUM* — знак Брахмана, абсолюта индийской философии, знак Бога индуистов. Слог про-

исходит от санскритского корня *ава*, имеющего много значений, *AUM* обозначает энергию, которая «все знает», правит миром, оберегает от зла, исполняет желания своих приверженцев, разоблачает невежество и просвещает. Этот слог встречается в Ведах, Упанишадах, Гите. Буква *A* символизирует исход, начало процесса, буква *U* — прогрессивное течение процесса, буква *M* — предел, завершение созидательного цикла. Как отмечает Свами Вивекананда, когда мы произносим *A*, то язык свободный, произнося *U*, мы сжимаем губы; когда говорим *M*, звук идет от начала к концу. Таким образом, в сложном звуке *AUM* заключен весь феномен звукопроизношения, и этот феномен символизирует все богатство божественного творения словом. AUM — сила, отвечающая за процесс творения, развития и пределы мира; этот символ Творца, Бога.

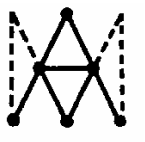


Согласно Ведам, творение есть процесс вечно циклический и в то же время нелинейный. Бог творит мир сам и из себя, оказываясь причиной материальной, первопричиной, первотворящим. Перед началом того или иного цикла творения Бог высказывает ведические слова, обусловливая ими разные классы существ, согласует эти слова с предшествующими циклами и производит объекты. Имена вещей предшествуют самим вещам. Имена составлены из букв, а буквы сопряжены с соответствующими звуками. В *AUM* включен весь ансамбль звуков в неком снятом виде; мир вещей проистекает из основных матриц всех звуков. Индуисты полагают, что *AUM* — имя Единого и Единственного Бога. Как бы его ни именовать и сколько бы имен для Бога ни использовали народы мира, все эти различные имена суть из одного и того же источника звуков, а именно из *AUM*. Поэтому индуисты заключают, что слог *AUM* есть лучшее имя для Бога и что оно представляет все иные возможные имена. От *AUM*, скорее всего, происходит слово *ум*.

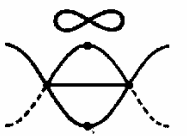
При пространственном совмещении латинских начертаний букв *A*, *U* и *M* образуется фигура, имеющая сложное символическое значение. Фигура образуется либо четырьмя (а при мысленном продолжении

линий — шестью) треугольниками, либо двумя взаимопротивоположными синусоидами, складывающимися в знак бесконечности.

Эти геометрические варианты сохраняют те же символические значения, что и слог *AUM*, и широко применяются в религиозной и магической практике. *Альфа* и *омега*, т. е. первая и последняя буквы греческого алфавита, символизируют начало и конец всех вещей. В Новом Завете Иисус Христос именуется «альфой и омегой, началом и концом всего существующего». По форме альфа похожа на две окружности, признак Бога-Создателя, тогда как омега напоминает факел, т. е. Огонь апокалиптического разрушения.

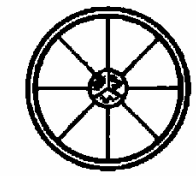


На фронтисписе рукописи XII в. Павла Орозиуса *альфа* и *омега* изображены в виде птицы и рыбы, т. е. верхней и нижней бездны. В Откровении святого Иоанна *альфа* и *омега* представлены дневной птицей (орлом) и ночной птицей (совой), относящимися, соответственно, к движению Солнца на небе от востока до запада, к рассвету и закату, жизни и смерти.



В иконе «Троица», приписываемой А. Рублеву, ангел, находящийся в центре, вписан в фигуру *AUM*: буква *M* развернута в два крыла ангела, вся фигура ангела составлена треугольником *A*, два перста на руке его раздвинуты и составляют букву *U*. Это дает основание предполагать, что центральная фигура иконы — «второй Адам», Иисус Христос, поражающий копьем Змея. Многие исследователи указывают на несомненную генетическую связь русской культуры и древнеславянской религии с ведической традицией, древнейшей на земле. Поэтому неудивительно, что индуистский символ *AUM* подчас встраивается в русские иконы. Образованное, вероятно, от *AUM* слово *аминь* иногда переводится словом *истинно* и часто употреблялось Христом, когда Он изрекал важнейшую истину. Слово *аминь* служит одним из наименований Иисуса Христа, что косвенно указывает на тождественность слога *AUM* и слова *аминь*.

Колесо закона: буддизм. Согласно преданию, принц Гаутама (Сиддхартха, Будда) сам нарисовал на земле побегом риса это колесо, символизируя им круги рождений и смертей, которые подчиняются закону воздаяния, кармы. Колесо вечного космического закона медленно движется вниз. Это движение периодично. В критические периоды в мир являются Кришна, Будда, Христос или иной Просветленный и придают новый импульс движения закону добра.



У колеса восемь спиц, и без них колеса нет. Восемь спиц обозначают восемь путей к нирване, т. е. к абсолютной цели — к совершенному покою и выключению из цепи превращений. Обычный грешный человек находится на внешней части колеса и претерпевает круговращение, а просветляемый человек имеет возможность совершить восьмеричный путь к неподвижному центру колеса, нирване. Восемь спиц (путей) описываются так: правильно видеть, верно решать, верно говорить, правильно вести себя, использовать в жизни правильные средства, предпринимать верные усилия, наполнять свой разум истиной и научиться правильной концентрации. Вокруг оси колеса иногда изображают малый круг, состоящий из трех секторов. Каждый сектор содержит знак причины боли и несчастья: злую волю, невежество и похоть. Эти причины соответственно символизируются изображениями змеи, свиньи и петуха.

Символ колеса распространен во всех сферах человеческой деятельности. Издревле все округлое приписывают миру, солнцу, надежде, добру, счастью, целостности. Математический символ нуля пришел в Европу через мусульман или хазар — это окружность, обрисовывающая пустоту, ничто. Кольцо с точкой посередине в астрологии обозначает солнце, в алхимии — золото, у розенкрейцеров — императорскую власть. Космическая змея, которая кусает собственный хвост, т. е. бесконечность, была в индийской мифологии символом круговорота Вселенной или времени. Круг с точкой посередине также может обозначать

воскресенье. Шесть точек шестиугольной звезды в круге в астрологии означают шесть планет, а точка в середине — Солнце, сообщающее всем планетам свою энергию. Солнце — вечный символ озарения в мистериях различных религий. Даосы говорят: «Мудрец — тот, кто достиг центральной точки Колеса и остается привязанным к Неизменному Среднему, пребывая в неразрывном единении с Истоком, участвуя в его неподвижности и подражая его бездействующему действию».

Инь-ян: даосизм. Китайский символ двойственного распределения сил, включающий активный, или мужской, символ (*принцип ян*), и пассивный, или женский, принцип (*инь*), имеет форму круга, разделенного надвое линией, напоминающей по форме сигму или змею; образованные таким образом две части приобретают динамическую тенденцию.



Сам круг как целое обозначает Дао, абсолют, на котором покоится изменчивое множество. Дао — всеохватывающий принцип, производящий все вещи: сам по себе этот принцип неописуем. В противоположность Дао все явления происходят из-за взаимодействия двух противоположных и друг друга дополняющих ян и инь. Ян позитивен, инь — негативна. Ян символизируется светлой частью круга, инь — темной. Вместе с тем каждая из половин включает в себя кружок, вырезанный из середины противоположной стороны. Это означает, что ян содержит в себе зародыш инь, а инь обременена зародышем ян. Это также диалектический символ взаимоотражения противоположностей.

Р. Генон считает, что *инь-ян* — это спиральный символ, т. е.образ сечения вселенского вихря, сводящего воедино противоположности и порождающего вечное движение противоречивого бытия. Вертикальная ось, проходящая через середину *инь-ян*, образует мистический Центр, где нет ни вращения, ни страданий. Эта ось соответствует центральной зоне Колеса Превращений индуистского и буддистского символизма, а также центру или пути вовне из лабиринта в египетском и западном символизме. Символ выражает также

две уравновешивающие друг друга тенденции в процессах изменения — усложнения и упрощения, прогресса и регресса. Наличие в каждой половине круга «своего иного» (копии противоположного принципа) говорит о том, что ни один из элементов мира не является ни абсолютно положительным, ни абсолютно отрицательным: в добре есть момент зла. А во зле — момент добра; «нет худа без добра» и наоборот.

Исходное значение терминов *ян* и *инь* — солнечная и пасмурная погода, или солнечная и теневая стороны (например, горы, ущелья). В гексаграммах книги «Ицзин» целая черта символизирует *ян*, а прерванная — *инь*. В VIII—V вв. до н. э. доктрина ян и инь дополняется понятием *ци* — энергии, жизненной силы, а в VI—II вв. до н. э. — концепцией пяти первоэлементов, как бы материала для действия ян и инь. Если люди действуют в соответствии с Дао, то в обществе царят порядок и спокойствие.

Котел огня: зороастризм. Символ парсиев (парсов), исповедующих учение Зороастра (Заратуштры). В современном мире сторонников зороастризма немного. Вместе с тем эта религия в свое время оказала существенное влияние на формирование христианства, и ее символика актуальна по сей день.

По преданию, пророк Зороастр, родившийся на Урале и проповедовавший в Восточной Персии, был вдохновлен Богом добра Ахурамаздой.

Пророк учил единобожию, выступал против примитивного анимизма и кровных жертв. Суть его учения в формуле «добрые мысли, добрые слова и добрые дела». Когда Ахурамазда проявил Себя Зороастру, Зороастр попросил Его дать ему символ. Бог дал ему символ огня-света. Огонь сжигает всякое зло и при этом не загрязняется, не становится нечистым. С тех пор в храмах парсиев (т. е. парсов-зороастрийцев) никогда не угасает священный огонь. Видимый огонь в котле — всего лишь знак первозданного нематериального огня как силы проявления всякой сущности; парсии поклоняются Богу-Свету, но не материальному костру, поэтому неточно называть их



огнепоклонниками. Видимый огонь подобен короне невидимого короля.

Храмовый котел с огнем около трех футов в диаметре и высотой в четыре фута. В предписанные часы пять раз в день священники кладут топливо в котел. Предложить для этой цели драгоценное сандаловое дерево — особая заслуга верующего. Зола из сосуда раздается верующим, и они прикладывают ее ко лбу. Огонь — основной символ Ахурамазды. Нередко Ахурамазду изображают также в виде старика в шапке, с бородой и крыльями.

Отсюда и христианское представление о Боге как Свете. Символ стихии огня у китайцев — табличка из красного агата (*чань*). В египетской иероглифике огонь также связан с символикой солнечного пламени, жизни и здоровья. Гераклит учил об огне как начале и конце всех вещей, силе превращений. Подобно воде, огонь есть символ преобразования и перерождения, а также архетипический образ «явления в себе».

Прохождение через огонь символизирует выход за пределы человеческих возможностей. Древнерусские язычники жгли костры на своих святилищах и поддерживали негасимый огонь перед идолом Перуна. Они сжигали своих мертвецов, которые с пламенем погребального костра переносились в рай. После принятия христианства на кострах сжигали колдунов и еретиков. Символ огня двойствен: огонь грозен и в то же время дает свет, тепло, очищает, придает творческие способности («искра Божия»).

Числовая символика: монада, диада, триада. В пифагорейской философии особо выделяется следующая «четверица» категорий: 1) монада, т. е. первоначало, эфир, нус; 2) диада, или первоматерия, неопределенная двоица, апейрон; она подчинена эфиру как действующей причине; 3) хронос, время; 4) пространство, бездна — бесконечное и бестелесное существо. Эта «четверица» — корень жизни.

Монада (от греч. *monas* — единица) — «субстанциальный элемент» (Лейбниц), нечто самое простое, наименьшее, единое и неделимое. В пифагорейско-платонической философии «единицей-монадой» выра-

жался принцип единства, стабильности и формы; монада противопоставлялась диаде, т. е. принципу неопределенности, неоформленности, множества и материальной текучести. Пантеист Дж. Бруно, вслед за Николаем Кузанским, трактует монаду как наименьший элемент действительности, средоточие единства физического и психического, микрокосм, в котором отражается макрокосм.

Лейбниц развертывает понятие монады в целую философскую систему — монадологию (см.: *Лейбниц Г.В.Л.* Монадология // Лейбниц Г.В.Л. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 413 — 429). Он учит, что монада — это духовная единица бытия, непротяженная субстанция, «истинный» атом; она есть для себя весь замкнутый мир, не нуждается в других монадах. Не имея частей, монады не могут подлежать ни образованию, ни разрушению, не могут иметь фигур. Они отличаются друг от друга только внутренними качествами и действиями. Каждая монада развивает из самой себя свои представления. Соединяясь с особым телом, всякая монада образует живую субстанцию. «Всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум» (там же. С. 405). Монады могут произойти или погибнуть сразу, тогда как сложное начинается или кончается по частям. Все монады, сотворенные или производные, составляют создания Бога и рождаются из беспрерывных излучений Божества (там же. С. 421); Бог — источник существования и сущности монады. Учение о монаде продолжили Х. Вольф, А. Баумгартен и др.

Диада (греч. dias — двоица) — термин пифагорейцев и платоников для обозначения «иного монады». Согласно Пифагору, диада относится к причине страдательной и материальной и представляет собой видимый мир. В этом мире господствуют различия, противоположности, изменения. В силу своей текучести материя всегда есть нечто «иное», неопределенное, множественное, неоформленное. Через посредство диады монада вызывает к жизни Вселенную, проявля-

ется в мире и завершается в триаде. Тогда диада оказывается слиянием вечно-мужского и вечно-женского в Боге. Нечетные числа у пифагорейцев почитались за божественные, а четные сопрягались с земным началом. В диаде усматривался источник зла, дифференциации, противоположения, дисгармонии. Е.П. Блаватская подчеркивает, что у ранних пифагорейцев «Диада была тем несовершенным состоянием, в которое впало проявленное существо, когда оно отделилось от Монады. Это было той точкою, из которой раздвоились два пути — добра и зла. Все, что было двулично или ложно, называлось ими «Двоячностью» (*Блаватская Е.П.* Тайная доктрина: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 722).

Филолай и Архит сформировали основные понятия пифагорейской математики, в том числе понятия единства диады и гармонии. Вслед за пифагорейцами Платон и платоники противопоставляли монаде диаду и мыслили под последней беспредельность, беспорядочность и бесформенность. Спевсипп подставил на место двоицы *множество*, и впоследствии неоплатоники при противопоставлении формы и материи предпочитали пользоваться терминологией *единое — многое*. У Плотина диада — первая эманация Единого.

Триада (от греч. *trias* — род, падеж; *triados* — троица) — термин, обозначающий тройственный ритм движения бытия и мышления, а также особый способ классификации и моделирования действительности. Пифагор считал число *3* числом тайны. Это число отвечает мужскому началу, Духу. В феноменальном плане троичность есть принцип образования физического тела, а в сущностном плане триада — это первое понятие проявленного божества (Отец, Мать, Сын). В геометрии только треугольники, а не одна или две прямые линии, выглядят как простейшие завершенные фигуры. Греческая буква D, которую изображают в форме треугольника, у эзотериков означает «проводника неведомого божества», и слово *Deus* у латинян начинается с той же буквы. Цифра *3* у древних — идиограф трех материальных элементов: воздуха, воды и земли. Триада — завершенный ансамбль монады и диады.

Пифагор полагал, что закон триадичности есть универсальный закон мироздания. Платон и платоники широко использовали идею триады. Например, они учили об образце, демиурге и материи как о трех началах, а о нусе, псюхе и космосе — как трех ступенях бытия. В христианской философии триада играет первостепенную роль. Бог предстает Троицей, соборным единством Отца, Сына и Святого Духа. Идея триады получила дальнейшее развитие в немецкой классической философии. Так, в системе Гегеля эта идея воплощена в его схеме всякого развития: тезис — антитезис — синтез. Марксисты вслед за Гегелем описывают процессы развития триадически — в форме закона отрицания отрицания. Идея триады — одна из фундаментальных не только в философии, но и во всех прошлых и ныне существующих культурах.

РАЗДЕЛ II.
ЦЕРКОВЬ И САКРАЛИЗАЦИЯ ИДЕАЛОВ КУЛЬТУРЫ

Глава 1

ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

§ 1. Церковь как система

Понятие церкви. Соборность. Основные признаки церкви. Священное Писание. Священное Предание. Кредо. Доктрина. Догмат. Иерархия. Церковь и секта. Деноминация. Конфессионализм

Понятие церкви. Слово «церковь» (славянские слова «црква», «црквь», «циркевень», немецкое «Kirche», английское «church», шведское, финское и др. «kirka») произошло от греческого словак «kyriake», т. е.— «Божий дом». Церковь — это: 1) относительно самостоятельный компонент социальной структуры в форме религиозной общины, объединения людей на основе общности вероучения и культа; 2) сакральное пространство; 3) в обыденном употреблении название христианского культового здания для богослужения с помещением для молящихся и алтарем.

В *узком смысле* под церковью понимают только правильно созванное христианское собрание, руководимое священниками. В отличие от христиан, у мусульман, например, нет духовенства как сословия, наделенного особой благодатью; нет у них и церкви как посредника между верующими и Аллахом; их имамы — всего лишь «руководители молитвы», муллы — простые чтецы молитв и проповедей, а муэдзины — не более как объявляющие о начале намаза; в мусульманском богослужении нет таинств, песнопений, музыки. Тем не менее *в широком смысле* церковью можно считать любую религиозную общину, будь то мусульманская умма, буддистская сангха, иудейская синагога и т. д., поскольку у них есть все-таки немало общего с христианским собранием. Гегель предлагал именовать

«церковью» всякое соединение людей для выражения отношений к абсолютному в формах чувств, представлений, верований и упований. Правоведы XIX в. определяли церковь как всякое вероисповедное общество, признанное в государстве. Любая сущностная дефиниция церкви так или иначе обусловлена религиозными верованиями ее авторов, и всецело светские философские и юридические определения церкви вряд ли имеют смысл.

Церковь, как правило, легитимизирует своим традиционным авторитетом социальную систему и сакрализует базовые нормы и идеалы общественной жизни. Вместе с тем критическое отношение к социальным порядкам и стремление к высокому нравственному стандарту подчас втягивают церковь в глубокий конфликт со светской властью. В тех странах, где законом предусмотрена «государственная церковь», возможны острые противоречия между господствующей церковью и оппозиционными религиозными организациями.

Как особый социальный институт христианская церковь начинает складываться в Римской империи со II в., а к V в. наиболее крупными становятся Римская католическая церковь и Константинопольская православная церковь. В 1054 г. произошел великий раскол церкви; ему предшествовали шесть веков идеологической и политической борьбы между западным и восточным христианством. Одно из важнейших расхождений между католиками и православными связано с понятием «филиокве» (лат. *Filioque* — и от сына), т. е. с вопросом, исходит ли Святой Дух только от Бога-Отца или «и от Сына тоже». Греко-византийская (православная) церковь не приняла добавления филиокве к символу веры, установленному Вселенскими соборами 325 и 381 гг., что и явилось одним из формальных предлогов для разделения христианской церкви на западную и восточную. В XVI в. в процессе реформации западного христианства образовались протестантские церкви.

Соборность. А.С. Хомяков ввел понятие соборности, которым обозначил особенности православной церкви. Этимологически термин *соборность* восходит к слову *собор*. Собор есть: а) собрание должностных лиц,

решающих какие-либо вопросы; б) храм, где духовенство нескольких церквей совершает богослужение. По Хомякову, православная церковь гармонически объединяет принципы свободы и единства и органически выражает единое во многом. Тем самым она отличается от католической авторитарной церкви, в которой единство подавляет свободу, и протестантской церкви, где свобода доминирует над единством. В.С. Соловьев трансформировал понятие соборности в идею всеединства (во всеедином единое существует в пользу всех), а С.А. Левицкий, Н.О. Лосский и С.Л. Франк конкретизировали его понятием солидарности, определяемом как общность интересов, единство мировоззрения и совместная ответственность.

Основные признаки церкви: развитая система догматов и культа; строгая централизация управления, иерархия управляющих; разделение членов церкви на духовенство и мирян. Конституирующие элементы церкви: общее вероучение (Священное Писание, Священное Предание, кредо, доктрина, догматы); религиозная деятельность (культовая и внекультовая); церковное управление, иерархия. В вероучение и устав церкви встроена система организационно-институциональных норм, которая определяет строение религиозной организации, а также особенности взаимоотношений между верующими, священнослужителями и высшими руководящими органами.

Священное Писание — книга, написанная, согласно вероучению, по внушению Бога. Каждая религия основывается на своем особом Писании. Перечислим наиболее знаменитые Писания.

В ведической религии это *Веды*, *Брахманы* и *Упанишады*. В иудаизме — *Танах*. *Тора* (или *Пятикнижие Моисея*), главная часть *Танаха*, была записана ок. 1220 г. до н. э. В зороастризме, основанном Заратуштрой, Писанием является *Авеста*; ее начали проповедовать между X и VI в. до н. э., а записали в I в. н. э. Конфуцианство было основано Конфуцием (551 — 479 гг. до н. э.) и Мэн цзы (372 — 289 гг. до н. э.); главные книги — *Ицзин* (Книга перемен) и *Беседы и суждения* Конфуция; канон отредактирован в 481 г., а *Тринадцатикнижие* было кодифи-

цировано в 140—87 гг. до н. э. Будда Гаутама (623—544 гг. до н. э.) основал буддизм, а его учение было записано на первых соборах буддистов в 483, 383, 285 гг. до н. э. В I в. до н. э. на о. Цейлон сложился палийский канон *Трипитака*, т. е. *Три корзины* (закона) на языке пали. (Название произошло от того, что буддисты писали текст на пальмовых листьях и укладывали листья в корзину.)

Даосизм был основан Лао Цзы в VI— V вв. до н. э., автором *Лао Цзы* (Книги учителя Лао) и *Дао дэ цзы* (Книги о дао и дэ). В конце X — начале XI и XV—XVI вв. проведена кодификация 4565 сочинений даосизма в *Дао-Цзан*; в шанхайском издании канона (1923—26 гг.) 1500 томов. Писание у христиан — *Библия* (Ветхий и Новый Заветы); ее начали записывать в 50—сер. 60 гг. I в. Христианское учение было кодифицировано на Гиппонском поместном соборе 393 г. И Тридентском Вселенском соборе 1546 г. Ислам проповедовался Мухаммадом (ок. 570—632 гг.) в 610—632 гг., а Коран был записан в 650 г. и кодифицирован в 656 г. при халифе Османе, а также в X в.

Сравнительное религиоведение испытывает трудности с определением понятия Священного Писания. С социологической точки зрения, некоторый текст становится Писанием, когда группа людей начинает свято относиться к нему и наделять его сверхчеловеческой природой. Наиболее простая и ясная дефиниция Писания дана исламом: Писание состоит из Слова Божия, явленного через Мохаммада и воплощенного в арабской копии предвечного и нерукотворного Корана. Правда, подчас мусульмане фактически принимают за Писание также слова самого Мохаммада — хадисы, или традиции. Более того, многие шииты относятся к словам имамов как к авторитетным дополнениям к Корану.

В христианстве и иудаизме канон — официальный перечень священных книг был окончательно определен собором либо высшим религиозным лидером. В обеих религиях есть апокрифы, т. е. книги полуканонического статуса, «отреченные книги» (например, евангелия от Фомы, Иуды, Филиппа). Некоторые современные направления в христианстве (мормоны, Христианская

Наука, Церковь Единения и др.) обращаются не столько к Библии, сколько к книгам, прибавленным их основоположниками.

В индуизме мы не обнаруживаем однозначного определения Писания. В нем различают священные тексты, «услышанные» священниками-браминами, когда их прошептал ветер (*sruti*), и тексты «запомнившиеся» (*smrti*), составленные предками и передаваемые от поколения к поколению. Первые максимально святы, входят в состав четырех *Вед* и *Упанишад*, а вторые и, пожалуй, наиболее популярные Писания индуизма включают в себя *Пураны* и *Бхагавад-Гиту*.

Тхеравада, самая ранняя школа в буддизме, опиралась на *Типитаку* (Трипитаку), палийский канон, тогда как в Махаяне этот древний канон был дополнен сотнями сутр или предполагаемых высказываний Будды. Сикхи обращаются к Ади Сахиб, книге гимнов. Зороастрийцы чтут Авесту и множество полуканонических пророческих книг и комментариев. Традиционная китайская культура признает священным собрание классических текстов числом от пяти до тринадцати. Даже в античной Греции было такого рода Писание — «Илиада» и «Одиссея» Гомера.

Конфессиональная литература складывается постепенно. Вначале записывается устно проповедуемое учение. Потом признается канон, который противопоставляется неканоническим произведениям (например, апокрифам). Затем канон дополняется высокоавторитетными и священными текстами и комментариями — Священным Преданием. Впоследствии складывается теология, формулируются символ веры, правовые нормы и катехизис, создаются богослужебные книги и сборники молитв, а также книги конфессонально-светского характера.

Священное Предание — та или иная религиозная традиция. В христианстве оно произрастает из проповедей апостолов и представляет собой совокупность вероучительных положений, выработанных устной и письменной внебиблейской традицией. Священное Предание дополняет и комментирует Писание. К Священному Преданию относят символы веры, сочинения

причисленных к святым отцов церкви, *Правила апостольские*, решения вселенских и некоторых поместных соборов, апокрифы. Православные и католики признают Предание авторитетным и отвечающим духу Писания. Протестанты отрицают его боговдохновенный характер, считают сугубо рукотворным. Мартин Лютер утверждал, что из одного только Священного Писания мы можем научиться, во что веровать и как мы должны жить. В православии и католицизме возрастает фактическая значимость Предания, которое заслоняет собой Писание; само Писание рассматривается как часть Предания. Предание возникло раньше Писания и постоянно дополняется, а Писание — это записанная и неизменяемая часть прежнего устного Предания. Так, русский архимандрит Афанасий Дроздов (XIX в.) заявлял, что со словом Божиим не спасешься, а с церковными книгами спасешься. В исламе Священное Предание — *Сунна* (биография Мухаммада), *Ахбар*, хадисы. В иудаизме — *Талмуд*. Есть оно и в других религиях.

Основные Предания описывают космический порядок и отношение к нему людей; их следует отличать от исторических описаний и богословских утверждений. Религиозные общины возникают под влиянием преданий. В свою очередь, общины добавляют к преданиям и традициям новые предания. Предания нередко служат источником философских и богословских рассуждений.

Кредо (от лат. *credo* — верую) — тщательная формулировка существа какой-либо веры, символ веры. Первоначально это понятие имело чисто христианский смысл, а в настоящее время нередко употребимо также в светском смысле. Среди христиан наиболее употребительны кредо апостолов, Никейский и Афанасьевский символы веры. Кредо используют в литургии (богослужении), его повторяют все присутствующие прихожане. В иудаизме символ веры («Шема») начинается фразой: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть». У мусульман символ веры именуется «аш-Шахада» («Нет никакого Божества, кроме Аллаха, а Мохаммад — Посланник Аллаха»). Есть свое кредо и у многих других конфессий.

Доктрина (лат. *doctrina* — учение) — авторитетное учение, признаваемое членами церкви как фундамент своей веры и исходящее из Священного Писания. Например, христиане говорят о доктрине грехопадения человека, доктрине первородного греха или о доктрине искупления Христом наших грехов через Его распятие на кресте. Хотя не все христиане одинаково понимают эти доктрины, расхождения между их индивидуальными пониманиями не столь уж велики. Иудейский термин *Тора* (наставление) сходен по смыслу с «доктриной», равно как и исламский термин *Калам* (слова), индуистский термин *Дарсана* (школа) или буддистское слово *Дхарма* (учение).

Догмат. Понятие догмата (от греч. *dogma* — кажусь (правильным), мнение, постановление) характеризует положение, принимаемое на веру за непреложную истину, неоспоримую и неизменную при любых обстоятельствах. Формулируемые догматы конкретизируют официальную доктрину церкви. Согласно православию, догматы суть учения, утвержденные на первых семи Вселенских соборах (325 — 787). К ранее принятым догматам католическая церковь присовокупила те учения, которые официально утверждались тем или иным папой или собором. В соответствии с постановлением Первого Ватиканского собора (1869 — 1870). эти новые догматы нужно принимать с той же силою веры, что и истины Откровения или церковной традиции.

В светском смысле *догматиком* именуют того, кто утверждает что-либо без достаточного основания и остается при своем мнении несмотря на веские контраргументы. В античной философии догматиками, согласно Сексту Эмпирику, называли тех, кто высказывал утвердительные суждения или учения в противоположность во всем сомневающимся скептикам. По Канту догматик — метафизик, игнорирующий данные опыта.

Иерархия. Церковь через иерархию контролирует поведение своих членов, вырабатывает, хранит и передает конфессиональные представления и обычаи. Церковная иерархия (от греч. *hieros* — священный и *arche* — власть, т. е. священновластие) — совокупность

церковных чинов снизу доверху, в порядке их подчиненности; общее название для всех трех степеней священства в христианской церкви: епископа, пресвитера и диакона. Согласно православию и католицизму, эти три степени церковной иерархии изначально установлены Иисусом Христом и апостолами, а потому имеют особую благодать Святого Духа, передаваемую в таинстве священства. Протестанты не признают особого таинства священства и в этом смысле отрицают церковную иерархию; назначение их пасторов через возложение рук (рукоположение) имеет характер простого обряда, но не таинства.

Высшее место в христианской церковной иерархии принадлежит Вселенскому собору. Православная вселенская церковь разделяется — в соответствии с этнографическим и политическим разделением населения — на поместные (автокефальные, самоуправляемые) церкви. Сегодня в мире насчитывается 15 автокефальных православных церквей (Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Русская и др.). Поместная церковь, состоящая из епархий, управляется патриархом и синодом (от греч. *synodos* — собрание). Епархию возглавляет епархиальный епископ, имеющий право посвящать священников и клириков. Все православные иерархи (епископы, архиепископы, митрополиты, экзархи, патриархи) имеют одну и ту же степень таинства священства — степень епископа. Высшая власть в области вероучения, церковного управления и церковного суда принадлежит Поместному собору, созываемому патриархом и синодом по мере надобности. Так, в Русской православной церкви (РПЦ) такой собор созывается раз в пять лет.

Видимый глава всей Римской католической церкви — папа, считающийся непогрешимым во всех отправлениях своей иерархической деятельности (*ex cathedra*); его власть выше Вселенского собора, созываемого лишь по усмотрению папы. Римский папа (своего рода патриарх Рима) стоит неизмеримо выше всего епископата и именуется наместником Иисуса Христа на Земле. Центр католицизма и резиденция его главы — Ватикан, город-государство в центре Рима.

Классическое христианство видит в церкви не обычный человеческий институт, а святое, вечное и нетленное мистическое тело Христово, посредника между Богом и человеком, хранителя и распорядителя даров благодати. В этом смысле церковь понимается как гармония небесного и земного, единство невидимой и видимой церкви. Глава невидимой церкви — Иисус Христос. Он руководит видимой церковью, т. е. общиной верующих, включающей в себя священников (клир) и рядовых верующих (мирян). Все обряды и таинства, совершаемые в видимой церкви, обретают силу благодаря мистическому действию невидимой церкви. Считается, что только церковь способна безошибочно комментировать религиозное вероучение и что только через нее возможно спасение человека. Протестантизм демистифицировал церковь. Он отказался признавать, что церковь есть посредник между Богом и человеком и что будто она хранит и распоряжается благодатью. Провозгласив догмат о всеобщем священстве, протестантизм отверг принципиальное деление верующих на мирян и клир.

Согласно М. Веберу, христианская церковь исторически возникла из харизматической группы Христа и его учеников, в которой тогда еще не было служебной иерархии и ритуала. После смерти учителя харизма постепенно рутинизируется, трансляция веры оборачивается традицией, община разрастается, становится массовой и утрачивает живой опыт благодати. Распределением харизмы через систему таинств начинают заниматься священнослужители. Потребность в догматизации, конфессионализации и организации рождает церковь как служебную иерархию духовенства.

Церковь и секта. Вебер отличает церковь от секты по критерию универсальности. Церковь претендует на всеобщность, не противопоставляет себя миру, приемлет его культуру, стремится сгладить противоречия между сакральными и профанными ценностями, не предъявляет к своим членам жестких требований непременно участвовать во всех богослужениях. Принадлежность к ней обязательна для человека, родившегося на ее канонической территории; отсюда и креще-

ние в детском возрасте. Церковь включает в свой состав потенциального верующего с момента его рождения и независимо от его воли. И тем не менее в церкви нет строго контролируемого членства — прихожане анонимны. Церковь есть тип бюрократической организации, священник назначается административным образом.

Церкви противостоит секта (лат. *secta* — образ мыслей, образ действий, учение, школа, направление). Секта есть сравнительно немногочисленная и замкнутая группа верующих, объединяющихся по собственной воле, на основе сознательно принимаемого решения и крещения взрослых. Секта обычно осуждает мирские порядки, поощряет аскетизм, самоограничение, моральную чистоту, подчеркивает равенство всех членов; стремится к духовному возрождению. Обычно секту возглавляет харизматический лидер. Для секты характерна претензия на исключительность своей роли (доктрины, миссии)

Э. Трёльч делил религиозные организации на три типа: церковь, секту и мистическое движение. Церковь является консервативным учреждением, стремится включить в себя все население, претендует на спасение верующих при помощи духовенства и причастия. Оппозиция церкви развивается в секты. Секта основана на прямых личных связях между ее членами и предпочитает неканонические методы спасения. Мистическое движение — выражение радикального религиозного индивидуализма; мистики ратуют за плюрализм кредо и догматов, за всеобщую веротерпимость и товарищество вер.

Деноминация. Р. Нибур обнаружил, что секта существует не дольше жизни первого поколения, превращаясь во втором поколении в особый тип религиозной организации. Эту промежуточную между церковью и сектой религиозную группу он назвал *деноминацией* (лат. *denominatio* — наименование). Деноминация не претендует на статус лидирующей или государственной церкви. В ней признается принцип равенства всех членов и выборности руководящего состава, но тем не менее в ней есть элита руководителей, как правило, постоянных. Деноминация не стремится изолироваться от мира, хотя придерживается идеи избранности

членов и принципа постоянного и контролируемого членства. Ей присуща четкая организация по горизонтали и вертикали. Деноминация способна превращаться в церковь, от нее также отделяются секты. В последовательности «секта → деноминация → церковь» Нибур усматривает этапы развития всякой религиозной организации.

Конфессионализм. Отношение верующих к своей церкви может быть разным — строгим и либеральным. Конфессионализм (исповедование) описывается как строгий образ мысли и поведения, неукоснительно отвечающий всем догматам, обрядам и уставам своей церкви. Ортодоксальности и консервативности конфессионализма противоположен либерализм, который иногда принимает формы модернизма или индифферентизма в области религии. Внецерковная и внеконфессиональная религиозность — одна из реалий религии. Сегодня она особенно широко распространена в мире.

Осознание феномена внеконфессиональной религиозности позволило Канту противопоставить веру и конфессиональную традицию. Различие истинной религиозной веры и конфессионализма может быть наглядно показано на примере Иисуса Христа, творящего добрые дела в святую субботу и осуждаемого за нарушение дня покоя фарисеями и книжниками, неукоснительно чтящими каждую букву Торы. Так что иногда подлинная связь с Богом входит в противоречие с конфессионализмом и церковным уставом.

§ 2. Церковь и государство

Церковь и государство в Западной Европе. О соотношении церкви и государства в восточном христианстве. Эпанагога. Русская православная церковь и государство. Типы связи церкви и государства

Представление о нетождественности и необходимости различения церкви и государства прежде всего

развито в христианстве. В нем отражена общественная потребность в ясном различении религиозной и политической сфер. Вместе с тем церковь и государство одинаково требуют от народа подчинения закону. В этом смысле Т. Гоббс называл религию «тенью государства» и считал ее социально полезной. Изначальное разделение в христианском мире двух сфер власти в конечном счете привело к возникновению западной демократии, которая гарантировала свободу человека. На Западе церковь лучше защищала свои права перед государством, чем в Византии и России.

Во многих цивилизациях дохристианского времени не прослеживается явного размежевания религиозных и политических порядков. В те времена люди поклонялись только богам своих стран, и религия была одним из подразделений того или иного государства. Например, законы древнего Израиля основывались на Священном Писании.

Раннехристианское учение о необходимости различать и одновременно сопрягать светское и духовное исходит из слов Иисуса Христа: «Цезарево отдавайте цезарю, а Божье — Богу» (Марк 12:17). Апостолы, жившие в условиях языческой империи в I в., проповедовали, что люди должны уважать и слушаться своих правителей до тех пор, пока это послушание не вступает в противоречие с высшим, божественным, законом. Когда христианство превратилось в имперскую религию, отцы церкви в еще большей степени отстаивали идею первичности в государстве духовного начала. Они требовали независимости церкви и ее права предавать публичной оценке действия правительства. В этом смысле христианство всегда сохраняет свой революционный характер: если какой-либо политический авторитет или какая-нибудь политическая система претендует на абсолютную власть, христианин обязан подвергнуть их критике.

Доктрина разделения властей имеет библейские корни и насчитывает более трех тысяч лет. В книге Исход (18: 21) говорится, что тесть Моисея посоветовал отобрать «людей способных, боящихся Бога, людей правдивых, ненавидящих корысть». Моисей по-

следовал этому совету, установил иерархическую структуру для решения споров и назначил постоянных судей. Затем отдельно от судей он назначил священнослужителей и от имени Бога провозгласил десять заповедей, а также утвердил множество правовых норм. Автором Книги Судей принято считать шофета (судью) Самуила. В законодательстве Ветхого Завета, датированном XV—XIII вв. до н. э., были демократические понятия справедливости и равного правосудия, что отличало его от кодекса Хаммурапи. Судебная функция была главной в жизни библейского народа. Правовые нормы Ветхого Завета можно рассматривать как первую в истории Декларацию прав человека. Библейская концепция разделения властей была остро актуализирована в Европе в XVIII столетии.

Церковь и государство в Западной Европе. С упадком Римской империи на Западе всю государственную власть унаследовали священнослужители, остававшиеся в то время единственно образованным сословием. Церковь превратилась в средоточие мирского и духовного управления. (На Востоке же, в Византии, церковь продолжала быть подчиненной императору.) В V в. на базе римского епископства возник религиозно-политический центр католической церкви — папство.

В 800 г. империя на Западе была восстановлена. До X в. Европой правили секулярные монархи, многие из которых манипулировали церковью. Затем ослабевший клерикализм принялись возрождать реформаторы-папы; среди них наиболее знаменит Григорий VII. Последующие века отмечены драматической борьбой императоров и королей с папством. В 756 г. франкский король Пипин Короткий подарил папе Стефану II Римскую область, Равеннский экзархат и Пентаполис. Так возникла Папская область. Это было церковное государство со столицей в Риме, представлявшее собой светские владения папы Римского. В XIII в. при папе Григории IX создается институт инквизиции, предназначенный для борьбы с ересями в католическом мире. В XII—XIII вв. власть пап значительно возросла.

Миланский епископ Св. Амвросий (340—397) отстаивал два основоположения: 1) религиозная истина

не является разменной монетой при политических конфликтах; 2) независимость клира является необходимым условием свободы церкви. Фома Аквинский (1225—1274), выдающийся философ и богослов, завершил построение католической теологии, примиряя мирское и духовное. Вслед за Аристотелем он утверждал, что человек по своей природе существо социальное, а государство должно содействовать общему благу. Государство (равно как и церковь) является обществом совершенным, а потому оно есть необходимое благо. Фома предпочитал монархическую форму правления, но вместе с тем признавал право народа выступать против монарха-тирана и тирании как принципа правления.

Разгар борьбы в Средние века между государством и церковью достиг кульминационного пункта к XIV в., в условиях подъема национализма и возрастания роли королевских и церковных юристов. Многочисленные теоретики накаляли атмосферу противостояния. В итоге папство утратило свое политическое влияние. С 1309 по 1377 г. резиденция пап находилась в Авиньоне под властью французской короны (период так называемого «авиньонского пленения пап»). Затем произошел Великий раскол, связанный с попыткой пап вернуться назад в Рим. Святой престол был возвращен в Рим в 1377 г.

После «авиньонского пленения» церковная дисциплина ослабла, престиж церкви падал во всех частях Европы. Еще более сократилось влияние церкви на общество в ходе Реформации, которая вызвала церковный раскол и образование самостоятельных протестантских церквей. В XVI—XVII вв. папство предпринимает меры против Реформации и распространения протестантизма, активизируя инквизицию и деятельность монашеских орденов. В 1534 г. испанец Игнатий Лойола основывает в Париже монашеский орден иезуитов (общество Иисуса). Этому ордену Рим доверил организацию мощной системы теологическо-апологетической обороны. Началась эпоха Контреформации. Руководствуясь принципом «цель оправдывает средства», иезуиты вели яростную борьбу с ересями. В XVI—XVII вв. разгораются религиозные войны во Франции, Испа-

нии, Германии, Чехии, Польше, приведшие к массовому истреблению протестантов и укреплению папства.

Однако цель восстановления единства западного христианства так и не была достигнута — протестантизм остался непобежденной ересью. Западное христианство, утратившее свою целостность, уже не было способно противиться сильному правителю, претендовавшему на божественное право возглавлять церковь и государство. Многие лютеранские церкви стали орудием в руках государства. А Генрих VIII вообще оборвал связи с Римом и сам возглавил церковь в Англии. Исключение составил лишь Жан Кальвин, создавший в 1541 г. В Женеве диктатуру реформатской консистории и подчинивший ей городской магистрат.

В XVII в. мало кто верил в то, что в едином государстве возможно разнообразие религиозных верований, не связанных со светской властью. Основой политического порядка считались общие религиозные стандарты. Когда начали распространяться понятия религиозного многообразия и толерантного отношения к инакомыслящим, то и они в целом не казались конфликтующими с понятием государственной церкви. Например, пуритан жестко принудили чтить церковные идеалы, принятые населением американских колоний.

В 1870 г. в связи с включением Рима в состав итальянского государства Папскую область ликвидировали. Папа, лишенный светской власти, объявил себя «узником Ватикана». В 1929 г. папа снова становится светским правителем — главой города-государства Ватикан.

В первой поправке к Конституции США содержится понятие секулярного государства. С одной стороны, это понятие отразило влияние французского Просвещения на интеллектуалов Новой Англии. С другой стороны, в нем учтено стремление сложившихся церквей сохранить свои особенности (в частности, один из принципов в символе веры баптистов — отделение церкви от государства). В XX в. 1-я и 14-я поправки к Конституции включили в себя требования к судам строго контролировать сферу образования.

О сотношении церкви и государства в восточном христианстве. К IV в. восточное богословие выработало особые принципы гармонии церкви и государства, когда христианство из религии гонимой стало религией государственной. Одним из первых их сформулировал епископ Евсевий Кесарийский (260—340) — историограф эпохи Константина Великого и отец церковной истории, оказавший сильное влияние на императора.

По концепции Евсевия, империя и имперская церковь должны находиться в самой тесной связи друг с другом. В центре христианской империи мыслится христианский император — его фигура возвышается над духовным главою церкви. Положив эту идею в основание своей политической теологии, Евсевий заключает: христианский император есть представитель Бога на земле, и сам Господь в образе абсолютной власти сияет в венценосном «епископе внешних». Император — «любимый Богом и трижды благословенный» слуга Всевышнего, очищающий «божественным лучом, как оружием», мир от орд безбожников. Христианский император, обладающий такими свойствами, становится идеалом справедливости и человеколюбия. О Константине Евсевий говорит: «Бог выбрал его для нас господином и поводырем, и никто не может хвалить себя, не воздавая в то же время хвалу ему». Власть православного императора зиждется непосредственно на милости Божьей и Его любви к людям; это представление своеобразно повторяет древнеримскую концепцию бога-правителя, а также образ непобедимого Солнца в языческих культах.

Император должен быть также главою самой церкви, подобно тому как языческий бог-правитель признавался первосвященником государственного культа. Он созывает синод епископов, «как если бы Бог рукоположил его в епископы», председательствует в синоде и придает имперскую юридическую силу решениям епископата. Император — защитник церкви, оберегает единство и истинность христианской веры, сражается за правое дело не только как воин, но и как проситель — подобно Моисею он святою молитвою взывает к Богу

помочь искоренить врагов веры. Таким образом, христианский император напоминает римского бога-правителя не только политически, но и в сакральном отношении. Вряд ли рядом с ним мыслимо независимое развитие церковного влияния на общество.

Православные богословы трактовали сосуществование функций христианского императора и главы христианской церкви как «симфонию», т. е. как гармонию. Церковь признавала, что император своим авторитетом способен защитить ее и сохранить единство веры. Собственные же полномочия она ограничивала сугубо духовной задачей соблюдения православной правды и порядка в церкви. С другой стороны, император, будучи сыном церкви, обязан был слушаться ее духовного лидера.

Эпанагога. Особое юридическое руководство для судей, *Эпанагога*, составленное в Византии после 879 г., определяло права государя и функции византийского патриарха, духовного главы церкви. Тем самым под отношения между церковью и государством подводились законные основания. Эволюция правовой независимости византийского патриарха в духе римского папизма оказалась с самого начала невозможной, тем более, что в VI и VII вв. церковь подтвердила юридическую силу уже сложившихся отношений.

И все же, согласно Эпанагоге, патриарх не был обязан целиком и полностью подчиняться императору. Ему скорее предписывалось «оберегать истину и, не страшась императора, предпринимать действия, направленные на защиту святых учений». Поэтому политическая история Византии характеризуется напряженностью отношений между имперской властью, часто подавлявшей духовную свободу церкви, и церковью, требовавшей для себя духовной свободы. Такой же напряженностью отличалась политическая история царской России.

Известная в России формула «Православие, самодержавие и народность» во многом навеяна учением Евсевия. Ее выдвинул в 1832 г. князь С.С. Уваров, вскоре министр просвещения (1833—1849), в своем отчете Николаю о состоянии обучения в Московской универ-

ситете и гимназиях. В этом отчете рекомендовалось переместить акценты в будущей государственной образовательной программе на православные ценности, самодержавие и русский национальный характер. Уваров полагал, что русский народ выделяется среди других народов именно этими своими важнейшими особенностями, а значит, их сохранение позволит избежать разрушительного влияния Запада.

Формула Уварова была положена в основу системы богословского, классического и профессионального образования в царской России. Поскольку философия считалась главным каналом поступления в Россию «вредных» западных идей, то ее на некоторое время вообще изъяли из учебных планов. За рамками школы строжайшей цензуре подвергались публикации, замеченные в критике самодержавия. Лозунг «Православие, самодержавие и народность» послужил импульсом (хотя это и не одобрялось царем) для роста русского национализма, в том числе в правительстве и государственных учреждениях. Символически выразив вначале официальную идеологию императорского правительства Николая I (1825—1855), упомянутый лозунг затем еще долгое время служил царизму.

Русская православная церковь (РПЦ) и государство. Русь приняла православие от греков. Князь Владимир хорошо понимал, что язычество не могло духовно укрепить его власть, и он выбрал восточное христианство. С крещением в 988 г. Руси начинаются процессы слияния восточнославянских племен в единый древнерусский народ и образования монолитного государства. Христианизация Руси длилась несколько веков. Православная церковь во многом способствовала прекращению княжеской междоусобицы, ей удалось найти общий язык с татаро-монгольскими завоевателями. В XIV в. развертывается — при особой поддержке московских князей — строительство монастырей, а резиденция митрополита перемещается в Москву. Укрепляется доверие между РПЦ и московскими князьями.

Вначале РПЦ подчинялась Константинопольскому патриарху. В 1448 г. она становится автокефальной, отныне престол митрополита занимают русские свя-

щенники. В первой половине XVI в. внутри церкви происходит конфликт между нестяжателями (адептами Нила Сорского) и иосифлянами (сторонниками Иосифа Волоцкого). Первые настаивали на том, что только имущественно бедная церковь сумеет сохранить свою независимость от государственной власти. Вторые же желали служить государству, опираясь на собственную экономическую мощь. Победившие иосифляне выдвинули идею русского самодержавия, развернув ее в формулы: «Москва — это Третий Рим и мировая империя», «Власть русского самодержца — от Бога». В 1547 г. иосифлянин митрополит Макарий венчал Ивана IV на царство.

Русь становилась все более сильным и централизованным государством, а это грозило церкви утратой независимости. Например, хорошо известен деспотизм Ивана Грозного по отношению к РПЦ.

В 1589 г. было учреждено патриаршество, в некоторой степени усилившее церковь, в особенности в период царствования Михаила Романова. Патриарх Никон, пытаясь добиться для РПЦ еще большей свободы, провел церковные реформы. Однако многие верующие их не приняли. Церковь раскололась на никониан и старообрядцев, что значительно ослабило ее влияние на власть и население. С тех пор РПЦ покорно служила царизму. Петр I решительно вмешался в хозяйственную деятельность церкви и помешал (после смерти патриарха Андриана) избранию нового патриарха. В 1721 г. пост патриарха был упразднен, а церковью стал управлять Святейший Правительствующий Синод во главе со светским обер-прокурором. РПЦ превратилась в часть государственного аппарата. В 1762 г. государство производит широкомасштабную конфискацию церковных и монастырских земель, закрывает более половины монастырей.

Чем более государство унижало церковь, тем меньшее духовное воздействие она могла оказывать на элиту общества. Росло вольнодумство, возникали тайные общества. Многие дворяне склонялись к мистицизму. Вместе с тем быстро развивалась светская культура. Николай I, ощутив опасность революционного бунтар-

ства и утери страной социального единства, решительно меняет отношение государства к ослабленной церкви. Он начинает укреплять РПЦ и бюрократическими методами распространять православие во всех сферах общественной жизни. После разгрома декабристов масонские ложи преследуются, возобновляется практика насильственного обращения в православие, запрещается выход из РПЦ. При Александре II организуются церковноприходские школы, совершенствуется семинарское образование.

Однако задача возвращения всеобщего уважения к церкви плохо решалась бюрократическими методами — в особенности в отношении разночинной интеллигенции. Богослов М.М. Тареев оценил стремление государства христианизировать общество как дурную попытку подменить религию «символом богослужебной обрядности». В стране вызревал идеологический кризис. После революции 1905 г. ряд христианских философов и священников предлагали реформировать РПЦ. Цель реформы усматривалась в том, чтобы церковь перестала исполнять бюрократическую функцию служанки самодержавия, а сосредоточилась бы прежде всего на своей духовной миссии. Однако ни царь, ни Синод не решились на назревшие перемены.

В 1917 г., после Февральской революции, ликвидируется Синод и восстанавливается патриаршество. Октябрьская революция лишает РПЦ возможности провести церковную реформу. 23 января 1918 г. советская власть издает декрет об отделении церкви от государства и школы — от церкви. Большевики постепенно конфискуют церковное имущество. В 1921 г., когда начался голод на Волге, в массовом порядке изымались церковные ценности, было расстреляно 15 тысяч священников. В период коллективизации было разрушено большинство храмов. В результате церковь оказалась почти уничтоженной, ее место заняла другая, атеистическая, церковь — Коммунистическая партия.

В годы Великой Отечественной войны потребовалась неатеистическая духовность, и отношение советской власти к РПЦ переменилось. В 1943 г. И.В. Ста-

лин восстанавливает патриаршество под надзором Совета по делам религии. Но при Н.С. Хрущеве снова закрывают монастыри и храмы. С крушением атеистического режима, в ходе «перестройки», государство вновь ощутило острую потребность в духовном объединении распадающейся державы. Церкви были возвращены тысячи храмов, повсеместно стали возводить новые. Этот процесс продолжается и ныне. Сегодняшние руководители России способствуют укреплению православия, а религиоведы спорят о том, что же у нас сейчас происходит — религиозный ренессанс или культовый шум?

До 1917 г. православные составляли около 65% населения Российской империи (свыше 100 млн чел.), РПЦ имела почти 78 тысяч храмов и часовен, более тысячи монастырей. Сегодня, по некоторым данным, практикующих православных в Российской Федерации около 40% населения.

Таким образом, церковь (в христианском и нехристианском смыслах) и государство — две противоположные стороны общественной жизни, находящиеся в неразрывном противоречивом единстве. Церковь олицетворяет и институционализирует духовное начало социума, а государство — материальное начало. Между ними иногда устанавливается гармония, но чаще всего они находятся в противоборстве. Верх попеременно берет то одна, то другая сторона. Постоянно нуждаясь друг в друге, они никогда не доходят до взаимоуничтожения и так или иначе идут на взаимные уступки. Пока существует государство, существует и церковь.

Типы связи церкви и государства. Связь между государством и церковью в каждом обществе весьма специфична. Она может иметь форму теократии, государственной церкви или светского государства.

Теократия (греч. *Theos* — бог, *cratos* — власть) — 1) господство Бога над всем человечеством; 2) форма государственного правления, когда властью распоряжается глава церкви или высшее духовенство. В теократии во втором смысле государственная власть и господствующая религия нераздельно слиты (жрече-

ская власть в Древнем Египте, арабские халифаты, власть папы Римского и пр.).

Государственная церковь подчинена и служит светской власти, материально и духовно поддерживается государством (православная церковь в Византии, царской России, англиканская церковь в Великобритании и пр.).

В светском государстве действует принцип свободы совести: гражданин имеет право исповедовать любую религию или атеизм; церковь автономна, отделена от государства, а государство не вмешивается в ее дела (США, современная Россия и пр.). В XX в. в ряде социалистических стран существовал «государственный атеизм» — гражданам прививалась атеистическая вера.

§ 3. Идеология и религия

Понятие идеологии. Учение идеологистов. Сходство и различие религии с идеологией

Религия приобрела идеологическую функцию, когда появились социальные классы и государство. Она служила средством стабилизации социальных порядков либо оправдывала борьбу с несправедливыми условиями жизни.

Понятие идеологии. Идеология — форма социального или политического учения, в которой практические элементы столь же важны, как и теоретические. Это система идей (правовых, политических, религиозных, философских и пр.), позволяющая не только объяснять мир и отношение людей к действительности, но и изменять мир. Идеологию также нередко определяют как: а) производство смыслов в социальной жизни; б) ложное сознание; в) формы мышления, обусловленные классовым интересом; г) социально потребную иллюзию. Карл Мангейм (1893–1947) в своей работе «Идеология и утопия» называет идеологией систему идей и убеждений господствующих групп, а также бес-

сознательные факторы, скрывающие реальное положение дел в обществе и выполняющие консервативную функцию. Утопия обычно отражает наивную мечту низшего класса о трансформации социальных условий. Согласно Мангейму, идеология нацелена на сохранение сложившихся порядков, а утопия — на их уничтожение. В каждом социуме могут противоречиво взаимодействовать тотальная идеология (ее разделяют почти все члены общества) и партитивные идеологии различных социальных групп (классов, партий, элиты).

В идеологии выделяют два уровня: а) стратегические моральные идеалы; б) оперативный уровень технических приемов и схем действия. Более точно определять ядро идеологии не просто как систему идей, а как систему идеалов, жизненно значимых для той или иной культуры. Знание в форме идеала является образцовым методологическим знанием, способным превращаться в материальную силу. Идеология обладает относительной самостоятельностью, активно влияет на социум, способствует общественному прогрессу или регрессу, бывает революционной, реформистской или консервативной. Примеры специфических идеологий: социализм, коммунизм, анархизм, фашизм, национализм, либерализм, консерватизм.

Учение идеологистов. Слово *ideologie* было введено в оборот в 1796 г., во времена Французской революции, философом Дестю де Траси для обозначения опытной «науки об идеях». В своем пятитомном сочинении «Элементы идеологии» (1801 — 1815) Траси исходил, во-первых, из сенсуалистического тезиса Локка и Кондильяка о том, что все человеческое знание есть знание идей, во-вторых, из проекта Ф. Бэкона о превращении науки в инструмент для улучшения жизни людей, в-третьих, из намерения избавить публику от религиозных и метафизических предрассудков. Согласно Траси, идеология отличается от философии и иных чисто объяснительных теорий тем, что в ней интеллект непременно сплавлен с действием и сама она нацелена на практические нужды народа. Траси и его сторонники хотели сочетать свободу личности с программой государственного планирования. Они придумали сис-

тему национального образования, призванную превратить Францию в рациональное и научное общество.

Во время Директории (1795—1799) учение идеологистов стало официальной доктриной Французской республики. Вначале Траси вложил в понятие идеологии нейтральный, сухой, технический смысл, но позже наполнил его морально-оценочным содержанием, эмоциональными моментами. На первых порах Наполеон поддержал Траси, но в декабре 1812 г. император приписал идеологистам вину за военные поражения Франции и презрительно отозвался об их неистовой критике утопий, существующих авторитетов и народных иллюзий. С тех пор во всех европейских странах идеологию стали оценивать двойственно — хвалебно и предосудительно.

Некоторые историки философии назвали XIX столетие веком идеологии, но не потому что слово *идеология* тогда получило широкое распространение, а из-за того, что в общественном мировоззрении стал преобладать идеологический элемент; у интеллектуалов традиционная религиозная вера стала вытесняться светской религиозностью (подобной позитивизму Конта, марксизму или некоторым видам национализма). Вместе с тем вряд ли в предшествующие XIX в и в последующие эпохи идеология не играла существенной роли. Скорее всего, идеология — важнейший атрибут любого общества; в разных условиях времени и пространства она проявляется во множестве специфических форм. Поэтому так называемая *доктрина деидеологизации* (Д. Белл и др.) есть всего лишь особая форма идеологии, но не программа отмены всякой идеологии; не случайно она была вскоре заменена на *доктрину редеидеологизации*.

Постоянно идет спор о предмете идеологии. В широком смысле слова ее понимают как любой вид ориентации теории на практику, на политику. В узком смысле *идеологию* трактуют в соответствии с концепцией Траси: 1) она более или менее полно объясняет внешний мир и человеческий опыт; 2) представляет собой общую программу организации социальной и политической жизни; 3) включает в себя методы борь-

бы за реализацию этой программы; 4) стремится не только убеждать, но также вербовать сторонников и связывать их обязательствами; 5) адресована широкой публике, но вместе с тем отдает лидирующую роль интеллектуалам. Нередко идеологами именуют тех, кто фактам предпочитает идеи, а также тех, чьи идеи метафизичны, чересчур абстрактны, далеки от реальности. Воздействуя на религию, философию, искусство и т. д. И, задавая им определенную ценностную ориентацию, идеология способствует усилению противоборства между конфессиями, философскими направлениями, течениями в искусстве.

Марксисты отрицательно оценивают всякую непролетарскую идеологию, понимая ее как такое «ложное сознание», которое отражает мир сквозь призму интереса господствующего класса, но стремится выдать себя за выражение интереса всего общества. Такая идеология, по их мнению, иллюзорна, мифична и иррациональна; ее главный принцип — не объективность, а партийность. Идеологии создаются отдельными интеллектуалами (идеологами), способными обобщить стихийную классовую психологию. Коммунистическую идеологию марксисты оценивают положительно; по их мнению, она истинна, отвечает всеобщему интересу и носит не мифологический, а научный характер.

В семиотике идеологическое и идеологемы понимаются совершенно иначе — их уравнивают со *знаковым*, когда знак как-то оценивается и привязывается к речевой практике (М.М. Бахтин, Р. Барт).

Сходство и различие религии с идеологией. Религия во многом аналогична идеологии, если идеологию понимать в духе концепции Траси и тем более в смысле семиотики Бахтина. Обе они, идеология и религия, тоталитарны в отношении вопросов истины и поведения. Вместе с тем в религиозной картине реальности изображается трансцендентный мир, и космоцентрические религии редко, в отличие от идеологий, сосредоточиваются на земном мире. Согласно А. Гоулднеру традиционные религии не очень-то высоко ценят повседневную жизнь и, повествуя о божественной реальности, опираются на веру, традиции и авторитет гово-

рящего; напротив, идеология, апеллируя к очевидным фактам и логике, проектирует устройство социального мира. Социоцентрические культы (вождя, класса, государства, избранного народа) гораздо в большей степени наполнены идеологическим содержанием, нежели космоцентрические культы.

Религия может формировать представления о справедливом обществе, но обычно не способна самостоятельно проектировать практическую политическую программу. В религии первостепенны вера и богослужение. Она обращена к душе индивида с целью ее спасения, тогда как идеология аппелирует к большим социальным группам. У истоков богооткровенных религий стоят пророки, а идеология прежде всего опирается на рациональные доказательства. Обе требуют от человека незаурядных поступков, но вряд ли это требование посильно для всех верующих. Откровенно идеологические элементы присущи лишь некоторым религиозным движениям Нового времени и современности.

Возможно, первый «явно идеологический» христианин появился во Флоренции. Пуританская утопия Савонаролы имела признаки воинственной идеологии. Его модель христианской коммуны предписывала верующим немедленно и под тотальным контролем государства претворять в жизнь религиозные идеалы, бороться с папской коррупцией, гуманизмом Возрождения и светскими амбициями. Попытка Савонаролы придать христианству идеологический характер воодушевила кальвинистскую Женеву и пуританские общины Нового Света. Идеологической воинственностью и нетерпимостью отмечены Реформация и Контрреформация. Идеологическая функция Русской православной церкви ярко проявлялась в периоды правления Ивана Грозного, Петра I, во время восстаний С. Разина, Е. Пугачева, в 1905—1907 и 1917—1922 гг., а также в процессе перестройки российского общества. Современный исламский фундаментализм, направленный против образа жизни западного мира, — еще один пример проявления идеологической функции религии.

Религия и идеология могут тесно переплетаться между собой; нередко идеология подменяет собой рели-

гию и даже отрицает — в форме «научного» атеизма — традиционные религии.

§ 4. Р. Нибур о христианском пацифизме

Укорененность греха. Евангелие — не только весть о любви. Ересь гуманизма. Оправдание пацифизма. Дилемма пацифизма

Рейнхольд Нибур (1893—1971), влиятельный американский богослов, сторонник «диалектической теологии», автор более 20 книг и многих сотен статей. Наиболее известны его книги «Моральный человек и аморальное общество» (1932) и «Природа и судьба человека» (1941,1943). В 1915—1928 гг. служил пастором в Детройте, с 1928 г. — профессор теологии в федеральной теологической семинарии в Нью-Йорке. В 1920-е гг. признавал себя пацифистом и до 1934 г. занимал пост национального председателя Общества Примирения. Нибур никогда не считал себя фанатичным пацифистом, но его пассионарное миролюбие было вполне искренним. Пацифизм Нибур — следствие отвращения этого мыслителя к Первой мировой войне. В его пацифизме реализовалась также мысль о том, что сущность Евангелия в жертвенной любви, а идеал такой любви — Иисус Христос, непротивляющийся насилию (см: *Niebuhr R.* The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. N.Y., 1941—1943; *Niebuhr R.* Pacifism // Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life. Ed. by L. Rasmussen. L.: The Bath Press, 1989. P. 237—253).

Укорененность греха. Источник социальных кризисов, захватнических войн и агрессивной интолерантности Нибур усматривает в первородной греховности человека. Человек способен к творчеству и свободен выбирать между добром и злом, поэтому он существо не только созидающее, но и разрушающее. Грех человека укоренен в его неизбывном стремлении стать независимым от абсолюта и от других людей. История человечества развертывается как растущий конфликт

между сверхразумной волей Бога и иррациональной свободой воль всех людей. Забывая о своем ничтожестве перед Богом, человек мечтает подчинить себе историю. Но только религия дает индивиду возможность осознать природу его греховности и пробудить в нем чувство личной вины перед Богом. По убеждению Нибура, всякий человек, если он постепенно совершенствует свой дух, способен научиться терпимости к любым проявлениям жизни.

Однако так мыслят далеко не все христиане. Всякий раз, когда обостряется историческая ситуация, возобновляются споры о том, в самом ли деле Церкви присущ пацифистский характер или она лишь обязана сформировать его в неопределенном будущем. Противники пацифизма доказывают, что пацифизм — это ересь. Пацифисты же утверждают, что боязнь Церкви публично объявить о своей приверженности к пацифизму есть отступление от веры.

Евангелие — не только весть о любви. В этой дискуссии Нибур занял позицию диалектика, четко обрисованную им в очерке «Почему христианская церковь не пацифист» (1940). По его мнению, нежелание Церкви открыто следовать пацифизму — вовсе не ренегатство. Скорее, двойственное отношение Церкви к миротворчеству связано с тем, что она не упрощает сути Евангелия, не отождествляет Благую Весть с «законом любви». Христианство не есть всего лишь новый закон, т. е. закон любви. Оно измеряет подлинное человеческое существование не только предельными нормами совершенного поведения, диктуемыми законом любви, но также фактом греха. Христос — истинная норма («второй Адам») для каждого человека, но вместе с тем каждый из нас в некотором смысле распинает Иисуса Христа.

Добрая новость Евангелия вовсе не в требовании любить друг друга, а в том, что мощь божественной милости умеет преодолевать коренное противоречие в наших душах, с которым мы самостоятельно не управимся. Нибур формулирует это противоречие так. Все мы знаем, что обязаны любить ближних как самих себя. Однако фактически каждый любит себя больше, чем

ближнего. С одной стороны, в милосердии Бога, явленном через Иисуса Христа, христиане видят действующую «силу добродетели и справедливости», которая избавляет наши сердца от противоречия между альтруизмом и эгоизмом. В этом смысле Христос определяет актуальные возможности человеческого существования. С другой стороны, божественное милосердие понимается христианами как прощение Богом человека. Бог прощает человека, несмотря на то, что человек никогда в полной мере не следует и не последует примеру Христа. В этом смысле Христос есть «невозможная возможность».

Согласно Нибуру, из доктрины прощения и оправдания Богом человека должно вытекать признание всей серьезности греха как перманентного фактора человеческой истории. Однако современная светская цивилизация, а также морализирующие христиане слабо учитывают этот важный вывод. Секуляризированные христиане не могут в полной мере принять его потому, что уверовали в возможность какого-то простого способа преодоления греховности всех людей. Они полагают, что если неуклонно следовать закону Христа, пусть это нелегко, то можно искоренить грех. А это утопия. Ради утверждения евангельского принципа любви христиане на протяжении многих веков бесжалостно истребили миллионы иноверцев.

Нибур утверждает, что пацифизм тем не менее не стоит считать обычной ересью. Современный христианский пацифизм (в одном из своих аспектов) есть не более чем упрощенная версия христианского перфекционизма. Он выражает гениальный импульс христианского сердца — импульс всерьез принять закон Христа и воспротивиться тем политическим стратегиям, которые руководствуются исключительно идеей греховности человека. Сторонники таких стратегий оправдывают тиранию, анархию, войны и дедуцируют из идеи греха предельные нормы социальной жизни.

Средневековые аскеты и ранние протестанты (например, община Менно Симонса) не рассматривали свое кредо достигнуть стандарта совершенной любви как политическую альтернативу. Наоборот, они пыта-

лись отстраниться от политики. Их перфекционизм не был сопряжен с иллюзией изобретения какого-то метода исключения элемента конфликта из политических стратегий; тайна зла мыслилась неразрешимой. Ставилась цель стремиться к наиболее совершенной и бескорыстной личной жизни как символу Царства Божьего. Чтобы построить подобную жизнь, надо непременно отречься от участия в решении любых политических вопросов, тем самым снимая с себя всякую ответственность за социальную справедливость. Данный вид пацифизма, полагает Нибур, есть не столько ересь, сколько ценное христианское наследие.

Ересь гуманизма. А вот большинство современных форм христианского пацифизма американскому теологу представляется именно ересью. Инспирированные, вероятно, Евангелием, они пропитались верой мыслителей эпохи Возрождения в истинную добродетельность человека «вообще», отказались от доктрины первородного греха и от многих иных принципиальных положений Евангелия, объявили, будто гарантом совершенной любви станет господство человечества над миром.

Гуманисты мнят, что на глубинном уровне своего бытия человек существенно добр. Поэтому если отвлечься от всего случайного и временного в конкретных индивидах и достигнуть абстракции рационально-универсального человека или если культивировать на глубинных уровнях нашего сознания некий мистико-универсальный элемент, то мы поймем, как покончить с человеческим эгоизмом и с вытекающим из эгоизма конфликтом жизни с жизнью. Подобные рационалистические или мистические воззрения на человека не отвечают ни Евангелию, ни совокупным сведениям о реальном человеческом опыте.

Пацифисты-гуманисты слишком плохо знают человеческую натуру, чтобы судить о противоречиях между законом любви и греховностью человека, о сложности проблемы справедливости. Они не видят, говорит Нибур, что грех повсеместен. Даже самые любовные и доброжелательные отношения между людьми несвободны от него. Если грех не менее универсален,

чем любовь и добро, то допустимо ли отвлекаться от него в понятии сущности родового человека? Предельная абстракция должна быть диалектичной: «универсальный человек противоречив; в нем действуют законы любви и греха». Из-за того, что люди всегда грешат, справедливость достижима только, с одной стороны, определенной долей принуждения, а с другой стороны, сопротивлением принуждению и тирании. Приходится постоянно направлять политическую жизнь людей между Сциллой анархии и Харибдой тирании.

Грех понимается в Библии в двух смыслах. Религиозный смысл греха — восстание человека против Бога, попытка человека занять место Бога. Моральный и социальный смысл греха — несправедливость. То индивидуальное «Я», которому свойственны гордыня и воля к власти, выдвигает себя в центр бытия, старается подчинить себе жизнь другого, обрести безопасность за счет угнетенных сородичей и тем самым несправедливо относится к другой жизни. Корень империализма в империализме индивида.

Нибур доказывает, что в Новом Завете вовсе не предусмотрен триумф добра над злом на определенном этапе истории человечества. В нем говорится, что история из-за пропитывающего ее греха до конца будет подвержена неразрешимым противоречиям. Поэтому нет простого и оптимистического решения проблемы истории. Тщетны попытки перекроить историю, занимаясь радикальным переустройством общества. В конце времен все противоречия будут сняты в Царстве Божьем; но это Царство вне рамок истории человечества. Божье благоволение к человеку и Царство Божие для истории — это божественные реальности, но отнюдь не человеческие возможности. Идея гуманизма, культивируемая начиная с эпохи Ренессанса, несостоятельна и дезориентирует публику.

В свете сказанного проблема пацифизма, по мнению Нибура, оказывается куда более сложной, нежели представляется тем, кто уверовал только в закон любви. Как люди могут достичь мира, если никогда не смогут разрешить коренное противоречие между за-

конами любви и греха? Как люди способны добиться толерантной гармонии жизни с жизнью, в то время как человеческая гордыня и себялюбие постоянно мешают реализации закона любви? Разве социальные невзгоды во многом не проистекают из испорченности человеческой души?

Оправдание пацифизма. С точки зрения Нибура, в одном отношении пацифисты все-таки правы. Действительно, закон любви есть закон жизни. Хотя этот закон никогда не одержит абсолютную победу, он важен как принцип критицизма там, где элементы подавления и конфликта разрушают высший тип содружества. В то же время закон любви противостоит критике, нацеленной на нарушение уже установившейся справедливости. Он напоминает нам, что несправедливость и тирания, которыми мы столь возмущены, суть в некоторой степени последствия нашей собственной несправедливости и что политические противостояния — это конфликты не между безгрешными и грешниками, а между разного рода грешниками. Нет совершенных методов предотвращения ни тирании, ни анархии. Когда люди страдают от анархии, они наивно думают, будто меньшим злом для них была бы тирания. И наоборот. Вероятно, демократический режим в большей мере гармонизирует отношения между людьми, нежели анархия и тирания, поэтому сегодня ее и следует отстаивать. Способность человека к справедливости делает демократию возможной, а склонность человека к несправедливости делает демократию необходимой.

Нибур реалистически оценивает демократию. Демократический режим есть наименьшее из зол, но вовсе не абсолютное проявление закона любви. В нем, как и в любом историческом идеале и социальном институте, существуют эфемерные и устойчивые элементы, свои внутренние противоречия. Этот режим не решает всех человеческих проблем, поэтому при определенных обстоятельствах граждане могут предпочесть ему анархию или тиранию. Не стоит вслед за некоторыми нынешними либеральными утопистами создавать очередную ложную религию, принимая демократию за

священный образец общественного устройства и реализацию мечты о финальном идеале справедливости.

Проявляющиеся в том или ином демократическом государстве пороки достойны определенной критики словом и делом. Весь вопрос в том, какой именно должна быть эта критика — разрушает ли она демократические ценности или помогает их укреплять. В целом же, по убеждению Нибура, ценности демократии важно защищать и отстаивать адекватными средствами, в том числе военной силой. Какова же на этот счет позиция тех христианских пацифистов, которые признают только закон любви?

Дилемма пацифизма. Упрощенный морализм христианских пацифистов бессмыслен, считает Нибур, ибо не делает различий между относительными ценностями в истории. Рассуждение этих пацифистов таково. Мы обязаны полностью отказаться от христианской веры, если убеждены, что в политике можно участвовать лишь тогда, когда на нас нет вины. Это значит, что нам следует либо доказать нашу невинность, дабы действовать, либо отказаться от действий из-за невозможности стать невинными. Самоправедность или бездействие — вот альтернативы секулярного морализма.

На самом деле, возражает Нибур, тут нет никакой дилеммы. Ведь подлинное христианство учит, что на тотальной истории и на всех людях лежит груз вины. Лишь Бог простит и снимет вину, своими силами же мы от нее избавиться не в состоянии. Бог освобождает христианина от вины, дабы тот стал участником исторических событий, защитил известные ему высшие ценности и цитадели цивилизации. И божьей милостью христианину дано помнить о двусмысленности даже его самых лучших поступков. Когда провиденция Бога не направляет человеческие дела на извлечение добра из зла, тогда таящееся в добрых начинаниях зло легко расстроит их. «Вся история есть компромисс».

Сколь бы современный пацифизм ни был нагружен светскими и морализаторскими иллюзиями, Нибур все же в целом положительно отзывается о нем. Трагичны конфликты между человеком и человеком, народом и народом. Когда находятся люди, которые по

убеждению отказываются участвовать в кровопролитии, церковь обязана сказать пастве: «Мы их уважаем и вполне понимаем». В конце концов все люди — братья, а любовь — закон жизни. Позволяя вовлекать себя в войны, мы нуждаемся в абсолютистах-противниках. В противном случае мы сами начнем принимать мировые бойни за норму и станем бесчувственными к ужасам войны. Вместе с тем, резюмирует Нибур, современный христианский пацифизм мог быть более эффективным, кабы бы не тщился выказывать себя единственно правоверным, а его сторонники прекратили бы безосновательно обвинять Церковь в грехе ренегатства и поддержке милитаризма.

Глава 2

САКРАЛЬНОЕ

§ 1. Сакральное и нуминозное

Понятие сакрального. Р. Отто о священном. Нуминозное. Развитие понятия сакрального

Понятие сакрального. Сакральное (от лат. *sacrum* — священное) — все то, что относится к культу, поклонению особо ценным идеалам. Сакраментальное — освященное, святое, заветное. Сакральное противостоит светскому, профанному, мирскому. То, что признано святыней, подлежит безусловному и трепетному почитанию и охраняется с особой тщательностью всеми возможными средствами. Священное — тождество веры, надежды и любви, его «органом» служит человеческое сердце. Сохранение священного отношения к предмету культа в первую очередь обеспечивается совестью верующего, который ценит святыню больше собственной жизни. Поэтому при угрозе осквернения святыни истинный верующий встает на ее защиту без особых раздумий и внешнего принуждения; подчас он может ради этого жертвовать своей жизнью. Сакральное в теологии означает подчиненное Богу.

Понятие сакрального можно сопрягать не только с понятием Бога, но и с понятием природы. Природа обретает для нас огромную ценность, если мы верим, что в ней заключено священное. Православие особо указывает на благость творения и присутствие в нем Бога: благодать Божья проявлена во всей природе, а не только в хлебе, вине и воде при евхаристии. Искуплению и спасению подлежат как человеческие души, так и все творение. «Религиозное чувство возвышенного, — говорил У. Джеймс, — это то особое содрогание, какое

мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного» (*Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 32). Сакральное проявляется через благочестивое поведение людей. *Благочестие* — обусловленность настроения и поступков человека представлением о присутствии или действии всемогущей силы.

Развитие понятия сакрального. Вслед за Отто, Ф. Шлейермахер (1768—1834) обращает понятие священного в предмет феноменологии религии и раскрывает его, во-первых, как абсолютную объективную реальность, во-вторых, как безусловную святость, проявляющуюся во множестве форм, в-третьих, как прирожденное человеческой душе чувство священного. В книгах М. Шелера (1874—1928) «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916) и «О вечном в человеке» (1921) эта концепция получает дальнейшее развитие в духе феноменологии Э. Гуссерля. По Шелеру, божественное по своей природе есть абсолютно сущее и священное; оно в той или иной степени проявляется на всех уровнях природы, человеческой души и общества. Позитивное откровение священного вербально выражается «священным человеком» (*Heiliger*) — различными типами *homines religiosi* (колдуном, магом, провидцем, мудрецом, пророком, законодателем и судьей, царем и героем, священником, спасителем, искупителем, посредником, мессией и, наконец, Богочеловеком). Таким образом, сакральное мироотношение человека можно классифицировать по уровням и степеням.

Р. Отто о священном. Рудольф Отто (1869—1937), один из основателей феноменологии религии, оригинально описал понятие священного в своей книге «Das Heilige» (1917). Священное, по его мнению, есть составная категория и не исчерпывается рациональным и моральным моментами. Отто пишет: «Как таковое священное содержит в себе совершенно своеобразный момент, ускользающий от рационального, а потому оно, как arreton, ineffabile, само по себе недоступно для *понятийного* постижения» (*Otto R.* Das Helige. Über das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verchältnis

zum Rationalen. Gotha, 1927. S 5). Сакральное — Совершенно Иное (*Gans Andere*). Оно духовно, совершенно, самодостаточно, вечно, трансцендентно и сверхчувственно. Оно едино, целостно, неделимо, дано нам априорно. Его бытие выше всякого существования. Оно надличностно и табуируется как высшая ценность. Поскольку священное полностью иррационально, невыразимо в понятиях и определениях, то остается либо молчать о нем, либо обозначать его такими особыми идеограммами, которые лишь приблизительно информируют нас о соответствующих переживаниях верующего.

Однако в процессе эволюции религии, утверждает Отто, «священное» все же частично рационализируется. «То, что в религии иррациональный момент всегда остается живым и бодрствующим, предохраняет ее от превращения в рационализм. То, что она в полноте хранит рациональный момент, предохраняет религию от падения в фанатизм и мистицизм, помогает ей стать религией культуры и человечности. Наличие обоих этих моментов в здоровой и совершенной гармонии задает масштаб, позволяющий говорить о превосходстве одной религии над другой. <...> В соответствии с этим мы говорим о превосходстве христианства над его земными сестрами-религиями. На глубоком иррациональном фундаменте возносятся строения его чистых и ясных понятий, чувств и переживаний» (Ibid. S. 182)

Священное не сводится также к моральному моменту. «У нас вошло в привычку говорить о священном в переносном, а не в изначальном смысле. Мы понимаем его как абсолютный нравственный предикат, как нечто совершенно благое <...> Но такое употребление слова *священное*, — доказывает Отто, — нельзя считать строгим. Хотя моральный момент входит в священное, оно включает в себя некий избыток, который и является его отличительной чертой. Более того, слово *священное* и соответствующие ему слова в семитских, латинском, греческом и других древних языках означают прежде всего и главным образом *именно* этот избыток. Они либо вообще не касаются морального момента, либо затрагивают его не изначально и уж никак не сводятся к нему исключительно» (ibid).

Нуминозное. Если вычесть из священного рациональный и моральный моменты, то останется тот «избыток», который Отто именует термином «нуминозное» (от лат. *numen* — божество, божественное начало). Религия развивается по своим собственным законам благодаря нуминозному, составляющему ее сущность. Из идеи греховности человека, а также из представления о безусловной трансцендентности и непостижимости божества Р. Отто выводит образ грозного, гневного, ужасного и сверхмощного нуминозного объекта. Этот объект есть тайна, повергающая в трепет (*mysterium tremendum*). Перед величием Бога человек ощущает себя «прахом и пеплом». По словам А.П. Забияко, такое понимание Бога есть теология «страшного Бога» (См.: *Забияко А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. С. 163). Вместе с тем сакральное манит и притягивает к себе человека, обещает ему счастье. Поэтому чувство священного амбивалентно.

Нуминозное чувство есть переживание божественной тайны. Чувство нуминозного уникально, всецело автономно, не выводимо ни из какого другого чувства, не способно «развиваться» из другого. «Это — качественно своеобразное, оригинальное, изначальное чувство, причем не во временном, а в принципиальном смысле (ibid. S. 61—62). М.А. Пылаев комментирует данный тезис так: во-первых, ощущение нуминозного это исключительное религиозное чувство, во-вторых, *нуминозное* обозначает некоторую изначальную данность (первую реальность), которая позднее приобретает рассудочно-дискурсивную определенность в названиях священных существ различных религий (См.: *Пылаев М.А.* Феноменология религии Рудольфа Отто. М., 2000. С. 19).

На первичном нуминозном чувстве (*Realtgtsgefhle*) основано «чувство тварности». Отто выделяет в «нуминозном» четыре грани: а) чувство тварности (*Kreaturgefhl*); б) тайну, повергающую в трепет (*Mysterium tremendum*); в) восхищение (*Fancinans*); г) безусловную ценность (*Sanctum als numinoser Wert*). Аспект трепетной тайны включает в себя: а) тре-

пет (*Tremendum*); б) величие (*Majestas*); в) энергийность (*Energicum*) и г) тайну (*Mysterium*). Сакральное не поддается человеческому управлению (хотя и учитывается системой власти) и допускает по отношению к себе только поклонение.

М. Элиаде своеобразно углубил подход Отто, Шлейермахера и Вебера, придав особое внимание диалектическому противоречию между сакральным и профанным. Сакральное противопостоит профанному и вместе с тем способно быть источником многообразия земной жизни, проявляться и действовать в мире (иерофания). Священное творит мир в мифологическом времени, а профанное пребывает в историческом времени. По мнению Элиаде, профанное становится — через иерофанию — сакральным, а сакральное иногда десакрализуется и превращается в профанное (См.: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994). Например, протестантизм десакрализовал Священное Предание, церковную иерархию, таинство, мощи, святых.

§ 2. Религия как сакрализация базовых ценностей

Концепция Э. Дюркгейма. Харизма. Система сакрализации. Сущность религии индивидуальна или социальна? Сакрализация — специфическая функция религии

Концепция Э. Дюркгейма. Помимо теологического понимания сакрального как производного от Бога существует расширительное его философское истолкование. Например, французский социолог-позитивист Э. Дюркгейм (1858—1917), защищая идею религии без Бога, применил это понятие для обозначения естественно-исторической основы подлинно человеческого бытия, его социальной сущности и противопоставил его понятию индивидуалистического (эгоистического) существования. В отличие от *das Heilige*, которому Отто придал метафизический смысл трансцендентного бытия, *Le Sacre* Дюркгейма, является знаком социального поведения — сакральное создается обществом.

В книге «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) Дюркгейм своеобразно раскрывает специфику социальной функции религии. Он доказывает, что религиозные представления выражают коллективные реальности, а потому авторитетны для индивидов. Согласно гипотезе Дюркгейма, категории всецелости, общества и божественности суть различные аспекты одного и того же понятия «божественное социальное», а религия — идеологический механизм, обеспечивающий солидаризацию людей и целостность общества. Существо религии в сакрализации базовых социальных связей. Когда основные социальные ценности освящены религией, общество имеет возможность стабильно развиваться. Многие современные религиоведы согласны с Дюркгеймом в том, что процедура сакрализации есть отличительный признак всякой религии (пантеистической, теистической и атеистической). Религия начинается там и тогда, где и когда возникает система сакрализации особо ценных идеалов. Тема сакрального в общественной жизни любопытно рассматривалась также Г. Зиммелем, П. Бергером, Т. Лукманом, А. Шюцем, Ж. Бодрийаром, М. Бланшо.

Однако тождественны ли понятия религиозного и священного? На этот вопрос даны два ответа. Как уже сказано, Э. Дюркгейм искал в сакральном специфическую сущность религии. Критически анализируя его идею, А.Б. Гофман утверждает, что понятие религиозного значительно *уже* по объему, чем понятие сакрального (см.: *Гофман А.Б.* Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4. С. 182—183). А.В. Медведев присоединяется к точке зрения Гофмана. Рассматривая сакральное как атрибут всякой культуры, он пишет: «Культура, выражающая сущность социального, а не природного бытия, оказывается священной, а священность — имманентное свойство культуры, ее изначальное качество» (*Медведев А.В.* Сакральное как причастность к абсолютному. Екатеринбург, 1999. С. 40). С.М. Шалютин тоже считает, что

«как теистическая, так и атеистическая вера могут сакрализовать системы гуманистических ценностей, что обусловливает возможность диалога между представителями светской и религиозной аксиологической мысли» (*Шалютин С.М.* Проблема сакрализации ценностно-нормативных систем // Религия, человек, общество. Ч. 1. Курган, 1998. С. 127).

Символом сакрализации выступает освящение, т. е.такая церемония, в результате которой обыденная мирская процедура обретает трансцендентный смысл. Посвящение — возведение лица посредством установленного таинства или церковного обряда в ту или иную степень духовного служения. Священник — лицо, состоящее при храме и совершающее все таинства, кроме священства.

Духовенство наделено особой благодатью — священством. Это таинство совершается с произнесением особых заклинаний и возложением рук епископа на посвящаемого. Тем самым последнему передается особая харизма, превращающая его в дьякона, священника или епископа. Таинство священства сложилось в процессе разделения христианских общин на клир и мирян; появившееся сословие духовенства было наделено функцией посредничества между рядовыми верующими и Богом.

Харизма. Понятие харизмы связывают с понятием святого человека. Харизма — наделенность какого-либо лица, действия, института или символа свойствами исключительности, непогрешимости или святости в глазах некоторого круга приверженцев или последователей. Харизматическим лидером может быть лицо (пророк, проповедник или политический деятель), обладающее среди людей высочайшим авторитетом, мудростью, святостью и способное очаровывать всех и совершать героические поступки. Термин *харизма* был впервые употреблен в социологических концепциях Э. Трёльча и М. Вебера. Социоцентрические религии заимствовали представление о харизме. Сегодня харизматиком могут назвать особо выдающегося писателя, художника, философа, политика и т. д.

Святотатство — имущественное посягательство, направленное на священные и освященные предметы

и принадлежности храма, а также оскорбление религиозного чувства верующих; в более широком смысле оно означает покушение на святыню.

Церковь и государство вырабатывают сложную и тонкую систему защиты и трансляции священного отношения людей к базовым идеалам сложившейся культуры. Трансляция осуществляется согласованными между собой методами и средствами всех форм общественной жизни. Среди них — жесткие нормы права и мягкие приемы искусства. Индивид с пеленок и до гробовой доски погружен в генерируемую семьей, родом, племенем и государством систему сакрализации. Он вовлекается в церемонии, ритуальные действия, совершает молитвы, обряды, соблюдает посты и множество иных религиозных предписаний. Сакрализации прежде всего подвергаются нормы и правила отношения к ближнему и дальнему, семье, народу, государству и абсолюту.

Система сакрализации состоит из: а) суммы священных для данного общества идей (идеология); б) психологических приемов и средств убеждения людей в безусловной истинности этих идей; в) специфических знаковых форм воплощения святынь, сакраментальных и враждебных символов; г) особой организации (например, церкви); д) специальных практических действий, обрядов и церемоний (культ). На создание такой системы требуется много времени, она впитывает в себя прошлые и вновь возникшие традиции. Сакрализация прежде всего обеспечивается субъективными актами веры, предметом веры и религиозными авторитетами. Благодаря сакральным традициям и актуально существующей системе сакрализации общество добивается воспроизводства определенной религии во всех своих горизонталях (социальные группы, классы) и вертикалях (поколения).

Если избранный объект сакрализован, то в его реальность верят сильнее, нежели в эмпирически данные вещи. Когда говорят, что Бог свят, то имеют в виду либо святое отношение к Нему людей, либо всесовершенство Бога и Его любовь к людям; в этих же двух смыслах говорят о Святом Духе. Сакральное чувство цельно, и яд сомнения для него смертельно опасен. Между верой и неверием трудно провести четкую

границу. Для верующего больше волнений доставляет не столько приверженец иной конфессии, сколько единоверец-диссидент, ревизионист, вероотступник, еретик. Возможно, это связано с боязнью верующего начать сомневаться в своей вере, как и его собрат-еретик.

Стабильность сакрализованной системы ценностей неабсолютна, и со временем относительность и обмирщение священных идеалов может усиливаться. Когда процент диссидентов и клятвопреступников внутри определенной конфессии невелик (как правило, не более пяти процентов), то в борьбе с ними религия крепнет и находит новые изощренные способы самозащиты. В этом смысле диссидентство и направленная против него инквизиция есть благо для религии и церкви. Когда же количество диссидентов внутри конфессии или государственной религии резко возрастает, то система сакрализации начинает давать сбои: религия может расколоться на секты, стать чем-то профанным (обыденным, земным, низким), утратить связь с душами основной массы верующих или вообще исчезнуть в своей прежней форме. В условиях, когда религия профанируется и профанное становится высшей ценностью, в обществе возникает острая тоска по сакральному.

Высшая степень сакрального отношения — святость, т. е. праведность, благочестие, богоугодность, проницание деятельной любовью к абсолюту и освобождение себя от импульсов себялюбия. Всякая религиозность сопряжена с сакрализацией, но не каждый верующий на практике способен стать святым. Святых немного, их пример служит ориентиром для обычных людей. Степени сакрального отношения: фанатизм, умеренность, индифферентизм.

Икона (как и храм) есть священная духовная модель Вселенной и место присутствия благодати. Лики святости в христианской иконописи подразделяются на десять видов-имен: 1) святителей; 2) преподобных; 3) мучеников; 4) бессребреников; 5) апостолов и равноапостольных; 6) воинов; 7) благоверных князей; 8) царей; 9) юродивых; 10) пророков. Лик святости понимается как явленная духовная сущность и подобие Божье. В русской классической иконе воплощаются

такие культурные универсалии, как «истина», «София», «добро», «зло», «любомудрие», «красота», «долг», «спасение», «личность», «человек».

Особое место в системе сакрализации играют священная клятва и проклятие. Клятва приобщает индивида к религиозной общности, придает его жизни ощущение истинности и магически соединяет его с культовым объектом. Напротив, проклятие отсоединяет проклинаемого человека от общины, накладывает на его убеждения печать ложности и разрывает его связь с сакральной реальностью. В традиционных культах клятва всегда связана с образом божества. Так, древние греки и римляне клялись Зевсом (Юпитером) и другими богами, а христиане клянутся Богом, Иисусом Христом, девой Марией, святыми. Для религиозной публичной клятвы характерен особый ритуал, она часто сопряжена с каким-нибудь предметом (жертвенным животным, священной книгой и т. п. — на них приносят клятву). Антипод сакральной клятвы — религиозное проклятие, т. е. торжественное осуждение клятвопреступника, например, объявление ему в церкви «великого отлучения», анафемы. «Сакральное, божественное — это сверхчувственная природа клятвы и проклятия, — пишет С.И. Орехов. — Здесь воплощаются основные мировоззренческие установки религиозного сознания. Бог выступает и наблюдателем, и свидетелм принесения клятвы, и конечной целью, во имя которой она свершается, и той грозной силой, которая должна покарать клятвопреступника: от его имени будут предавать анафеме» (*Орехов С.И.* Клятва и проклятие как элементы религиозного культа // Отношение человека к иррациональному. Свердловск, 1989. С. 213).

Через священное чувство тяготения к абсолюту сакрализуется любовь человека к человеку. Подвижник IV в. авва Дорофей пояснил этот феномен следующей аналогией. «Представьте себе круг, и в центре его Бог. От окружности круга люди стремятся к Богу. Пути их жизни — это радиусы от окружности к центру. Поскольку они, идя по этим путям, приближаются к Богу, постольку они делаются ближе друг к другу в любви своей, и поскольку они любят друг друга, постольку они делаются ближе к

Богу» (цит. по: *Лодыженский М. В.* Свет незримый. Петроград, 1915. С. 234).

Сущность религии индивидуальна или социальна? Все формы сознания проникают друг в друга и опираются друг на друга. В зависимости от степени проникновения в них религии существуют религиозная и светская философия, религиозный и нерелигиозный миф, религиозная и публичная мораль и т. д. Вместе с тем не следует сводить религию к социальной сакральности, ибо существует также и отношение «индивид — абсолют». Митрополит Антоний доказывал, что религия по своей сущности «метасоциальна», ее невозможно вывести из определенной социальной системы.

Сам Дюркгейм резонно полагал, что чисто социологический подход к религии недостаточен для обнаружения сущности религии и решения проблемы ее «потустороннего» источника. Подобной позиции придерживался и другой классик социологии религии — М. Вебер. Свою задачу эти ученые видели в сосредоточении на социальном аспекте религии и сознательно отвлекались от изучения аспекта «индивид — абсолют» в вариантах эгоцентризма и космоцентризма. В зеркале социологии религии верующий отображается как усредненная социальная единица, связанная с другими единицами через сакральные идеалы.

Социологическая абстракция религии достигается за счет обезличивания истории и героики религии, отвлечения от эгоцентризма и космоцентризма. Живая личность растворяется в «социальном типе» и мыслится не столько в свете понятия *религия*, сколько сквозь призму понятия *лига*. Взгляд с высоты птичьего полета скользит по общим контурам религиозного процесса в обществе, фиксирует его застывшие волны и ураганы, но не проникает в интимное и неповторимо-индивидуальное религиозное переживание реального верующего.

Такая абстракция правомерна, но отнюдь не безболезненна для самой социологии религии, поскольку вольно или невольно приводит к отождествлению социального и религиозного сознания, коллективных и религиозных верований, чувств и ритуалов. В итоге социологи могут делать вывод, будто религию всегда

творит общество и что она возникает исключительно в кооперативной деятельности людей.

На деле же, как показывает психология религии, проникающая в интимное религиозные переживания людей, индивидуальное «Я» чаще всего состоит в *религиозной связи* с абсолютом, т. е. постоянно теряет и восстанавливает эту связь. Верующее «Я» терзается сомнениями, угрызениями совести, радуется преодолению неверия и возрождению прежней веры, страшится новых будущих сомнений. Так, обычный христианин только внешне кажется истым верующим. В глубине же своей души он мечется между признанием Единственного и Троицы, между доверием и недоверием к повествованиям о непорочном зачатии Иисуса Христа, Его смерти на Голгофе и воскрешении в теле из мертвых. Чтобы развеять свои сомнения, христианин перечитывает Новый Завет или литературу, в которой приводятся свидетельства сотен очевидцев казни и воскрешения Сына Человеческого. Сомнения отброшены!

Но вот верующий погружается в прозу жизни, и они снова могут ожить, закрасться в душу. Потребность в периодически повторяющемся священнодействии и перечитывании Священного Писания — потребность, исцеляющая и восстанавливающая веру, — укоренена в верующем индивиде. Эта потребность расцветает в кроне религиозных институтов и коллективного культа. Отвлекаясь от сущности индивида или сводя ее к ансамблю всех общественных отношений (К. Маркс) или к социальной роли (Т. Парсонс), социология религии вынуждена трактовать процесс изменения индивидуальных религиозных убеждений преимущественно в духе теорий подражания и конформизма: смена социальных идеалов влечет за собой соответствующие изменения индивидуальных убеждений. В этом не вся правда. На первый взгляд, как будто так оно и есть.

Например, как только в России отменили большевизм и одобрили веру в Бога, массовый атеизм (но был ли он?) сменился монотеизмом, хотя и не массовым. Но, во-первых, несмотря на все попытки коммунистов выкорчевать религию, в нашей стране оставался очень

высокий процент сторонников монотеизма; во-вторых, недавняя перемена убеждений была подготовлена самоотверженной борьбой одиночек-диссидентов; а в-третьих, эта смена взглядов была бы невозможна без внутренней готовности к ней основной массы населения, давно утратившего искреннюю веру в марксизм-ленинизм и возможность коммунистического рая на Земле. Потребность в изменении убеждений возникла в индивидуальном сознании конформистов и нонконформистов, и под ее давлением в России произошла политическая реформация. Так что социологические концепции подражания и моды далеко не все объясняют.

Вся история монотеистических религий сопряжена с воспеванием гимнов не только Богу, но и Его великим пророкам. Эти религии в своем истоке обязаны не столько обезличенному обществу, сколько Кришне, Аврааму, Моисею, Зороастру, Гаутаме, Иисусу Христу, Мохаммаду, Бахаулле, возвестившим Божью Волю через Гиту, Авесту, Тору, Трипитаку, Новый Завет, Коран и Китаб-и-Агдас. Периоду массового распространения любой из этих религий предшествовал период одиночества их основоположников. Гонимый пророк какой-либо возникающей монотеистической религии по сути в единственном числе (либо с несколькими сподвижниками) состоял в обновляющейся связи с Богом. И лишь спустя некоторое время новая религия обретала социальный характер.

Ветхозаветный рассказ о Ное, тщетно пытавшемся убедить толпы грешников спастись от неминуемого Потопа в ковчеге, служит яркой иллюстрацией мысли об исторической первичности героя-индивида, вступившего в прямую духовную связь с Богом, и о вторичности социального аспекта монотеизма. Индивидуальное «Я» чаще всего находится именно в *ре*-лигиозной связи с абсолютом, т. е. постоянно теряет и восстанавливает эту связь. «Я» терзается сомнениями, угрызениями совести, радуется преодолению сомнений и обретению прежней веры. Например, рядовой христианин лишь внешне кажется истым верующим, в глубине же души он мечется между признанием Единого Бога и Троицей, сомневается и не сомневается в непо-

рочном зачатии Иисуса Христа, в Его телесном воскрешении после Голгофы. Сомнения развеиваются при перечитывании Нового Завета и исторических свидетельств о воскрешении Сына Человеческого. Потребность в периодически повторяющемся священнодействии, в обрядах и перечитывании Писания, благодаря чему вера исцеляется, укоренена в верующем. Эта потребность внешне проявляется в кроне религиозных институтов и коллективного культа.

Сакрализация — специфическая функция религии. Если не нагружать непременно понятие сакрального социальным содержанием, то оно, в своем самом широком смысле, вполне подходит для раскрытия существа всякой религии — эгоцентрической, социоцентрической и космоцентрической. Эмпирическое «Я» ищет и находит священную связь с *«Я»-истинным*; идеологи сакрализуют связи людей с вождем, государством, народом; индивидуальная и массовая связь с Богом сакральна. И все это — разные типы религиозного мироотношения. Широкая дефиниция, преодолевая узкие рамки социологизма, дополняет понятие религии как социальной связи понятиями индивидуального и внеконфессионального в отношениях человека и абсолюта.

Теперь мы получаем возможность сравнительно просто и надежно отличить феномен религии от всех иных форм общественного духа, по-своему консолидирующих людей и придающих индивиду ощущение внутренней целостности. За сохранение и развитие интеграционных процессов в обществе ответственна не только религия, этому способствуют мифология, философия, искусство, мораль, наука и т. д.

Однако ни одна из этих форм сознания и духа не сакрализует фундаментальные ценности. Если религия не освятила миф, то миф не сакрален. Философия проблемна и живет дискуссиями до тех пор, пока какая-нибудь религия не придаст ей религиозную окраску (что характерно, например, для русской философии — православной или большевистской). Искусство само по себе не требует от зрителя веры в реальность воплощаемого на холсте или сцене мира, но религия может поставить себе на службу искусст-

во, сделав его религиозным. Похоже, что именно процедура сакрализации базовых ценностей принципиально отличает религию от всех остальных форм мироотношения и институтов общества.

Дополняя подходом Дюркгейма дефиницию религии как связи человека и общества с Абсолютом, можно определить религию как поиск и установление сакральных связей, обеспечивающих индивиду и (или) социальным группам потребную целостность. Это определение позволяет достаточно просто отличить религию от всех иных форм общественного духа, тоже по-своему консолидирующих людей: процедура сакрализации базовых ценностей принципиально отличает религию от философии, искусства, мифологии, науки, морали.

§ 3. Эзотеризм и мистицизм

Понятие эзотеризма.
Понятие мистицизма

Понятие эзотеризма. Сакральное соположено с тайной, таинственностью, невыразимостью и секретностью. В этом аспекте оно раскрывается понятием эзотеризма, определяемом как нечто тайное, известное только особо посвященным, скрытое, неясное, запутанное. В философии античной Греции эзотерическим называли учение, которое передается из уст учителя в уста избранных учеников. Например, пифагорейские истины, дошедшие через Платона до александрийских неопифагорейцев, имели своей целью пронизать дух и душу ученика нерационализируемой мудростью.

Эзотеризм противоположен экзотеризму — профанному, постороннему, открытому непосвященному, общепонятному и общедоступному), т. е. знанию, доступному всем и имеющему публичный статус. В любом более или менее глубоком учении существуют взаимодополняющие друг друга моменты эзотеризма и экзотеризма — подобно тому как дополняют друг друга дух и буква учения, сущность и явление, ядро и скорлупа ореха. Древнегреческим философским учениям пред-

шествовали религиозные мистерии, тайные действа; так, мисты клялись не разглашать того, что им было открыто во время элевсинских мистерий.

Эзотеризм объективно обусловлен тем, что никакая объективная сущность не может быть до конца выявлена и исчерпывающе выражена в формах образного познания; непостижимые и невыразимые аспекты сущности в лучшем случае категоризуются особыми символами. Секретная сторона бытия частично постигается мистическим вживанием в эти символы (например, в имена). Эзотеризм связан, во-первых, с запретами на разглашение секретов ремесла, науки, искусства, религии, мистической философии, а во-вторых, с запретами на обучение посторонних устной или письменной символике тайной доктрины. Низший уровень эзотеризма — тайна, воспринимаемая в молчании. Средний уровень — то, о чем запрещено говорить. Высший уровень — то, о чем трудно говорить из-за объективной невыразимости самых глубоких истин. В любом религиозном учении есть эзотерическая и экзотерическая стороны. Вместе с тем эзотеризм не обязательно носит религиозный характер. Эзотеризм сопряжен с постижением предельных сущностей бытия через такие способности духа, как вера, совесть и мистическое прозрение.

Понятие мистицизма. Мистика (от греч. *mystikos* — таинственный, закрытый), мистерия и мист — понятия, описывающие доступ человека к самому сокровенному и святому. Слово «мистика» ныне подобно чемодану, туго набитому всякой всячиной. Христиане могут относить к мистике, например, Святой Грааль, а дзен-буддисты — мотоцикл. Л. Витгенштейна отмечал: «Существуют явления, которые невозможно выразить с помощью слов. Они проявляются сами. Это и есть мистическое» (Логико-философский трактат. 6. 522).

Мистицизм есть религиозно-философская концепция, обосновывающая возможность непосредственного знания трансцендентной реальности, когда душа человека прямо соприкасается с этой реальностью, пребывает в ней. Вместе с тем в мистической когнитивной ситуации отсутствует объект сознания, который

можно каким-либо образом определить. Понятие мистического постижения бытия противоположно понятию освоения мира через образы (копии) — эйдосы, идеи, идеалы, сенсорные восприятия, понятия, знаки, символы или модели. В более узком смысле под *мистическим* понимают опыт непосредственного общения с Богом, переживание в экстазе подлинной встречи человека с Абсолютом, религиозную практику единения с Полнотой Бытия.

Своими корнями мистицизм уходит в древние религии, и сегодня его суть по-разному толкуется в религиозных системах и в теологии. Пантеисты индуистского и буддийского толка говорят о мистическом как слиянии человека с безличным абсолютом, причем только по воле последнего. В системах теизма *мистическое* раскрывается как диалогическое общение верующего с личностным Богом (лицом к лицу), причем это «общение» обусловлено не только волеизъявлением Бога, но также свободой воли верующего. Практика мистицизма основана на разнообразных системах психотехники, упражнений и медитации (йога, гипнотическое сосредоточение ума на простейших фигурах и символах, на повторениях сочетаний слов и т. п.).

Развитию мистицизма способствовали индуизм (веданта), даосизм, пифагореизм, платонизм, а в современной внеконфессиональной сфере — теософия и антропософия. Сильны были мотивы мистицизма в раннем христианстве, гностицизме, манихействе, суфизме, каббале, исихазме. Иногда мистицизм становился формой протеста против церковной и социальной иерархии. Не следует путать мистическое с необычными явлениями (призраками, левитацией и т. д.), с любыми невнятными видениями и бормотаниями во время транса, а также с продуктами неуемной фантазии. Святитель Игнатий (Д.А. Брянчанинов) приводит в своих «Творениях» примеры «впавших в прелесть» от разыгравшегося воображения. Мистическое состояние достаточно редко, достигнуть его может далеко не каждый верующий. В XVI в. И. Лойола, основатель ордена иезуитов, разработал для монахов особую мистическую систему духовных упражнений, позволющих контро-

лировать воображение (самоиспытание, многодневные молчания, тревога, тоска и т. д.).

Понятие *мистерии* обычно применяют в более узком и специфическом смысле тайного религиозного обряда. В таких обрядах участвовали мисты, т. е. посвященные. В Египте были мистерии Исиды и Осириса, в Вавилонии — мистерии Таммуза, в Греции — элевсинские, орфические, самофракийские мистерии, в Риме — мистерии Вакха, Аттиса и др.Под «мистерией» также понимается жанр средневекового религиозного театра в Западной Европе; мистерия представлялась на площадях городов, где религиозные сцены чередовались со вставными комедийно-бытовыми эпизодами, интермедиями.

Мистицизм одной стороной уходит в сердцевину религии, и в этом смысле он есть ее ядро. Однако второй стороной мистицизм, пишет П. Минин, имеет тенденцию стать к религии в оппозиционное отношение, «образовать религию в религии» (*Минин П.* Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. С. 10). А. Бергсон различал статичную религию церквей и динамичную религию мистиков; первая социальна и консервативна, вторая — личная и обновляющаяся. К крайним формам мистики тяготеют немногие ищущие, остальные же верующие довольствуются подчинением догматическому учению и принудительному авторитету (см.: *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994).

§ 4. Модели смены убеждений

Модель откровения. Модель континуитета. Модель ренегатства

По-видимому, динамика религиозных убеждений может быть описана тремя основными моделями внутреннего мира индивида. Эти модели взаимодополнительны, хотя во многом существенно отличаются друг от друга.

Модель откровения. Первую модель назовем *моделью откровения*: индивид внезапно постигает новую правду, в свете которой все его прежние верования

предстают заблуждениями, и он стремится резко переменить весь образ своего мышления и поведения. Откровение приходит к нему либо свыше, либо через трагический опыт, либо через столкновение с ранее неведомыми реалиями и т. п. В этом отношении показательна история пророка Моисея. Воспитанный в доме фараона в духе египетской культуры, Моисей случайно становится уголовным преступником и вынужден скрываться от законного возмездия. Спустя некоторое время ему дается откровение свыше. Моисею является Бог Израиля. Внутренне изменившийся Моисей безбоязненно предстает перед властителем Египта как пророк и вестник нового Закона Божия. Об истинных переменах в его религиозных убеждениях говорит сам факт бесстрашия перед фараоном.

Такое же бесстрашие проявляет Мария, мать Иисуса, обретшая через откровение новую веру. Она не боится фарисеев, обвиняющих ее в грехе прелюбодеяния. Модель откровения годится для объяснения многих случаев коренной трансформации религиозных убеждений, в том числе и для осмысления того, что произошло не так давно со многими нашими соотечественниками.

Модель континуитета. Для второй модели больше подходит название *модель континуитета*: вера индивида плавно изменяется под воздействием собственных размышлений над идейными основаниями своих убеждений. Постепенное обновление содержания веры ведет к качественному скачку — индивид обретает новую религию. Врастание прежней веры в новую часто происходит на уровне подсознания, а сам момент скачка почти не фиксируется самосознанием и осознается задним числом.

Изучение сочинений Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и других бывших философов-марксистов, впоследствии ставших христианскими мыслителями, дает хороший материал для обоснования модели континуитета. Постепенный переход от марксизма к учению христианства возможен уже потому, что сами идеи марксизма исторически вышли из христианства. Марксизм, как антипод христианства, превозносил

материальность, социальность, субъективность и всемогущество родового человека. Размышления над такого рода оценками сущности человека шаг за шагом вели бывших марксистов к ревизии образа человека — к открытию в человеке мятущегося духа, индивидуальности, страдательности и ничтожества перед космическими силами. Из складывания альтернативных определений человека появлялись антиномии, которые разрешались в пользу смещения акцента на духовную ипостась человека.

Логическая и фактическая необходимость, а не просто каприз или мода, обусловливали описанную разновидность ревизионизма, перевертывания убеждений и прозелетизма. Модель континуитета объясняет в какой-то мере метаморфозы, случившиеся со многими бывшими советскими марксистами и атеистами, и предостерегает поверхностно мыслящих критиков и скептиков от огульного и бескомпромиссного осуждения «перебежчиков».

Модель ренегатства. Третью модель можно назвать *моделью ренегатства*. Она исключительно проста, отвечает конформистским установкам и потребности в поиске врагов и имеет преимущественное хождение в нашем обществе. Суть ее в том, что рядовой человек легко принимает новую религию не из-за выстраданных убеждений, а из удобства «быть как все» или корыстных побуждений. В такого рода смене убеждений не последнюю роль играет подражание моде.

Анализ динамики религиозного сознания должен учитывать все эти три модели. Скорее всего, реальный конкретный индивид не может быть адекватно описан только какой-нибудь одной из них. Религиоведческий портрет будет точнее, если в нем будут органично совмещены — в той или иной пропорции — все три взаимодополнительные модели.

Глава 3

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕАЛЫ В ОСНОВАНИИ КУЛЬТУРЫ

Глубокое усвоение национальной и мировой культуры невозможно без свободного погружения в ее религиозные основания. Чтобы понять и прочувствовать духовную субстанцию того или иного народа или межнационального объединения, недостаточно тщательно изучить их материальное существование, важно также проникнуть в сущность их религии. Мы мало что поймем, например, в культурах Индии или Японии, если не обратимся к индуизму или шинтоизму. Тайна культуры — в порождающей ее религии. Рассмотрим сущность культуры, а также роль религии в культуре.

§ 1. Культура – идеалообразующая сторона жизни

Этимологический смысл термина «культура». Идеалообразование. Идеальное и идеал. Ideelle и Ideale. Три концепции идеального. Синтетическая теория идеального. Две стороны идеала. Идеал: проблема авторства. Ядро и периферия культуры

Этимологический смысл термина культура. Термин *культура* (от лат. *cultura* — возделывание, воспи-

тание, образование, развитие, почитание) состоит из слов *культ* и *ур*. Если *культ* переводится как возделывание и почитание, то в отношении слова *ур* идут споры. Ряд исследователей полагает, что это слово означает свет, луч света, поэтому культуру иногда понимают как просвещение. Не этот ли корень в словах *Ур Халдейский*, *Урарту*, *Урал*? Если *ур* есть все-таки свет, то культура — это поклонение свету, огню, Солнцу. Зороастрийцы учили об огне в двух смыслах:

а) это есть невидимая сила, которая проявляется в форме вещей и явлений, т. е. способность делать сущность явлением и невидимое — видимым;

б) это огонь явленный, физический, воспринимаемый внешними органами чувств.

Верующие в Бога говорят об истинной культуре как правильном (православном) поклонении Свету, который проявляется в душе человека, а внешний тусклый свет именуют сумерками; поклонники дневного света, сумерек для них мракобесы. Напротив, гуманисты-атеисты, уверовавшие, что нет ничего выше человека, за истинный свет принимают внешний, физический свет и, соответственно, называют мракобесами поклонников скрытого, духовного света; вместе с тем о «просвещении» (познании) они говорят в нефизическом смысле. Кто обращает внимание прежде всего на невидимый огонь-сущность, тот утверждает, что культура не обнаруживается внешним взором и что она духовна. Напротив, те, кто признают только «этот свет», усматривают в культуре материально-практическую природу.

Впрочем, мало кто из современных исследователей обращает внимание на этимологию слова «ур», ограничиваясь пониманием культуры как «поклонения». Но если культура есть культ, то культ чего или кого? Большинство существующих дефиниций культуры (а их — сотни) не раскрывает специфики этого культа. При этом создается внешнее впечатление, будто говорят о чем-то определенном. Например, широко распространенное у нас определение культуры как меры реализации сущностных сил человека исключительно абстрактно и не специфично. Под него подхо-

дит все то, что противоположно «натуре», т. е. «искусственное», «деятельность», «техника», «способ производства», «цивилизация» и т. д.

Но еще хуже, что это определение не учитывает ни факта этнической поливариантности и противостояния культур (неужели у современных немцев и французов разные меры реализации сущностных сил человека, коль скоро говорят о немецкой культуре и французской культуре?), ни их сакрального начала, ни их эмоционально-чувственной ткани. Столь же мало духовно-жизненной напряженности в структуралистских, марксистских, бихевиористских и операционалистических подходах, «выпаривающих» культуру до таких общих понятий, как технологический инвариант поступков, схема, форма или система деятельности.

Идеалообразование. Не претендуя на изобретение окончательной дефиниции, определим культуру как идеалообразующую сторону жизни людей. Разумеется, *ур* и *идеал* не одно и то же, но между ними много общего. Гегель рассматривал идеал как концентрированно высвеченную сущность и окно в скрытое от нас бытие. По его мнению, через идеалы люди осваивают роды вещей и процессов, так что идеал выполняет роль светильника. Само понятие *идеалообразования* многогранно и включает в себя духовный, сознательный, душевный, познавательный и материально-практический компоненты. Это понятие предполагает сопряжение эмоционально-верователного и технологического мироотношений человека. Оно ориентирует на видение не столько культуры, сколько множества отдельных культур в их историческом и актуальном противостоянии.

Если, например, у немцев и французов их базовые идеалы заметно отличаются, то у них и разные культуры. Как отличительный признак всякой культуры, идеалообразование есть процесс сохранения и изменения почитаемых за идеалы архетипов и традиций, возделывания образцов воспроизводства специфической общественной жизни во всех ее измерениях, а также процесс мучительного расставания с идеалами, переставющими животворно влиять на рост культуры.

Идеалы можно подразделить на достижимые и недостижимые. К достижимым относятся идеалы-эталоны (образец метра, классический кулинарный рецепт и др.). Недостижимые идеалы — это либо невозобновимые исчезнувшие совершенства (подобные Эдему, прошлому «золотому веку»), либо нереализуемые в обозримом будущем иллюзии-аттракторы (например, построить коммунизм, стать подобным Христу). Вместе с тем в первоначальный — героический — этап развития культуры складывается массовое отношение к утопическим идеалам как к целям, которые все-таки можно осуществить в недалеком будущем. Оба указанных вида идеалов по-своему сплетены в каждой культуре. Если люди твердо убеждены в осуществимости утопии, то она оказывается для них более привлекательной и признается общим вектором роста их культуры. В таком случае та или иная разделяемая нами иллюзия-аттрактор — это важный фактор развития родной культуры, заслуживающий идеологического оправдания и государственной поддержки.

Культура иногда гибнет. Но гибнет не потому, что прекратилась «реализация сущностных сил человека» или изменилась (усилилась или уменьшилась) «мера их реализации», а потому, что рухнули ее устои-идеалы, прежде всего утопические, и возникла необходимость образовать новую иерархию идеалов. Идеалы производятся не только глобальными обществами и цивилизациями, но также и отдельными народами, социальными группами и индивидами. Поэтому можно говорить не только о культуре общества или народа, но также и об уникальной культуре отдельного индивида. Сакрализованная система базовых идеалов образует ядро той или иной эгоцентрической, социоцентрической или космоцентрической религии. Теперь нам важно понять, что такое идеал.

Идеальное и идеал. Если понятие идеала сформировалось сравнительно недавно, то понятие идеального своими корнями уходит в анимизм и тотемизм, согласно которым: во-первых, каждая вещь имеет свою уникальную душу, а душа вещи способна перемещаться в пространстве и проникать в другие вещи и людей;

во-вторых, каждый класс вещей или людей обязан своим происхождением и главными признаками тотему, предку-родоначальнику.

В термине *эйдос* (греч. *eidos*, лат. *forma*, *species*, рус. *вид*) древнегреческие философы закрепили один из аспектов анимистического взгляда на душу предмета как специфическую причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Некоторые моменты тотемистических воззрений на аниму (душу) рода, народа, мировую душу закрепились в термине «идея» (греч. *idea*).

Во времена Гомера и досократиков эйдос понимался как внешний вид, наружность, видимое, то, что видно, но с V в. до н. э. его значение стало изменяться: у Эмпедокла *эйдос* — это образ, у Демокрита эйдол — это фигура атома, у Парменида — это видимая сущность. Софисты добавили к понятию эйдоса смысл «быть видовым понятием, разновидностью сущности». Постепенно *эйдос* все более стал наделяться значением чего-то внутреннего, скрытого (Платон, Аристотель, Плотин), пока в наше время, например, в феноменологии Э. Гуссерля, не превратился в чистую сущность, объект интеллектуальной интуиции.

Исследовав историю термина *эйдос*, А.Ф. Лосев выделил следующие аспекты этого понятия: простое, единое, цельное, неизменное, индивидуальная общность, самопрозрачность, смысл, явленный лик; эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально (см.: *Лосев А.Ф.* Бытие, имя, космос. М., 1993. С. 346 — 458).

Античное понятие идеи обозначало целостность некоторого множества, родовую сущность вещей; если эйдос — душа тела и начало дифференциации мира на отдельные предметы, то идея — дух рода, общее в явлениях. Платон понимал идею как общее в чистом виде, бестелесную и объективную сущность, находящуюся вне конкретных явлений и живущую в особом мире.

Напротив, Аристотель полагал идею необходимой формой вещи; идея не есть некий совершенный, неизменный и спокойный образец, существующий отдель-

но от вещей, но представляет собой слитую с вещами деятельную форму, целевой принцип жизни; идею нельзя оторвать от вещи, она имманентна явлению, подлежит изменению, сопряжена с отдельным, а не с общим; она не обладает спокойным бытием платоновского прообраза.

Платон и Аристотель перемешали внутреннее и внешнее значения понятия эйдоса, а также сблизили содержания понятий эйдоса и идеи. Последующие мыслители при описании невещественных аспектов мира предпочитали ограничиваться термином *идея*, а об *эйдетическом* стали говорить скорее применительно к картинному характеру человеческой памяти, зрительным впечатлениям. Вместе с тем благодаря Платону и Аристотелю в философии возникла проблема универсалий: предшествует ли идея вещам, растворена в вещах или существует лишь в форме человеческих понятий?

Отход от языческого архетипа с его четким различением души (эйдоса) и духа (идеи) усилил релятивизм в понимании различия между видовыми и родовыми сущностями, законами общего и частного порядка. Не следует ли вернуться назад к прежним понятиям эйдоса и идеи?

Древнегреческая культура ориентировалась на внешние формы познания, эйдосы и идеи наделялись свойствами внешней воспринимаемости и живой чувственности. Отсюда сохранение наглядного аспекта в современном понятии идеи. Напротив, средневековые мыслители сместили акцент на положение о внутренней данности идей (как божественных логосов) мышлению человека. Тем самым идее были приписаны логические свойства. В XVII—XVIII вв. на первый план выдвигается теоретико-познавательный аспект понятия «идея». Эмпиризм связывал идеи с ощущениями и восприятиями людей, а рационализм — со спонтанной деятельностью мышления.

В начале XVIII в. появляется термин *идеализм* (франц. *idealisme*), которым стали обозначать философское учение о первичности мира идей. Вместе с тем французы сумели найти категорию, которая связала бы

между собой эйдос и идею, а именно — *идеал* (франц. *ideal*). Идеал — образец, нечто совершенное, высшая цель стремления, подчас недостижимая. В Новое время греческий термин *idea* (первообраз) и латинский термин *idee* (мысль) прежде всего стали применять для рассуждений об образах «вообще» (будь то образы-творцы вещей или копии вещей), а французский термин *идеал* обрел значение чего-то образцового. В «идеале» уравновесились внутренний и внешний аспекты «идеи»: чувственно-телесная ипостась идеала стала цениться не меньше, чем его идейное (сверхчувственное) значение. Одних людей больше привлекает телесная сторона идеала, и именно ее могут превращать в кумир, идол. Другие люди понимают идеал как «окно» в сущность и относятся к нему духовно.

Немецкий язык схватывает различие между способом существования всякой идеи и характером существования идеала как особо ценной идеи и представителя рода вещей, обозначая идеальное термином *Ideelle*, а идеал — термином *Ideale*. Так, Гегель понимал под *Ideelle*, во-первых, всякое снятое бытие, пребывание предметов внутри незримой сущности в форме возможностей; во-вторых, положенность, представленность и признаваемость инобытия внутри самобытия. Под *Ideale* же немецкий мыслитель подразумевал совершенное проявление сущности в некотором редко встречающемся во внешнем мире явлении, имеющем характер эстетического предмета (зримую сущность, слышимую сущность, чувственное явление идеи).

***Ideelle* и *Ideale*.** К сожалению, в русском языке отсутствуют специальные термины для различения *Ideelle* и *Ideale*. И то, и другое обычно переводят как *идеальное*, но точнее переводить их так: *Ideelle* — идейное, а *Ideale* — образцовое. Неопределенный перевод терминов *эйдос*, *идея*, *идеал* и *идол* всеохватывающим русским словом *образ* нередко ведет к путанице. Термин *образ* ближе по смыслу латинскому слову *имаго* (лат. *imago*, англ. *image* — образ). Вместе с тем русское слово *образ* сближает со словами *идея*, *идеал* и *идол* начальная часть этих слов *Id*, означающая «то же», «подобие» (ср.: *iden* — так же, *identical* — идентичный).

В современной философской литературе продолжается воспроизводство трех основных трактовок понятий идеального и идеала: а) в духе платонизма и реализма (идеальное и идеалы — это общее в чистом виде, объективно существующее до отдельных родов вещей и порождающее их); б) в духе аристотелизма и умеренного реализма (идеальное и идеалы — общее в форме вещей, слитое с самими вещами и проявляющееся при взаимодействии вещей или при их сравнении между собой как «закон» или «схема взаимодействия»); в) также в духе средневекового номинализма (идеальное и идеалы имеют исключительно субъективно-реальное бытие в сознании людей; они суть образы сознания, понятия или просто имена вещей).

Три концепции идеального. Эти же подходы существуют и в современной российской литературе, до недавнего времени считавшейся марксистской, однако по существу таковой никогда не являвшейся (хотя бы потому, что под вывеской «марксизм» уживались между собой платонизм, аристотелизм и номинализм). В самом деле, в отечественной философии существуют три основные точки зрения на природу идеального и идеала:

1) идеальное и идеал рождаются и существуют исключительно как специфический субъективный образ объективного мира; они — функция мозга, пребывают в «тюрьме» мозга от рождения и до смерти (см.: *Дубровский Д.И.* Психические явления и мозг. М., 1971);

2) идеал возникает вначале в форме схемы массового практического действия людей, а затем интериоризуется (свертывается извне вовнутрь) из внешней предметной деятельности в конкретно-всеобщий нематериальный образ сознания индивидов (см.: *Ильенков Э.В.* Идеальное // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2.);

3) идеал — совершенный объект природы, существующий независимо от практики и сознания людей и формирующийся стихией бытия; люди обнаруживают в природе совершенные предметы (идеалы) и копируют их в форме образов ценностного сознания (см.: *Лифшиц М.А.* Об идеальном и реальном // Вопр. философии. 1984. № 10).

В первом случае творцом идеала объявляется каждый человеческий индивид, во втором случае идеал объявляется продуктом коллективного изобретения, в третьем случае идеал понимается как венец эволюции того или иного класса природных тел и процессов.

Если идеал есть всего лишь субъективный образ каких-либо внешних объектов, их копия, то как теоретически отличить его от иллюзий сознания и иных «функциональных выделений» сознающего мозга? Признав, что идеал навечно заключен во внутреннюю плоть черепной коробки и никогда не извлекается из тьмы нейронов на дневной свет, мы лишаем себя логической возможности устанавливать сходство между идеалом и его внешним оригиналом. Но тогда вряд ли мы вправе называть его «копией» чего-то внешнего. Чтобы назвать нечто копией, следует вначале прямо видеть перед собой оригинал! Если же оригинал прямо недоступен, то откуда нам знать, что идеал (как и всякий образ сознания) есть именно копия неких объективных сущностей или вещей?

Взгляд на идеал как на «форму» или «схему» практического контакта субъекта с объектом в какой-то степени позволяет преодолеть логический тупик номинализма и решать проблему «Знаем ли мы внешний мир прямо или только в форме его образов-копий?» в пользу признания интерсубъективности идеала. Вместе с тем загадкой остается само происхождение «схемы» коллективной практики: похожа ли наша схема действия с объектом на сам объект? Скажем, похожа ли операция взвешивания тела на пружинных весах на сущность гравитации? Нельзя ответить на этот вопрос, изучая только схему действия, но не имея непосредственного знания об объекте, с которым мы действуем. В этом случае остается лишь признать, что идеал является человеческим изобретением, его вырабатывают, как правило, действия. Идеал представляет собой не нечто истинное или ложное и не иллюзию индивидуального сознания, а интерсубъективную норму, традицию, и в таком качестве он имеет лишь свойство правильности или неправильности.

Наконец, взгляд на идеал как на совершенный образец самой первозданной природы сосредоточен на интуитивной данности и безусловной подлинности идеала. В этом смысле идеал понимается не как субъективная копия совершенной реальности и не как адекватная этой реальности норма деятельности и поведения людей, а как сама реальность, существовавшая или ныне существующая вне зависимости от появления земного человека.

Истинность идеала мыслится не в духе гносеологической концепции истины (т. е. учения о соответствии наших знаний объективному миру), а в смысле «естины», того, что «есть». С этой точки зрения идеал невозможно ни изобрести, ни создать воображением, он одинаков и вечен для всех людей; его можно только открыть в самой природе. Истинный идеал следует отличать от фальшивых изобретений и суррогатов, выдумываемых заблудшими людьми, слепцами и обманщиками.

В зависимости от того, какую теорию идеала мы избираем, понятие культуры как идеалообразующей стороны жизни людей будет раскрываться либо исключительно как субъективно-духовный феномен («есть только духовная культура, она незрима; сопровождающие ее материальные средства — признаки культурной среды, но не самой культуры»), либо как схемы, нормы и правила преобразования физического мира людьми («культура есть материализация, реализация сущностных сил человека»), либо как непосредственное владение людьми вечными, истинными, безусловными ценностями, не подверженными влиянию истории человеческой деятельности. На деле теоретики культуры редко обременены знаниями философских тонкостей различных концепций идеала, поскольку сплошь и рядом встречается эклектическое совмещение разнородных определений культуры: в одном и том же смысле говорится об общечеловеческой и национальной культуре, культуре материальной и культуре духовной, культуре преходящей и культуре вечной и т. п.

Синтетическая теория идеального. Диалектика противится внешнему и насильственному соединению

противоположностей и требует их внутреннего логичного синтеза. Применительно к понятию культуры как идеалообразования необходим непротиворечивый синтез трех описанных выше концепций идеала. В некоторой степени этой задаче отвечает «синтетическая теория идеального», построенная с сознательным учетом старой традиции совмещать в «идеале» свойства эйдоса («вида», чувственно данной предметности, отдельности) и идеи (общего, присущего роду вещей и процессов), в результате чего идеал понимается как нечто конкретно-общее (см.: *Пивоваров Д.В.* Проблема носителя идеального образа. Свердловск, 1986).

В свете этой концепции процесс идеалообразования объясняется как взаимное отражение субъекта и объекта, необходимыми компонентами которого являются:

1) выделение в некоторой чувственно воспринимаемой предметной среде объекта, который признается субъектом относительно совершенным, эталонным, репрезентативным;

2) положение этого эталона («знака сокрытой сущности») в субъективный мир индивида посредством интериоризации изобретенной схемы действия с образцом;

3) экстраполяция эмпирического знания о конкретных свойствах эталона на более широкую реальность, чаще всего недоступную в прямом опыте, а потому сверхчувственную.

Экстраполяция чувственно данной нам части целого на сверхчувственное целое обеспечивается многообразием интеллектуальных методов (аналогии, индукции, дедукции и т. д.) и имеет нейрофизиологическую основу. Выбор и признание эталона, равно как изобретение операций с ним, могут быть обусловлены либо преимущественно индивидным фактором, либо социальными силами. Чтобы ясно представить себе сказанное, подумайте над простыми примерами:

а) когда-то люди представляли себе Землю в виде плоскости, т. к. принимали за эталон Земли отрезок своего пути по земле вплоть до горизонта; практика морских путешествий способствовала уточнению иде-

ального образа Земли — сначала до полусферы, затем — до сферы;

б) можно представить себе особенности жителей какой-нибудь страны, в которой вы не бывали, благодаря встрече, скажем, с послом этой страны — мы распространяем свое эмпирическое знание об этом после на всех жителей его страны. Построенные идеальные образы могут быть неточными и даже ошибочными, но именно так мы восполняем дефицит информации о «родовом» через знание «видового», а о «целом» через знание «части».

Итак, знание идеала обеспечивается совмещением двух познавательных способностей человека — к внешнему восприятию телесности репрезентанта (эталона, знака, символа) и к рациональному поиску сверхчувственных (трансцендентных) значений эталона. Этот поиск завершается субъективной проекцией идеального образа вовне — на не присутствующую в эмпирическом опыте целостность отдельных классов и родов вещей или на мир в целом. В формировании идеала огромную роль играет воображение (Я.Э. Голосовкер называл воображение «основным инстинктом культуры»). Проблема истинности идеала есть прежде всего проблема установления его репрезентативности и совершенства в отношении с эталоном, с родственным классом вещей и процессов, а также проблема предела экстраполяции знания об этом эталоне на самые широкие и бесконечные области всякого бытия. Противоположностью идеальному способу освоения мира выступает интуитивно-мистическое (прямое, а потому сверхкультурное) постижение сверхчувственных целостностей.

В принципе, к формированию идеала некоторые особо одаренные люди могут идти обратным путем: вначале их мистическое озарение постигает предельные целостности (народа, общества, природы, Бога), затем они перелагают свое молчаливое видение на публичный язык, воплощают увиденное в чувственно воспринимаемых знаках и символах. Идеал, следовательно, может формироваться внутрикультурным путем (от эмпирии восходят к трансцендентальному пред-

ставлению) и внекультурным (пророческим) путем. На это указывал еще Платон, когда описывал два пути постижения потусторонних идей.

Согласно сказанному, идеал имеет материальную и духовную стороны, но не бывает либо только материальным, либо чисто духовным.

Две стороны идеала. Как и всякий знак, идеал имеет телесную оболочку и сверхчувственное значение. Поэтому и культуру как идеалообразующую грань человеческой жизни неправомерно подразделять на некую «материальную культуру» и «духовную культуру», что сплошь и рядом делается культурологами. В отличие от обычного знака идеал ценен не только своим значением, но и телесным воплощением.

Когда, например, мы читаем книгу, для нас важно не само начертание букв и слов, а выходящее за физическое пространство книги сверхчувственное содержание; значения этих слов находятся по ту сторону книги. Как и в какое реальное или иллюзорное пространство наше сознание проецирует возникающие при чтении идеальные образы — это особая проблема. В случае же оперирования идеалом наше внимание одновременно раздваивается: с одной стороны, оно концентрируется на чувственно данном теле репрезентанта как средоточии умозрительной трансцендентной целостности, а с другой стороны, оно стремится к самой этой целостности, пытаясь схватить все ее ускользающее содержание.

Благодаря такой амбивалентности отношения человека к идеалу культура одновременно является и не является чувственной данностью, а потому вечно загадочна для постороннего наблюдателя и исследователя. Постичь и пережить ее более или менее полно способен только ее носитель, умеющий переключаться с восхищения телесной оболочкой идеала на его сверхчувственное духовное значение. Стороннему человеку, погруженному в альтернативную культуру, чужая культура видится преимущественно в застывших опредмеченных формах — как некая символическая телесность, система идолов.

Но и в отношении члена культурной общности как своего носителя идеал ведет себя двойственно. В од-

ном случае он заставляет увлекаться его плотью, конкретностью, совершенством, уникальностью; тогда культура поворачивается к ее носителю своей материальной стороной, становится возделыванием материальных ценностей, оборачивается идолопоклонством. Так происходит, например, с религией, искусством или наукой, когда духовное содержание их идеалов становится менее значимым, чем материальная ипостась, а возделыванию прежде всего подлежит тело культурных символов, внешняя и обрядовая стороны культуры.

В другом случае акцент в отношении к идеалу может переместиться на сверхчувственное содержание культурного символа, когда человек притягивается к предметной целостности, находящейся за символом. Тогда культура поворачивается своей духовной гранью, превращается в возделывание возвышенного и расширяющегося духа и перестает быть идолопоклонством, даже если речь заходит о язычниках.

В зависимости от смещения акцентов на материальную или духовную грани культуры возникает интеллектуальное искушение свести культуру либо к материальному феномену, либо наделить ее только духовными свойствами, что, повторим, неточно. Если поклоняться самой материи иконы, то это будет материалистическое поклонение идолу; но если смотреть в икону как в «окно», за которым видится беспредельная божественная реальность, то такое отношение к иконе есть духовное почитание Бога.

Происхождение той или иной религии часто объясняют синкретизмом (слиянием) духовного и материального начал. Например, русский славянофил А.С. Хомяков говорил о двух исходных формах религии, лежащих в основе всех религий, — иранской и кушитской (нубийской). Иранизм, по его мнению, есть духовное поклонение божественному началу, а кушизм — культ материального начала.

Идеал: проблема авторства. Идеал — гениальная идея, идея-родоначальник, не требующая для своего обоснования неких более фундаментальных идей. В принципе любой рядовой объект может превратиться в какой-нибудь недолговечный идеал, если индивид при-

знает его за таковой или если идеологи сумеют убедить массу людей в том, что этот объект совершенен и требует к себе самого почтительного отношения. Сила социального идеала в его всеобщем признании. Когда же обнаруживается, что избранный объект несовершенен и нерепрезентативен, то он постепенно развенчивается, вера в него слабеет, а основанная на сумме подобных идеалов культура проходит, исчезает. Однако идеология оправдана уже тем, что даже объективно ложный идеал подчас становится конструктивным началом общественной жизни, ведет к успехам, пусть недолговечным.

Кто же формирует или открывает базовые идеалы культуры? В рамках философии культуры данная проблема известна как «проблема героя и толпы». В ее решении существуют три традиции, три модели.

Первую модель можно назвать ***элитарной моделью***: подлинный герой (пророк, выдающийся деятель, гений в определенной области жизни и знания) открывает или изобретает новый идеал, остальные же люди постепенно признают нововведение и начинают культивировать это новшество. Герой знает, что вначале народ отвернется от пророка, осмеет его и вряд ли примет его новшество. Тем не менее герой верит, что открытое или изобретенное им совершенство рано или поздно будет принято всеми и станет всеобщим идеалом. Такое может случиться и после смерти героя. В этой модели формирование идеала носит характер оптимистической трагедии. Так, народники под истинным героем понимали именно непонятого пророка, но не фальшивого кумира толпы. В.И. Суриков воплотил народническую модель формирования идеала в полотнах «Боярыня Морозова» и «Степан Разин».

Вторая модель представляет собой ***модель собора***: социально и профессионально разделенные люди стремятся преодолеть свою обезличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил поиском универсального посредника — всеобщего идеала. На основе взаимного соглашения или договора они коллективно находят решение, выдвигают на пьедестал избранную личность, учреждают законы поведения и государ-

ственной жизни, определяют правила и нормы деятельности. Возделывание принятых образцов переходит в традицию. Всеобщность идеала объясняется тем, что при его выработке учтены мнения всех участников первичного собора, общины. Демократически-общинную модель фундаментальных идеалов русской жизни развивали, например, некоторые сторонники славянофильства.

Третья модель — это ***модель индивидуальной эволюции***: каждый индивид в принципе способен путем постепенной эволюции стать разносторонне развитой личностью и быть независимым от всех в вопросе производства и выбора идеалов; каждый рано или поздно дорастет до статуса творца собственных идеалов. Этот взгляд восходит к позитивизму Г. Спенсера, выражая надежды и чаяния класса свободных предпринимателей. Сторонники данной модели релятивизируют индивидуальные и общественные идеалы. «Сверхчеловек» Ф. Ницше также в известной степени может рассматриваться как образец всесторонне развитого человека будущего, единолично творящего потребные ему идеалы. Оборотная сторона этой модели, ее логическое завершение воплощены в лозунгах «Бог умер!» и «Все дозволено!».

Вероятно, каждая из трех моделей по-своему освещает тот или иной реальный момент процесса идеалообразования. Синтетическая теория идеала учитывает и объясняет элитарный, соборный и индивидуально-эволюционный аспекты утверждения идеала. Сакральные идеалы, лежащие в фундаменте какой-либо мощной культуры, имеют элитарное происхождение, привносятся в общество пророком, продиктованы Богом.

В отличие от Священного Писания, запечатлевшего исходные идеалы культуры, Священное Предание трансформирует эти идеалы соборным путем и превращает поклонение им в устойчивые традиции. Каждый отдельный член культурного сообщества по-своему преломляет авторитетные идеалы в своем мироотношении, вырастая до их глубокого понимания или, напротив, перерастая их и порывая с ними. Идеалы же менее общего порядка (надстроечные идеалы) мо-

гут иметь более прозаичное происхождение — твориться обычными людьми, создаваться индивидуально или коллективно, появляться путем внезапного озарения или посредством напряженного мозгового штурма.

Так или иначе в производстве и воспроизводстве системы идеалов какой-либо определенной культуры участвуют все члены культурного сообщества, благодаря чему культура становится целостностью, не разъемлемой на части. Распространенные до недавнего времени в советской литературе рассуждения о двух различающихся культурах внутри некоторой национальной культуры, скорее всего, являются идеологическими вымыслами. Иное дело — антисистемная тенденция внутри отдельной культуры, существующая в форме отрицательного потенциала.

В любой культуре постоянно происходит борьба враждебных идеалов, одни из которых нацелены на стабилизацию сложившейся культуры, а другие — на ее преобразование либо уничтожение. В.П. Бранский подчеркивает, что «...борьба идеалов отнюдь не сводится к чисто мысленному столкновению неких субъективных образов, а предполагает социальную конфронтацию их носителей в виде живых людей, готовых ради реализации своих идеалов пойти подчас на крайние жертвы. Следовательно, борьба идеалов практически проявляется в столкновении (коллизии) жертвоприношений» (*Бранский В. П.* Теоретические основания социальной синергетики // Петербургская социология, 1997, №1. С. 161). Бранский также перечисляет разные принципы, которые могут избирать те или иные участники этой борьбы: принципы непримиримости, компромисса, нейтрализации или синтеза (Там же. С. 161 — 162).

Знание свойств и закономерностей идеалообразующего процесса позволяет теоретически объяснять рождение, расцвет и гибель индивидуальных, национальных и мировых культур, понимать причины притяжения и отталкивания сосуществующих культур, прослеживать взаимодействие сакрального базиса и светской надстройки в системе культуры.

Ядро и периферия культуры. Возделывание идеалов и поклонение самым ценным из них характерно для всех видов и уровней индивидуальной и общественной жизни, начиная со сферы семейно-брачных отношений и быта и кончая глобальными типами социума и цивилизациями. Способом аккумуляции и трансляции идеалов выступают традиция и обычаи, происходящие из ритуальных действий и становящиеся своего рода кодом культуры. Разнообразные индивидуальные и глобальные идеалы образуют исторически преходящую иерархию ценностей, внутри которой прослеживается не только подчинение профанных (светских) частно-содержательных образцов и традиций фундаментальным священным ориентирам, но также содержатся чуждые этой системе силы, контркультура.

В любой системе всегда есть «непокорные» элементы, из них вызревают антисистемные силы. Рано или поздно они могут взорвать свое системное окружение. Из обломков прежней целостности, возможно, возникнет новое целое. Контркультура — это всегда протест против господствующей культуры, но совсем не обязательно прототип будущей культуры. Содержание будущей культуры трудно предсказать, ибо оно связано с пророческими откровениями прежде неведомых смыслов. В частности, понятие идеалообразования подразумевает в себе драматический конфликт культуры и антикультуры, противоречия между идеалообразующими тенденциями, группами идеалов и отдельными идеалами. Культура формирует человека не только как умелое и разумное существо, противостоящее натуре, природе, но и как носителя религиозного, этнического и общечеловеческого смысла.

Данный подход к культуре напоминает предложенную И. Лакатосом концепцию «исследовательской программы», объясняющую дух и рост научного сообщества. Роль «твердого ядра» культуры способен исполнять основополагающий священный текст, а «защитный пояс» культуры может быть представлен светскими идеалами, адаптированными к толкованиям признанных религиозных принципов и материализо-

ванными в бытовой, производственной, социально-преобразующей и научно-технической практике. Эти идеалы формируются в сферах морали, политики и иных областях ценностного мироотношения.

Такого рода модель, рисующая культуру в форме священного ядра и светского защитного пояса (модель Солнечной системы), характерна, например, для культуры иудаизма. Рассеянные по всему миру евреи сохранили свою культурную самобытность именно благодаря своей религии. Но, быть может, этот пример является исключением из правил? Позже мы вернемся к этому вопросу и уточним модель культуры, пока же воспользуемся возможностями упрощенной модели.

«Твердое ядро» культуры задает лояльному индивиду высший смысл жизни, оставляя в то же время некоторый простор для выбора между входящими в это ядро альтернативными идеалами. Маргиналы и диссиденты, избирающие идеалы контркультуры и живущие внутри данного культурного сообщества, обычно редко способны на полный разрыв с поощряемым обществом мироотношением. Эмпирически открываемые людьми смыслы их повседневной деятельности (прозы жизни) обусловливаются «защитным поясом» культуры. Проза жизни отличается от предельного и высшего смысла жизни в целом. Сакральный момент в прозаических идеалах мало заметен, поэтому их связь с основополагающими святынями далеко не всегда осознается людьми. Одни индивиды живут прежде всего высшими идеалами своей культуры и сторонятся прозаических ценностей. Иные, напротив, ориентируются на утилитарные ценности и глухи к сакральным смыслам. Третьи ухитряются гармонизировать священное и светское в своих жизненных установках.

Так или иначе ансамбль идеалов культуры предоставляет человеку свободу выбора и обусловливает количество степеней свободы индивида. Множество сосуществующих религий и сопряженных с ними культур — одна из главных причин саморазорванности человечества на враждующие части. В этой связи достаточно вспомнить историческое противостояние ко-

чевой и оседлой культур. Но оно оборачивается также многообразием путей совершенствования совокупного человечества, постоянно пополняя — через транскультурное взаимодействие и конфликты — резерв эволюционных возможностей родового человека.

Процесс идеалообразования разрывает непосредственную связь человека с природой и другими людьми. Он встраивается между субъектом и объектом, изменяя и субъект, и объект. Индивид становится субъектом в тех формах, которые он выбирает из идеалов личной и социальной культуры. Установка на поведение в соответствии с признанным идеалом, вера в этот идеал, рациональная рефлексия над ним и погружение его в сферу персональной совести — все эти процессы ответственны за активизацию и общее образование человека, придают магистральную направленность его деятельности, обусловливают стиль индивида как субъекта.

Вряд ли отыщется некий объективный и единый для всех цивилизаций критерий прогресса. Прогресс всякой отдельной культуры логично измерять степенью реализации ее важнейших идеалов (например, приближением одного общества к идеалу монархии, а иного — к идеалу республики). Поскольку в сосуществующих либо в сменяющих друг друга культурах базовые идеалы заметно различаются, то существенно несоизмеримыми в них оказываются и главные критерии прогресса. Разочарование в основополагающих социальных идеалах влечет за собой утрату обществом веры в прогресс.

Объект практики и познания, предстающий перед нами сквозь призму идеала, субъективно нагружается свойствами эталона, эйдоса, естественного знака; внешний мир переживается как нечто, наполненное смыслом, видится книгой природы. Оставаясь в своей плоти самобытным и культурно-нейтральным фрагментом первозданного или социального мира, объект нашей деятельности вместе с тем невольно наделяется культурными признаками, эйдетическими свойствами, репрезентирует в отношении субъекта объективные сущности и законы. Незримое впечаты-

вание идеала в плоть объекта обусловливается не только «проецирующим» характером человеческой субъективной реальности, но и реальной целостностью внешнего мира, поэтому придавание объекту культурных смыслов было бы неверно сводить к пустым иллюзиям сознания. Лозунг «назад от культуры к натуре, к природе», время от времени провозглашаемый мыслителями-пессимистами, наивен и практически неосуществим.

Итак, культура отличается от натуры («не-культуры») тем, что носитель культуры непременно соотносится с любым объектом (живым или косным, естественным или искусственным) только через посредство идеала. Идеал как конституэнт культуры — медиум между человеком и вещью, посредник между людьми, мост между сознанием и самосознанием индивида, среднее звено между верующим в священный объект и этим объектом. Даже состояние полного одиночества вряд ли ввергает индивида в истинную дикость и внекультурное бытие.

Человек не просто ест, пьет и размножается подобно животному. Стадии исторического развития *homo sapiens* определяются тем, как, какими способами люди опосредуют свои биологические функции личными и социальными идеалами. Ложка, вилка, скатерть, молитва перед принятием пищи и другие, казалось бы, нейтральные предметы и действия опосредуют процесс питания, окультуривают физиологию человека. Если верно, что человек есть то, что и как он ест, то вполне понятен тот изначальный смысл, сакральный смысл, прежде вкладывавшийся в понятия культуры земледелия, культуры пшеницы, культуры животноводства. Христиане, например, видят в теле человека храм Божественного Духа, отсюда и религиозные предписания относительно качества продуктов питания и характера сельскохозяйственного производства.

Ремесленные образцы, технические и художественные приемы, методы руководства обществом и иные идеалы, придающие производственной и общественной деятельности устойчивый характер, бережно передавались от поколения к поколению, превраща-

лись в ткань традиций. Они сопровождались тайной, священнодействием, клятвой, а клятвопреступники подлежали остракизму.

В какой бы мере ни сочетались между собой священное и светское в приемах приготовления пищи, научно-технических методах и средствах измерения, художественных традициях, правилах и нормах повседневного поведения и т. д., все эти образцы по своей сути остаются идеалами. Мы привыкли видеть в идеале обязательно нечто волнующее, святое, высокое, выходящее за сферу быта. Такого рода идеалы покоятся в фундаменте культуры и сакрализуются религией. Однако культура никоим образом не сводится к своему фундаменту и не тождественна религии.

Из представления о культуре как системе, состоящей из «твердого ядра» и «защитного пояса», вытекает модель культуры в форме пирамиды: основание состоит из религиозных идеалов, вершина же венчается такими идеалами, как эталон метра в Париже, шедевры кулинарного искусства, норма пересчета валютного курса денег и т. п. Субординация и координация связей между базовыми (сакральными) и светскими идеалами очень сложна; базис и надстройка опосредованы обилием переходных форм; все это многообразие сплавленных в котле культуры связей порождает ее тотальное свойство, неразъемлемую целостность.

Если это так, то целостность культуры в единстве ее сущности и существования неправомерно низводить к ее религиозному архетипу или возводить к светским присущностям. В этом смысле культура не бывает ни чисто религиозной, ни чисто светской, но в той или иной мере содержит внутри себя религиозные и светские компоненты.

Идеал — итог процесса признания какого-либо предмета (вещи, идеи, личности и т. д.) совершенным и концентрирующим в себе сущность единородных ему рядовых предметов. Предмет, принимаемый за идеал, может воистину оказаться подлинным совершенством и выражать либо генотип целого класса сходных пред-

метов, либо вершину фенотипического развития того же класса.

Но иногда происходит и обратное — идеалы подменяются идолами, и люди могут ошибочно признать нечто совершенно случайное и ущербное за воплощенное совершенство. Примером первого случая для человечества уже две тысячи лет служит образ Иисуса Христа, а примером второго — низвергнутый в 90-х гг. XX в. в нашей стране идеал Павлика Морозова. Как бы то ни было, истинность или ложность идеала устанавливается задним числом, сроками существования «твердого ядра» культуры и прочностью ее «защитного пояса», длительной практикой.

§ 2. Три модели роли религии в культуре

Религия — генотип культуры. Хозяйство — генотип культуры. Религиозно-хозяйственная модель. Взаимоотражение религии и экономики. Постсоветская культура. Пророки у истока культур. О роли Священного Предания в культуре. Религия и политика. Фундаментализм. Многообразие культур

Какую же роль в становлении и эволюции культуры играет религия? Или иначе: если культуру сравнить с деревом, то в какой его части следует разместить религию — в корневой системе, стволе, ветвях? На этот вопрос существуют разные ответы. Одни культурологи говорят о религии как зародыше (генотипе), из которого вырастает вся светская надстройка культуры. Другие рисуют религию в виде ствола культурного древа, от которого идут формы хозяйственной жизни, искусство, наука и т. д. Третьи склонны видеть в ней только одну из множества ветвей, соседствующую с не менее мощными отраслями человеческого творчества. Четвертым же религия кажется — сквозь оптический прицел ленинизма — «пустоцветом на живом древе познания», некой отмирающей деталью культуры.

Если выделить главное во всех этих подходах, то можно сформулировать три предельно общие модели места религии в культуре.

Религия — генотип культуры. Согласно первой модели, именно из религии произрастает культурный фенотип, все духовное и материальное разнообразие национального и межнационального бытия. Эта «религиозная модель культуры», пожалуй, наиболее древняя, уже послужила нам выше для анализа общего строения культуры. В соответствии с этой моделью каждую отдельную культуру нужно именовать в связи с породившей и питающей ее религией: культура индуизма, культура христианства, культура ислама и т. п. Каждая мировая религия возникала как своего рода «эксперименты в жизни» (Н. Смарт).

В каждой основной культуре выделяют субкультуры — например, католическую, православную и протестантскую культуры внутри общей для них христианской культуры. Национальные особенности субкультур, в свою очередь, пытаются объяснить взаимодействиями господствующей религиозной связи с поглощаемой ею прошлой родоплеменной религией. Например, русское православие — синтез греческого христианства с древним языческим культом славянских племен, объединенных в государство Рюриковичами, варягами-руссами.

Хозяйство — генотип культуры. Вторая, «светская модель», выводит основные свойства культуры из образцов хозяйственной жизни народа. В соответствии с этой «экономической моделью» надо именовать культуры либо исходя из особенностей производства, торговли и потребления (земледельческая, скотоводческая, ремесленная и т. п. культуры), либо по их географическому местонахождению.

Разновидностью данной модели является географический детерминизм Гиппократа, Ш.Л. Монтескье, А.Р.Ж. Тюрго, Г.Т. Бокля, Ж.Э. Ренана и других авторов, приписывающих первостепенную роль в развитии обществ и народов их географическому положению и природным условиям. Вторая разновидность экономизма — мальтузианство — объясняет особенности культуры характером распределения и потребле-

ния продуктов питания, а революции в культуре — величиной демографического давления. Геополитики дедуцируют из понятий «жизненное пространство» и «естественные границы» суждения о низших и высших культурах и оправдывают экспансию высших организмов-государств действием социобиологических законов естественного отбора.

Наиболее известной разновидностью хозяйственной модели культуры является экономический детерминизм марксизма, выводящий культуру из производственного базиса исторической общности людей и оценивающий религию как пережиточное надстроечное явление. На деле же оказалось, что, например, «социалистическая культура» в нашей стране была самым тесным образом связана с социоцентрической религией большевизма и рухнула, как только эта религия потеряла свою консолидирующую силу.

Крах советской культуры как следствие исторического поражения большевизма с особой очевидностью вскрыл то важное обстоятельство, что религия — не частный и не надстроечный, а системообразующий фактор каждой культуры.

Религиозно-хозяйственная модель. Наконец, третья принципиально возможная модель культуры синтезирует первую и вторую модели. Согласно этой «религиозно-хозяйственной модели», генотипом культуры является единство религиозных идеалов и экономических архетипов, признанное определенным сообществом людей. Это единство не является простой суммой религиозных и экономических идеалов, но представляет собой новое качество, не сводимое ни к духовному бытию, ни к материальному существованию. Следует повторить, что в соответствии с природой идеала культура (как идеалообразующая сторона жизни) не разъемлется на некие отдельные разновидности «духовной культуры» и «материальной культуры».

Методология религиозно-хозяйственной модели навеяна работами М. Вебера «Хозяйство и общество» и «Протестантская этика и дух капитализма» и восходит к метафизике Аристотеля (действительность — сплав «хюле» и «морфе», материи и божественной

формы), библейской онтологии (космос творится логосом из материального хаоса) и диалектике Гегеля (всякое качество имеет духовную и материальную грани). С этой точки зрения культура вырастает через взаимное отражение религии и экономики, изменяющих друг друга и стремящихся к динамической гармонии.

Пожалуй, эта модель обладает наибольшей объяснительной ценностью, а других моделей столь же общего характера, как и две первые, быть не может. «Материя» и «Дух» — предельно общие понятия, придумать что-то дополнительное к ним, кроме понятия «Единство», не удается; поэтому и предельно общих теорий культуры (возделывания, поклонения) может быть только три, но не сотни, в чем пытаются убедить читателей некоторые культурологи.

Без помощи ухищрений из «материи» логически не выведешь ничего, кроме модусов материи, а «дух» не объяснишь при этом никакими материалистическими софизмами. Равным образом из «духа» дедуцируются лишь разряды духовного бытия, но не сома, не тела, вещи или материальные процессы. Одно дело — верить в сотворение Богом материи из ничего, но совсем другое дело — последовательно выводить и объяснять духовно-материальное многообразие культурных феноменов.

Выше была использована модель религиозного генотипа культуры, опирающаяся на пример иудаизма: именно эта религия, казалось бы, служит единственным фактором сохранения и спасения еврейской культуры. При ближайшем рассмотрении зигзагов иудейской культуры, ее таинств (в особенности обряда обрезания) и анализа статьи К. Маркса «К еврейскому вопросу» обнаруживается односторонность чисто религиозной модели культуры.

Взаимоотражение религии и экономики. Идея двусторонней религиозно-хозяйственной клеточки культуры отвечает диалектической интуиции и позволяет избегать многих логических и фактических противоречий, с которыми неизбежно связаны классический материализм и объективный идеализм (спиритуализм). Поэтому картину строения культуры следует дополнить:

«твердое ядро» культуры включает в себя базовые религиозные и экономические идеалы, эти идеалы адаптированы друг к другу и образуют органический сплав. Религия сакрализует фундаментальные экономические идеалы любой культуры. В свою очередь, эти идеалы обусловливают выбор и модификацию основополагающих религиозных идеалов.

Устойчивое материальное производство не может начаться до тех пор, пока между людьми не возникнет доверие и не будут освящены религией те идеалы, на которых покоятся семья, быт, разделение труда, присвоение совокупного продукта, социальные коммуникации.

В работе «Хозяйственная этика мировых религий» М. Вебер оценивал религию как важнейший фактор развития экономики. Он обосновал мысль о решающей роли протестантизма в распространении «духа капитализма» — стремления к экономической активности, умножению капитала, бережливости, личной предприимчивости и т. п. Этот дух материализовался в экономических отношениях капитализма и консолидировал их правовой нормой священной частной собственности. Если же мы обратимся к противоположной сакральной норме, провозглашающей священной государственную собственность, то обнаружим социалистические производственные отношения и социалистическую культуру.

Православие основано на идее церковной соборности народа: только посредством Церкви таинство евхаристии исцеляет болезнь первородного греха; преломленный хлеб и красное вино превращаются в христианине, в его физической плоти и тянущейся к Духу душе, в частицу тела Спасителя и в Его любящую душу. Антиномия индивидуализма и коллективизма своеобразно разрешается в практике православной соборности, а хозяйственная мера сочетания обоих начал была найдена в русской крестьянской общине.

С другой стороны, характер принимаемой обществом религии, особенно духовных принципов совместной деятельности, существенно зависит от обстоятельств материальной жизни, демографического дав-

ления, умения хозяйствовать, природных условий и т. д. «Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, он *творит культуру*,— писал С.Н. Булгаков.— В хозяйстве творится культура, вся она имеет хозяйственную подоснову, в этом прав экономический материализм. Он неправ в своем истолковании этой мысли, в которое он в качестве единственно возможной философии экономизма подставляет механистический материализм...» (*Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990. С. 110, 257). Булгаковым обоснована идея консубстанциальности хозяйственного и религиозного творчества людей.

Возможно, в момент зарождения той или иной отдельной культуры не существует фатальной необходимости именно в такой, а не иной первичной взаимосвязи специфической религии и экономики. Не исключено, что случай играет на этом этапе заметную роль, по-своему детерминируя процесс их сплетения и взаимопроникновения.

Например, немало внешнего и привходящего было в выборе князя Владимира-Крестителя именно православия, а не католицизма или ислама. К тому же, культура Византии, религия которой была заимствована Киевской Русью, по мнению некоторых историков, уже находилась на излете. Пересаженное на почву русского хозяйствования православие возродилось, трансформировалось и во многом предопределило особенности будущего русского (а не просто славянского) национального характера.

Идеал хозяйственной общины и идеал религиозной ортодоксальной соборности взаимоопределили друг друга. Вовсе не случайно формула «Православие. Самодержавие. Народность» многими воспринималась как кредо русской православной культуры. Разумеется, суть дохристианской Руси и культуры славян-русичей под эту формулу не подходит. Из религиозно-экономического генотипа произросли все основные философские, политические и нравственные идеалы русской жизни, в том числе идеи всеединства, русско-

го мессианства, Третьего Рима и необходимости постоянного геополитического расширения Империи.

Чем активнее развивается взаимодействие признанной народом религии на хозяйственную жизнь, а последней — на первую, тем более необходимым и органичным становится их сплавленное сосуществование. Единство же религиозной и экономической сторон генотипа культуры диалектически противоречиво, непременно сопряжено с их различиями и может привести к конфликтам между надстроечными компонентами культуры. Эволюция религиозной и экономической граней культуры исторически неравномерна, ускоренное развитие одной из граней наталкивается на консервирующую реакцию другой.

Так, православие революционизировало хозяйственную жизнь и быт славянского этноса, вызвало к жизни могучее Русское государство, самодержавие. Но впоследствии оно временами становилось тормозом для экономики России и подвергалось внутреннему и политическому реформированию. Реформы Никона и Петра I откололи от русского православия старообрядческую Россию, а Священный Синод возглавил гражданский чиновник. Второй раскол православия, похоже, наблюдается в нашей стране сегодня в связи с разрушением советской культуры и выбором будущих религиозных ориентиров новой формирующейся («постсоветской») культуры.

Постсоветская культура. Какой же будет эта новая культура? Способно ли православие вернуть себе прежнюю духовную власть в обществе, где уже нет общинного хозяйства, нет той экономической формы, в которой оно процветало и составляло славу России? Наше государство взяло курс на капитализм западноевропейского типа и таким образом вольно или невольно сориентировалось на протестантское мироотношение. Не потому ли в Россию сразу же устремились западные миссионеры-протестанты и в пессимистические тона окрасились проповеди и публикации православных священников и богословов?

Обстоятельства возвращения православия к духовному лидерству ухудшены последствиями большевизма,

по существу, уничтожившего массового носителя православного духа — общинного крестьянина. Советский колхоз опирался на принцип коллективного подчинения государственным чиновникам, но не на принцип соборности, дававший известный простор индивидуальной предприимчивости. Религия большевизма, подавив государственное православие и подчинив себе руководителей Церкви, много позаимствовала из внешней православной атрибутики, но, понятно, отказалась от духа православия. Привычная для русского человека атрибутика превратилась в языческую оболочку религиозно-социоцентрического духа — духа преклонения перед идолом пролетарского вождя и возделывания идеала коммунистического (уравнительного) рая на земле.

Немало придется потрудиться, чтобы отчистить ритуалы поклонения от воспоминаний о раболепстве перед «кремлевскими долгожителями».

Сумеет ли православие, оставаясь ортодоксальным, все-таки снова вписаться в новую экономическую форму страны и возродить ее культуру? Ведь подобное уже случалось в его истории, пусть ценою раскола и протеста старообрядцев. Готово ли православие к таким внутренним реформам, которые не изменят его существа и позволят ему не только адаптироваться к уже сложившейся экономической реальности, но и духовно преобразить ее? Дай-то Бог! А если не православие, то что взамен, и не натолкнется ли это «взамен», как на стену, на быт и характер русского человека, которые тысячу лет возделывались Русской Церковью и стали его натурой?

Культура начинается с быта — с обрядов, связанных с рождением и похоронами человека, с обхождением друг с другом — и лишь потом венчается кроной изящных искусств и наук. Даже если русский человек осознанно не исповедует религию своих предков, он с удивлением обнаруживает в себе черты бытового православия, когда оказывается в инокультурной среде. Насколько глубоко и быстро вообще возможна переделка православной натуры народа, проживающего на одной шестой суши Земли, на натуру, скажем, протестантскую, католическую и тем более индуистскую или

буддийскую? Сколь бы ни тяжелы были роды новой культуры в России, однако рожать все-таки лучше традиционно...

Таким образом, через активное взаимоизменение и обратные связи религия и экономика оборачиваются двумя неразъемлемыми сторонами единой субстанции культуры. Поэтому третья, синтетическая модель места религии в культуре наиболее правдоподобна. Марксистски образованному читателю не нужно долго доказывать, что экономика фундирует культуру; достаточно вспомнить предельно ясную мысль К. Маркса о том, что прежде чем заниматься философией или искусством, людям надо есть, пить, одеваться и иметь жилище. Большинство людей менее всего живет искусством или наукой, а прежде думает о хлебе насущном. Вопреки входящей моде подменять преподавание истории культуры историей литературы и искусства культура все-таки стоит на идеалах хозяйствования, освященных религией.

Ограничиваясь этими соображениями, оставим в стороне анализ экономики и сосредоточимся на религиозной стороне культуры, поскольку тезис о субстанциальности религии в пирамиде идеалов культуры для многих далеко не очевиден и требует фактических свидетельств.

Пророки у истока культур. Даже самый общий взгляд на историю той или иной культуры подтверждает вывод о том, что религия участвует в творении наиболее значимых идеалов и энергично способствует созданию нового социального строя с благоприятными условиями для прогресса общества.

Всего сорок лет понадобилось пророку Моисею, чтобы из массы бывших рабов выпестовать людей новой культуры, самой высокой по тем временам. Десять заповедей, переданных Иеговой людям через пророка Моисея, стали духовным фундаментом еврейской культуры. Основная часть этих заповедей обнаруживается в законодательствах современных стран и документах международного права. У иудеев учились впоследствии видные греческие философы, в том числе Пифагор и Сократ.

Сегодня не нужно много доказывать, что христианство предопределило культуры большинства народов Европы и Америки, а также России, дало толчок к развитию экспериментального естествознания и изобразительного искусства, столь нехарактерных, например, для культуры классического ислама. Христианство освящало активную физическую трансформацию земного мира, тогда как ислам наложил табу на попытки соревноваться с Аллахом в творении предметного мира и создавать карикатуры (изображения) на совершенные Божьи творения. Для христианина человек — образ и подобие Бога, т. е. существо творящее и возвращающееся к Богу через преображение своей природной обители. Заметим, что пролетарский лозунг о разрушении мира насилия до основания и строительстве нового мира — не откровение революционеров-богоборцев, а подражание христианскому принципу преображения человека и мира.

Экспериментальная наука и изобразительное искусство Западной и Восточной Европы как профессии возникли в монастырях и выполняли культовые функции, подобно тому как многое в искусстве Древнего Египта выросло из похоронного обряда и представлений о загробной жизни, из воспроизводства умения обустроить саркофаг и погребальную пирамиду. Лишь по мере относительно самостоятельного развития церковная функция естествознания — бороться с ересями и вредными мифами — дополнялась светскими функциями познавательного и практического характера; так же случилось и с искусством. Ни наука, ни искусство европейцев никогда не отрывались полностью от породившего их христианства.

Формы социальной жизни стран, исповедовавших христианскую культуру, в их истоке обусловливались своеобразием взаимопроникновения христианских идеалов и экономических архетипов. Так, учение А. Смита о свободе и принципах экономического предпринимательства было навеяно Нагорной проповедью Иисуса Христа о любви к ближнему: «Относись к другому так же, как ты относишься к себе». Ф. Энгельс подробно выяснил сходство меж-

ду первоначальным христианством и Интернационалом и установил духовное родство христианского идеала общества и социалистического идеала. Как бы ни восставали К. Маркс или Ф. Ницше против христианства, оба они в иносказательной форме дублировали христианский образец «нового человека» и «царства справедливости».

Атеизм — всего лишь теневая структура религии как формы общественного сознания, то есть эпифеномен религии. Не случайно научная интуиция не выделяет атеизм в особую форму общественного сознания и не ставит его в один ряд с религией, искусством, моралью и т. д. Атеизм вторичен, производен от религиозных идеалов, живет их негативным отражением, «светит их отраженным светом» (Ф. Энгельс). Советский атеизм был, по сути дела, массовым диссидентским движением внутри общехристианской культуры XX в.; христианские идеалы жили в нем в извращенной форме и в подчинении социоцентрической религии культа вождя, культа партии-церкви и культа избранного советского народа.

Если представить себе весы, на одной из чаш которых высится фигура Иисуса Христа, а на другой собраны все гении науки и искусства, творившие в рамках христианской культуры в нашей эре, то, вероятно, перетянет чаша Христа. Ибо не видно конца животворному влиянию импульса Христа на нашу культуру. Учение Дарвина же не выдержало и двухвекового испытания, а теория относительности Эйнштейна — пятидесяти лет.

Не менее величественна в истории культуры фигура пророка Мохаммада, родоначальника ислама. Проповедь Иисуса Христа о равенстве всех людей и народов перед Богом, против порабощения человека человеком проложила дорогу Мохаммаду. Его именуют Отцом наций — по аналогии с Авраамом, Отцом народов. Пророк Мохаммад в кратчайшие исторические сроки духовно переродил полудикие племена Аравии в единую нацию и на месте язычества утвердил строгий монотеизм. С горсткой приверженцев Он отбивал атаки многочисленных врагов, а потом, когда за Ним по-

шли многие, сумел поставить на колени две могущественные империи — Византийскую и Персидскую.

В Средние века вплоть до XIII в. христианская церковь, боровшаяся с гностиками, арианами и другой ересью, запрещала изучать труды Аристотеля и интересоваться античным язычеством; ислам же сохранил многое из великого наследия эллинов, впоследствии транслированное (в частности, через Испанию) в Западную Европу. В рамках ислама расцвели медицина, астрономия, математика, география, философия, теология, поэзия, искусство арабески и каллиграфии. Европа заимствовала из исламской культуры этиловый спирт, лютню, гитару, литавры, прообраз новой готической архитектуры, нынешний порядок подачи блюд на стол (суп, мясо, птица, печенье и т. д.), искусство геральдики, поэтическую рифму (какой она выглядит в новоевропейском виде), 99 имен (атрибутов) Бога и многое другое.

Вплоть до эпохи Возрождения в Европе на евроазийском континенте лидировала именно культура ислама. Весь этот духовный взлет — от полудиких и почти безграмотных бедуинов до алгебры и утонченной поэзии — немыслим без миссии Мохаммада. А.С. Пушкин восторгался сурами Корана и в ряде своих стихотворений пытался подражать рифме арабов. Л.Н. Толстой, отойдя в конце своей жизни от Русской Православной Церкви, ставил идеалы ислама выше христианских и жалел, что не стал мусульманином (хотя вряд ли правомерно оценивать одинаково мощные культуры по принципу «хуже — лучше» или «выше — ниже»).

Нужны ли более убедительные факты, чем приведенные выше, чтобы признать фундаментальную роль религии в созидании культуры? Могут возразить, что даже если религия служит источником культуры (наряду с экономическими архетипами), то она вовсе не обязательно сохраняет эту свою роль внутри уже развившейся культуры. Разве не может случиться, что по прошествии времени ее воздействие на растущий организм культуры ослабеет, а сама она выродится в генератор суеверий, религиозных конфликтов и станет тормозом эволюции искусства и науки?

Что ж, такое возражение имеет под собой основания, по крайней мере, на первый взгляд. Его не надо отметать с порога. И все же более внимательный анализ религиозных движений может привести и к другим выводам. Взятые сами по себе, Священные Писания кришнаитов, парсиев, буддистов, иудеев, христиан и мусульман учат миру и добру, призывают к неустанному поиску истины и красоты. «За знанием ступай хоть до Китая!» — гласит мусульманская поговорка. Иное дело — конъюнктурное истолкование Писаний. Священное Предание (традиция), вырабатываемое церковью, подчас способно отклонять верующих от точного следования букве Гиты, Авесты, Торы, Библии или Корана. Бывает, что некоторые официально утверждаемые толкования религиозных догматов на практике ведут к разжиганию крайностей национализма, поощряют мракобесие, враждебное отношение к иноверцам. Не следует ли тогда поискать причину искажения первородного религиозного духа прежде всего в стяжательстве и сластолюбии государственной и церковной верхушки? Торопиться с простым ответом на этот вопрос не следует.

О роли Священного Предания в культуре. Вопросы о соотношении Священного Писания и Священного Предания и о допустимой мере отклонения Предания от Писания на протяжении многих веков являются предметом острых дискуссий среди теологов и богословов.

Так, протестантизм был связан с возвратом к Библии и отказом от многих наслоений католической традиции. Когда М. Лютер перевел Библию с оригинала на немецкий язык, он был поражен громадным несоответствием Священного Писания версии папского католицизма. Недоступная ранее и изложенная непонятной латынью Библия стала настольной книгой рядового немецкого бюргера, на место священника (т. е. посредника, благодаря которому, согласно вероучению, преломленный хлеб мистически превращается внутри верующего в плоть Христа) встал пастор, проповедник, консультант. Лютер вынес из католической церкви Библию, текст, оставив за дверями церк-

ви Литургию (или по крайней мере многое выхолостив из Литургии).

Что же в результате всего этого получилось? Реформация. Многие считают, что Реформация якобы вернула христианской культуре, застоявшейся в эпоху Средневековья, импульс Христа. Протестантизм действительно во многом обусловил бурную промышленную революцию, расцвет науки, техники, литературы и искусства в Европе. Теперь рядовой верующий мог прямо, без посредника-священника, обращаться к Богу и высвобождать свою экономическую инициативу. Церковь оказалась ограниченной в своих правах, ей разрешалось обслуживать потребности верующих, но не вмешиваться в экономическую сферу деятельности и иные сферы жизни бюргера.

В итоге церковное и светское внутри западноевропейской протестантской культуры стали отдаляться друг от друга, а свободное толкование Священного Писания все более и более дробило христианство на сотни и тысячи сект, толков и согласий. В настоящее время в христианстве сложилось около десяти тысяч разных течений, крупных и мелких.

Насколько долго это может продолжаться и не вредит ли такой процесс раздробления целокупной христианской культуре? Известно, что ныне христианская культура испытывает серьезный кризис, сопровождающийся ростом аморализма и бездуховности. В ответ на этот кризис появилось движение «ранних христиан». Лозунг «Назад к Христу!» становится массовым фундаменталистским движением в христианских субкультурах. Этот процесс затрагивает и Россию, наводняемую западными протестантами и бизнесменами. Призывы западных проповедников и теологов сделать экономику нравственной подкрепляются всего лишь тем или иным — на свой лад — толкованием Библии. Следуй примеру «учителя» Христа, и все будет в порядке! Эти увещевания быстро улетучиваются, как только слушатель возвращается к прозе жизни. И мало что на деле изменяется к лучшему.

Существует и другое отношение к Священному Преданию — как к той единственно жизненной фор-

ме, в которой только и может проявляться сила Священного Писания. Вне Предания нет Писания. Библия вне Церкви лишается сакрального смысла и становится обычным литературным произведением, которое каждый волен понимать по-своему. Всякий текст, как известно, выступает в функции текста только в отношении субъекта-интерпретатора. В свою очередь, само значение знака выявляется через интерпретацию, а интерпретация исторична. Сохранение сакральной окраски положений Священного Писания предполагает авторитетного интерпретатора, церковь, Священное Предание.

Некоторые конфессии начинают отсчет своего существования именно с Предания, а не с Писания: устное предание было прежде, чем оно было записано в священных книгах, смысл же записи обусловливался смыслом устного предания. Отсюда фундаментализм — это возвращение прежде всего к Преданию, а не к Писанию; верное прочтение и понимание Предания гарантирует правильное толкование Писания.

Представление о первичности Предания по отношению к Писанию и решающей роли церковной традиции в формировании соответствующей культуры распространено, например, в русском православном богословии. Диакон Андрей Кураев пишет: «Присутствие Бога может открыть только Сам Бог. Поэтому традицию можно определить как передачу и воспроизводство «ситуаций», в которых Бог приходит и остается с людьми... Традиция исходит от Бога через Христа, чтобы Христом вернуться обратно — вместе с миром, вместе с нами. Значит, у Предания есть не только прошлое и не только настоящее, но ему предстоит свершиться в будущем... Христос разносит себя и раздает — это, собственно, и есть Церковь... То, что сделал Христос, словами не выразимо, а значит, и не может передаваться лишь словами. Христос завещал нам себя Самого, а не набор книг. А значит, и последующую жизнь христианства нельзя свести лишь к Писанию» (*Кураев А.В.* Все ли равно, как верить? Клин, 1994. С. 72—73).

Все споры первого тысячелетия, считает А.В. Кураев, были не спорами об «учении Христа» (Христос,

по сути, повторил только то, что уже было сказано прежними пророками), а спорами о феномене Христа. Содержание христианства — Личность Христа, тогда как другие религии склонны больше культивировать учения своих пророков, нежели делать личности (Будды, Магомета или Моисея) предметом своей веры. «Новый Завет говорит не об учении, а о событии, в котором Бог даровал людям спасение... Христианство — это не вера в книгу, упавшую с неба, но в уникальную Личность, в то, что она сказала, сделала, испытала... Именно поэтому нет никакого учения Иисуса; есть лишь учение Церкви» (Там же. С. 76—77).

Сказанное А.В. Кураевым не отменяет общей идеи о том, что у истока культуры стоит родоначальник соответствующей религии (Сын Божий или великий пророк), но уточняет механизм трансляции сакрального содержания культуры. В одних случаях значимым для сохранения и эволюции культуры является единство Писания, а в других — Предания, традиции. В том и в другом случае культурные последствия могут быть весьма весомыми, свидетельство чему — культура православия, концентрирующаяся вокруг Предания, и культура протестантизма, помещающая в свой духовный центр Библию, Слово Божье. Следовательно, формула о возрождении некоторой культуры через возвращение к сопряженному с нею Писанию не имеет всеобщего характера и требует уточнения роли Предания для той или иной культуры.

Религия и политика. Кризисы в культуре вызываются чрезмерной политизацией религиозной жизни; деполитизируясь и отдаляясь от государственного бюрократического аппарата, религиозное учение способно восстанавливать свою духовно-созидательную мощь.

В условиях жесткой политической борьбы духовных лидеров монотеистических религий подлинные Заветы Бога и учения великих пророков подменяются конъюнктурной герменевтикой, уходят в тень. Искаженный религиозный идеал обращается в инструмент для достижения эгоистических вожделений и утрачивает некогда живительную силу. С увяданием же ре-

лигии заболевает весь организм культуры, а с ее реформацией культура обретает новое дыхание.

«Если бы священнослужители действительно почитали Бога любви и служили бы божественному свету, то они бы учили своих сторонников следовать основной заповеди, которая призывает относиться ко всем людям с любовью и милосердием. Но мы встречаемся с обратным, ибо часто именно священнослужители вдохновляют нации на борьбу. Религиозная ненависть — воистину самая ужасная» (*Абдул-Баха*. Мысль мира. М., 1992. С. 33). Так писал в прошлом веке персидский религиозный деятель Абдул-Баха, сын пророка Бахауллы. При этом он добавил, что если инициируемые лидерами церквей религиозные войны будут продолжаться и в будущем, то лучше либо стать неверующим, либо предпочитать религиозные конфессии без священников и сторониться активной политической деятельности.

Религия бахаи не основана на институте священнослужителей и не имеет профессионального клира. Не случайно также, что в сегодняшнем мире увеличивается число внецерковных религиозных организаций. Но вместе с тем ряд трудностей, испытываемых религией бахаи, связан именно с отсутствием в ее общинах профессиональных священников и с изоляцией от политической жизни. Да, религия бахаи за все полтора века своего существования не знала раскола. Но пока она не создала и значительной культуры, отличающейся оригинальностью и сопоставимой с культурой христианства или ислама, хотя можно говорить о специфике архитектуры, музыки и поэзии бахаи, о бахаи-ученых и бахаи-теологах. Аристотель называл человека существом политическим, «политическим животным», тем самым подчеркивая, что человек не может быть вне политики.

Таким образом, существуют две актуальные проблемы, однозначно решить которые пока нет возможности.

1. Может ли возникнуть и полноценно развиться какая-либо культура под воздействием религии без профессиональных священников?

2. Какова оптимальная мера участия церкви в политике государств, степень втягивания духовных лидеров, священников и паствы в политическую борьбу?

Для России эти проблемы все больше и больше начинают выходить на первый план.

Фундаментализм. Движение назад — к истоку, прошлому религиозному фундаменту культуры — сегодня наблюдается во всех мировых религиях, но прежде всего в христианстве, исламе и буддизме. И именно потому, что христианская, исламская и буддийская культуры переживают стагнацию, в них ощущается застой и кризис веры.

Религиозный фундаментализм — а им часто пугают обывателя «свободные» журналисты и публицисты — есть не что иное, как закономерная реакция общественного организма на кризисные явления в культуре. Те, кто считает религию основанием культуры, положительно оценивают фундаментализм. Они верят в то, что фундаментализм движим магистральной целью придать стареющей культуре свежее дыхание жизни, возродить на новом уровне гармонию материальной и духовной сторон цивилизации. В этом смысле не следует отождествлять фундаментализм с экстремизмом, хотя они и способны тесно переплетаться друг с другом. Первый имеет созидательный смысл, второй же тяготеет к неконструктивному разрушению, противоречит истинному духу религии и вредит выздоровлению культуры.

Не всякая культура, вошедшая в состояние глубокой депрессии, способна реформироваться и выжить. Если она противоречит потребностям и интересам ряда крупных классов и сословий общества, то ее существование не будет долгим. В свое время советскую культуру пытались реформировать Н.С. Хрущев, А.Н. Косыгин, М.С. Горбачев, а ныне все еще надеются реанимировать радикальные коммунисты; но, похоже, идеал избранного класса, пролетариата-гегемона плохо отвечает жизненным интересам крестьянства и людей умственного труда, а потому восстановить советскую культуру вряд ли кому удастся.

Если по тем или иным причинам определенная религия исчерпывает свои ресурсы и отмирает, то гибель обусловленной ею культуры ввергает в хаос экономику и политическую структуру, а в обществе воцаряются беспредел, беззаконие, преступность, отчаяние и ужас. Тогда начинается лихорадочный поиск новой объединяющей религиозной связи. Если искомое отыскивается и признаваемые большинством населения новые идеалы общежития сакрализуются, то социальный хаос сменяется новым экономико-административным порядком — в стране всходят ростки новой культуры.

Не зря вероучение ислама видит в любом человеческом действии и поведении две взаимосвязанные стороны — религиозную и светскую; священнодействие утрачивает высокую духовность, когда оно совершается только из эгоизма, а обычный светский поступок, побуждаемый чистой совестью и возвышенными мотивами, несет на себе отпечаток божественности. Сквозь призму ислама, всякая работа должна быть служением Аллаху.

Многообразие культур. Какую бы из трех рассмотренных моделей места религии в культуре мы ни взяли, каждая из них ведет к представлению о всемирном историческом процессе как многообразии культур, сосуществующих и сменяющих друг друга, долговременных или кратковременных. Сотворенная природа едина и целостна, культурное же отношение родового человека к природе мозаично, обеспечивается множеством взаимодополнительных систем идеалов.

Вспомним, что «твердое ядро» культуры состоит не только из базовых религиозно-хозяйственных идеалов, но также включает в себя целый ряд допускаемых альтернативных интерпретаций этих идеалов. А эти интерпретации, взятые вместе, суть веер различных тенденций (возможностей) эволюции культуры. Чем богаче разнообразие внутренних тенденций, т. е. сущность отдельной культуры, тем большая свобода выбора предоставляется членам культурного сообщества и тем больше субкультур способно реализоваться из лона

основной культуры. Например, одни и те же христианские идеалы равенства, братства, любви и справедливости воплощались, хотя и искаженно, в экономических формах уравнительного социализма, свободного предпринимательства, конвергенции социалистического и капиталистического уклада хозяйства.

Победившая и опредмеченная в виде отдельного социального качества тенденция подавляет свои внутренние альтернативы, препятствует их автономизации. Тем не менее под оболочкой качественно определившейся культуры — и в ее «твердом ядре», и в «защитном поясе» — никогда не прекращается процесс идеалообразования и идеологической борьбы. Подавленные тенденции исподволь отнимают силу у господствующей структуры, питаются ее энергией, количественно изменяют культуру изнутри. Рано или поздно в культуре происходит качественный взрыв, в итоге господствовавшая структура снимается, низводится до статуса одной из скрытых возможностей внутри новой культуры.

Характер подавления и снятия старого качества в новой культуре во многом зависит от прежней истории победителя. Если его унижали, то и он, обретя власть, чаще всего наследует ту же склонность, о чем ярко свидетельствует история всех христианских субкультур. Впрочем, дети не всегда непременно наследуют характер родителей. Но так случалось уже много раз в истории: если жестоко преследуемые революционеры все-таки побеждают, то они либо гибнут от руки своих же братьев-соратников по сценарию притчи об Авеле и Каине, либо, в свою очередь, начинают безжалостно угнетать своих прежних гонителей. Как видим, в бытии культуры есть не только светлые, но и темные стороны, а описание культуры требует не только высокой поэзии, но и мрачной прозы, негодования и осуждения.

§ 3. Космоцентрические и социоцентрические религии и их взаимосвязь в культуре

О социоцентрических культах. Русская идея. Американская идея. Оправдание социоцентризма. В.Д. Жукоцкий о религии советизма. Атеистическая форма религиозного протеста. Логика религиозной войны. О культе марксизма в России. Каждый религиозен по-своему. Связь и противоречие социоцентризма и космоцентризма. Реформация в России

Как уже было сказано, нематериальным полюсом религиозного мироотношения является совокупность идеальных образов священных объектов (идеология) и состояний веры в их подлинность и совершенство (психология), а материальным полюсом — сплачивающие верующих культовые действия и организации. Освящаемым объектом может стать в принципе любой предмет, если он по каким-либо причинам признается верующими первоценным, уникальным, постоянным, всепроникающим, таинственным и т. п. Им может стать одушевленный или неодушевленный предмет, конкретная вещь или абстракция, нечто конечное или бесконечная сущность, доступное или недоступное наблюдению, личностное или безличное.

В зависимости от того, относится ли сакральный объект к сферам индивида, общественной жизни или первозданной природы, логично подразделять религии на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические. Об эгоцентрических религиях речь уже шла, а космоцентризм в общих чертах был обрисован, когда анализировалось отношение человека к Богу, космическому Абсолюту. Христианство, ислам и буддизм — наиболее распространенные в мире космоцентрические религии.

О социоцентрических культах. Социоцентрические религии сосредоточиваются на сакрализации объектов, возникших внутри общества, а «социоцентризм вообще» есть представление об обществе как

безусловном средоточии всего существующего. Одно время нами выдвигалось предложение именовать такие религии *светскими* либо *секулярными*, но от этого нам пришлось все-таки отказаться, поскольку понятия светского или секулярного противоположны понятию сакрального, а всякая религия, в том числе социоцентрическая, непременно сакрализует свой объект. Разновидностями социоцентрических религий, как уже упоминалось, являются культы вождя, избранного социального класса, народа, избранной расы, партии, культ государства, денег, техники и т. п.

Свойство избранности (сакральной признанности) можно, вообще говоря, приписать любой малой или крупной социальной целостности, любому компоненту общества, начиная с отдельного индивида, если преувеличивать их творческую ценность и ставить в центр индивидуальной или общественной жизни. Интервал объектов социоцентрических религий заключен между такими полюсами, как «человеческий род в целом» и «индивид», «искусственная природа» и «отдельный технический объект или социальный институт». Так что в своем минимуме социоцентрическая религия как культ чего-то человеческого переходит в эгоцентрическую религию (*я* — микрокосм, общество в миниатюре, диалог *«я»* и *«Я»*), а в своем максимуме — в космоцентрическую религию. В этом смысле можно утверждать, что нет резких границ между тремя типами религии и что в своей сложной и противоречивой взаимосвязи они образуют некое единое религиозное мироотношение родового человека.

Например, социоцентрической религией может стать какая-либо особо почитаемая научная теория вкупе с соответствующим культом. Так, почитание неодарвинистского эволюционного учения есть слабый вариант тотемизма, но с той разницей, что к своему обезьяньему «предку» неодарвинисты не испытывают особой приязни и не совершают периодического обряда поедания тотема. И тем не менее в идейном плане это тотемизм. Данное учение не стоит на достоверном фактическом фундаменте, но вера в него сильна и агрессивна, а организационный институт этой веры

прославился преследованиями инакомыслящих ученых, враждебным отношением к ним. Достаточно вспомнить в этой связи гонения на вейсманистов-морганистов в советской биологической науке, отлучение от науки противников школы пастыря-академика Т.Д. Лысенко и физические расправы с ними. В своей книге «Белые одежды» В.Д. Дудинцев ярко раскрыл трагическое и комическое в культе лысенковщины.

Многие народы формировали в те или иные периоды своей истории священные представления о собственной исключительности, свою национальную идею. Психологически и геометрически это оправданно: каждый смотрит на окружающий мир из себя как из центра. Любая точка внутри беспредельной сферы может быть принята за центр этой сферы. Национальная идея помогает формулировать смысложизненные цели, сохранять целостность страны, направлять процессы воспитания граждан и участвовать в межкультурной коммуникации. В.С. Соловьев полагал, что идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности и то, как он определяет ее место среди всех народов. Некоторые считают, что термин «национальная идея» был изобретен для переименования понятия «душа народа» (либо «дух народа»).

Но для того чтобы почитание избранного социального объекта стало религией, оно должно обрести достаточно массовый и устойчивый характер, усилиться специальной идеологией, организацией; это почитание поддерживается также особым репрессивным аппаратом, регламентированными обрядами, системой «своих» и «враждебных» символов. Важную роль в идеологическом обеспечении священной идеи играет ее геометрико-визуальное оформление.

Русская идея. Вот как возникает, например, философско-религиозная идея избранного народа. Допустим, в коллективном сознании значительной части русского народа Россия предстает такой открытой иным народам срединной целостностью (соединяющей два континента — Азию и Европу), которая вбирает в себя культурные противоположности западных и вос-

точных соседей. Русское сознание рисует себе картину слияния, переплавки и гармонизации этих противоположностей в громадном российском тигле. Результат наглядного синтеза — воображаемое избавление от односторонностей западных и восточных культур и вывод о естественном праве России на мировое лидерство. России должно быть дело до всего, что происходит в других странах, в каждой восточной и западной точке, до всего на свете.

Русская идея едина, многомерна и противоречива; в ней конфликтуют реальное и утопическое, сакрально-религиозное и мирское, эволюционное и эсхатологическое. Одни авторы пытаются разглядеть ее в логике российской истории, другие — в геополитическом положении России и реальной роли русского народа в судьбах человечества, третьи — в сфере русских мечтаний и мифов о будущем. Ф.М. Достоевский считал, что русская идея когда-нибудь станет синтезом всех национальных идей европейских стран, и трактовал ее как способность к всемирной отзывчивости и всечеловечности русского народа. В.С. Соловьев раскрывал идеал «Святой Руси» как воспитание в русском человеке чувства священного благоговения перед родной землей, а также толерантности ко всем людям и народам. Г.П. Федотов описывал современное русское начало как столкновение революции и традиции. По Л.П. Карсавину, русская идея нагружена целью оптимально добиваться всеединства и бессмертия человечества; в такой трактовке философски преодолевается противоречие между космополитическим принципом христианства и националистическими следствиями из вероучения об избранном русском народе.

Спор славянофилов и западников, возобновляющийся в новых формах в наше время, есть внутренний социоцентрически-религиозный спор о сакральном ядре и стратегии развития русской культуры, о путях спасения России и человечества. И славянофильство, и западничество представляют собой различные формы проявления русского патриотизма, причем в равной степени. Различие между ними заключается в расхождении ответов на три вопроса.

1. Русская культура уже полностью сформировалась? Если да, то не требует ли она охраны от дестабилизирующих влияний иноземных культур Запада и Востока и стояния на своей почве («почвенничества»)?

2. Русская культура еще либо до конца не оформилась, либо ее существо выявится в самое ближайшее время?

3. Не в том ли уникальность русской культуры, что она всегда пребывает только в форме процесса освоения и гармонизации всех иных культур — и культур народов, живущих внутри России, и культур иноземных?

В любом варианте ответа русскому народу будут приписаны свойства универсальности, всеединства и превосходства. Согласно этой точке зрения, русский народ превосходит народы Запада потому, что в его культуре сконцентрированы не только лучшие черты западных культур, но есть и эссенция Востока. По этой же причине он превосходит и восточные народы. Отсюда также вытекает его всечеловечность, способность воплощать в себе сущность родового человека. И.А. Ильин подчеркивал энергичный, волевой и творческий характер русской идеи.

Если отрицательно ответить на первый вопрос и дать положительные ответы на второй и третий вопросы, то тогда надо идти дальше и спросить, чего же на сегодняшний день прежде всего не хватает для внутреннего баланса русской культуры — восточного или западного влияния?

Итак, трем вопросам отвечают три конкурирующие модели.

1. Идти своим путем «почвенника», не оглядываясь ни на Запад, ни на Восток, и при особой нужде вообще оградить себя от них «железным занавесом» (это мы не так давно уже «проходили» в эпоху сталинизма).

2. Сегодня преимущественно нужна западная политика, ибо «азиатского» у нас уже через край.

3. Надо бы повернуться лицом к Востоку, поскольку мы уже пресытились западной бездуховностью, техницизмом и расчетливостью.

Привлекательность того или иного ответа имеет историческую обусловленность, в разные периоды нашей истории политически и идеологически верх брала одна из этих трех моделей. О том свидетельствует политическая история России: сменяется очередной самодержец, изменяется и геополитический вектор деятельности государства. Вместе с тем действие равно противодействию. Например, официальному правительству противостоит «теневой кабинет», а взявшие верх «западники» обвиняются «славянофилами» в непатриотизме (и наоборот). Будучи политически признанным и сакрализованным массовым сознанием русских, тот или иной мистико-геометрический идеал устойчив в отношении рационалистической критики и обусловливает исторический зигзаг нашего культурного развития.

Выходит, русская идея существует и в своей общей форме достаточно понятна и наглядна. Вместе с тем ее более определенные и однозначные формулировки никогда не получали и в принципе не могут получить всеобщего признания в русском народе. Русская идея антиномична, а антиномия на то и антиномия, что к обеим ее сторонам поневоле испытываешь одинаковое доверие. Н.А. Бердяев в трактате «Русская идея» наделял русскую идею эсхатологическим измерением и верил, что ее проявление будет усиливаться по мере завершения всемирной истории и приближения Царствия Небесного.

Американская идея. То, что национально свято для русских, вовсе не свято для других народов. Отвергая по вполне понятным причинам «загадочную» для них русскую идею, североамериканцы, например, склонны в своей массе исповедовать сходную по внешней форме, но противоположную по смыслу американскую идею. В основе идеала американской исключительности, сакрализуемого всей мощью государственной машины США, лежит следующее географо-демографическое представление. Североамериканская нация сформировалась из эмигрантов — наиболее активных и жизнеспособных выходцев из всех народов нашей планеты, пассионариев, авантюристов, диссидентов.

В крови среднестатистического американца будто бы есть кровь всех землян, и, таким образом, эта кровь представляет собой квинтэссенцию родовой крови homo sapiens. Культура США возникла и непрерывно созидается путем синтеза культур всех народов, а поэтому она всегда должна быть открыта для всех иноземных влияний и должна находить отклик в сердцах представителей любой неамериканской культуры.

Говоря иными словами, именно США являются центром современного человечества, средоточием сущностных сил родового человека и венцом его эволюции, а «американское» будто бы и есть «общечеловеческое». Напрасно другие народы противятся влиянию агрессивной идеологии американского империализма, плодам американского материального и духовного производства — ведь для их же пользы! Почитание этой, по мнению американцев, неопровержимой идеи духовно и организационно объединяет граждан США, питает их патриотизм с младых ногтей и до глубокой старости. Именно она образует ядро американского образа жизни, основную религию и объединительный символ американцев. В США разрешены почти все законопослушные космоцентрические религии, но при условии, что они не разрушают «американскую идею». Вместе с тем для подкрепления этой идеи прежде всего используются такие направления христианства, как баптизм и методизм — именно приверженцы этих конфессий избираются на пост президента США (исключение составил католик Джон Кеннеди). Трудно представить, чтобы американцы избрали своим президентом кришнаита или мусульманина.

Идеал избранности обычно формируется с помощью особой осваивающей предельные целостности иллюзии, интуитивно-мистического озарения и подкрепляется обычным чувственным опытом и методами рационального познания.

Оправдание социоцентризма. Социоцентрические религии, как и всякие другие религии, возникают с исторической необходимостью и не являются беспочвенными. Они отвечают массовой потребности в укреплении солидарности членов той или иной со-

циальной общности, основываются на интуиции, вызывающих доверие представительных фактах и рационально-идеологических доказательствах.

Нетрудно увидеть в социоцентрической религии и положительные, и отрицательные тенденции. Сплачивая общность воедино сакральными идеалами, она, как правило, энергично противопоставляет эту общность иным социальным образованиям. Было бы неправильно вслед за некоторыми богословами уничижать социоцентрические религии как примитивное язычество, именовать их явно ошибочными и ожидать, будто они легко распадутся под огнем просветительской критики.

Если адепт какой-либо социоцентрической религии свято верит в ее идеалы и сосредоточивается в первую очередь на духовном, а не на материальном полюсе своего священного мироотношения, то такая искренняя вера вполне заслуживает уважения, как того и требует Закон о свободе совести. В конце концов любовь к Родине, патриотизм — тоже социоцентрическая религия, и хотя она прямо не поощряется в Писаниях монотеистов, тем не менее в ряде космоцентрических Преданий отношение к патриотизму весьма положительно.

Культ предков косвенно поддерживается одной из десяти заповедей иудеев, христиан и мусульман — требованием почитать своих родителей. Христос говорил: по вере зачтется. Кто не лжет своей совести и исполняет ее повеления, не догадываясь о более истинной вере или не овладев принципами последней, тот все-таки заслуживает уважения. В этом смысле искренний христианин (мусульманин, иудей и т. д.) и искренний большевик, не вступавшие в сделку со своей совестью, формально равны перед вечностью, даже если в свете совокупного исторического опыта степени истинности их религий существенно разнятся и плохо соизмеримы друг с другом.

В.Д. Жукоцкий о религии советизма. На примере анализа марксизма как атеистической секты христианства проф. В.Д. Жукоцкий попытался показать формирование религии советизма в России (см.: *Жукоцкий В.Д.* Маркс после Маркса. Нижневартовск: При-

обье, 1999). Автор считает, что Маркс продолжил дело Христа, явив людям особый завет «свободной религиозности» — социоцентрическую религию гуманизма, атеистическую по своей сути. Маркс, внук раввина, избрал «путь священника и пророка в миру», стал раввином социалистического революционного гуманизма, боролся с властью денег и «был распят на кресте нищеты». Подобно Христу, изгонявшему менял из храма, он захотел избавить человечество от культа частной собственности, поскольку он мешает свободному объединению человечества во всемирную общность и возделыванию огня любви друг к другу. Общество — храм, но храм оскверняет меняла-капиталист, и избавление общества от его господства — святая обязанность гуманиста.

Маркс, скорее всего, верил, пишет Жукоцкий, что человек сотворен космическим простором: путем бесконечного творческого саморазвития универсум результировался и сконцентрировался в социальной материи. Поэтому человек есть абсолютная ценность, поклоняться можно только потенциально развивающемуся человеку. Социальная природа человека неиспорченна, негреховна, совершенна (с. 53).

Идея бесконечной эволюции и восхождения материи к абсолютному в человеке, через которого эта субстанция осознает себя, не могла, разумеется, возникнуть из профанного опыта. Такая атеистическая идея обусловлена религиозной тоской по беспредельному, интуицией мира как целого. «Исконная христианская заповедь всемирности человека, — говорит Жукоцкий, — восстает в марксизме и уже не терпит компромиссов» (с. 55), а марксистский атеизм не антирелигиозен и озабочен не тем, как ниспровергнуть Бога, а тем, как создать такие социальные условия жизни людей, при которых традиционная религия превратится в свободную религиозность (с. 58). Личная религия Маркса, по утверждению автора, дуальна — она снимает в себе теизм и атеизм, диалектически сплавляет образы божественного Иисуса Христа и богоборца Прометея. Христос воспламеняет души нравственным огнем любви, а Прометей несет людям материальный

огонь творчества. Маркс, уверяет нас автор, всегда следовал в жизни христо-прометеевскому идеалу, а реализация конечных целей христианского теизма мыслилась пророком коммунизма в атеистическом исполнении.

Согласно концепции Жукоцкого, Маркс, углубляя соответствующие реформаторские идеи Канта, провидит, что грядущая глобальная секуляризация и социализация христианства принципиально обновит религиозную культуру через установление паритета между теизмом и атеизмом, и новая культура будет произрастать на фундаменте *свободной религиозности.* Но пока надежды на глобально радикальную форму социализации и секуляризации религиозной культуры не оправдались.

Атеистическая форма религиозного протеста. «Но подобно греческому православию, пришедшему на Русь из Византии, — пишет Жукоцкий, — западный марксизм обрел на русской почве собственное звучание, стал явлением глубоко национальным. Во всяком случае, Россия оказалась единственной страной мира, которая исключительно собственным усилием возвела марксизм на государственный престол» (с. 65). Культура Серебряного века, антибуржуазная по своему характеру, никак не могла вписаться в нормы либерализма западнического типа, и альтернативой либерализму казался неведомый социализм, освобождающий народ от материального рабства. Русская интеллигенция в большинстве своем, настаивает Жукоцкий, утратила сакральное отношение к государственному православию, сросшемуся с ненавистным царизмом. Ее левое крыло стало своего рода монашеским орденом, сектантски-религиозный протест которого против власти вырос до фанатизма. Интеллигенция открыла в марксизме мощный потенциал новой религии — религии осознавшего свои силы абсолютного человечества.

Большевизм, по определению автора, — это особая, атеистическая, форма религиозного протеста против засилья патриархальной религиозности; он устремился в будущее и не был ортодоксом архаики (с. 82). Выполняя функцию религиозного обновленчества,

большевистский марксизм смел духовный Ренессанс культуры Серебряного века и преобразил мессианскую идею христиан в идею пролетарского мессианизма — в сакральную идею Человека-творца, способного обновить устои мира. «Вся история Советской культуры представляла собой эволюцию от абсолютного господства религиозного к абсолютному господству светского ее компонента. И только пересечение грани минимально допустимой религиозности советизма привело к утрате самой парадигмы культуры и лихорадочному поиску нового равновесия» (с. 85).

«Церковь, преобразованная Петром, — полагает проф. Жукоцкий, — не хотела, да и не могла противостоять своему насильнику — государству. Но ее оскорбленная сущность, ее попранный теократический идеал нашли-таки парадоксальный способ мести — через русскую интеллигенцию. И уже не важно было, что и она сама попадала под нож нового властителя. Важно было торжество *новой теократии,* пусть даже светского типа. Важна была победа самого православного принципа священного теократического царства. Это могло быть вполне сохраняющее традиции христианское царство по образу и подобию Святой Руси (именно к этому варианту склонялись веховцы). Но это могло быть и прошедшее преображение *советское* царство» (с. 108).

Логика религиозной войны. Большевистско-советская «теократия» укоренена в культурно-историческом способе функционирования православия, считает Жукоцкий. Она высвобождала религиозную энергию русской нации, тянущейся к живому Богу и мечтающей о вселенском преображении мира. Радикализм интеллигенции производен от деспотии государства. Церковь уже не могла организовать и возглавить народную жизнь, выродилась в «министерство православной идеологии». Ее конфликт с Л.Н. Толстым ярко высветил отчуждение народа от государственного православия, Даже храм уже не объединял прихожан — паства церкви стала разобщенной, атомизированной. Усилился культ странничества. В форме хлыстовства Г. Распутина странничество проникло даже в сердце-

вину государства. Империя ощущала сильнейшую потребность в духовной реформации.

В образовавшийся духовный вакуум устремилась марксистская идея. Раскол на левых и правых, подобно противостоянию католиков и протестантов в Западной Европе, произошел по глубинной линии мировоззрений. Автор умозаключает, что русская революция была не прихотью, но судьбою России, решала вопрос об абсолюте и была прежде всего явлением религиозного порядка. Ленин явил собой русского Лютера. Подлинным ловцом русского религиозного чувства и тоски по живому Богу-Отцу оказался в конечном счете Сталин.

В начале XX в., доказывает Жукоцкий, существо марксистского мировоззрения просто не могло быть воспринято нерелигиозно, и каждое его истолкование (Лениным, Луначарским или Бердяевым) было отмечено печатью религиозности. Общая логика секуляризации русской культуры требовала от марксистского гуманизма жестко и догматично противостоять агрессивной православной догматике, и борьба с православием вылилась в религиозную войну между патриархальным христианством и его новой версией — коммунистическим протестантизмом атеистического толка. «Мы слишком мало отдаем себе отчет в том, — подводит итог автор, — что и саму революцию, и последовавшие за ней десятилетия сталинского термидора с их глобальными разрушениями и не менее глобальными созиданиями новой культуры невозможно понять вне контекста логики религиозных войн» (с. 156).

О культе марксизма в России? В.Д. Жукоцкий жестко применяет к анализу религиозных процессов России марксистский принцип истолкования явлений их внутренними причинами. Постоянно акцентируя внимание на тезисе о естественности русского атеистического протестантизма, он пытается убедить читателя, будто судьба России в XX в. решительно обусловлена ее собственными культурными противоречиями, но вовсе не некими внешним влиянием и происками ее врагов. Идеологическое острие книги направлено против утверждений о случайности и искусственном

характере распространения марксистского культа в России, будь то утверждения в духе теории иудео-масонского заговора, либо теории организации государственного переворота и захвата власти партией Ленина на немецкие деньги.

Однако объяснение исключительно на основе «внутреннего принципа» обычно узко и односторонне. Разве у России не было и нет опасных врагов, использующих ее внутренние трудности и коварно «подсказывающих» способы их преодоления? Разве русский внутрикультурный кризис начала XX в. при всем изобилии возможных его разрешений непременно должен был иметь «марксистский исход»? Это, по-моему, риторические вопросы. Вряд ли автору стоило так много и решительно доказывать «естественность» для России заимствованного у Запада марксизма, причем именно как свободной религиозности, упуская при этом в своей книге из рассмотрения не только психологические особенности прозелитизма, но и (что вовсе не по-марксистски!) экономические противоречия предреволюционного периода, а также наш вечный земельный вопрос. Таким образом, автор заведомо ограничивает поле своего исследования определенными рамками предмета.

Вера обычно не терпит экуменического совмещения взаимоисключающих кредо. Нормальный христианин всегда будет противиться попыткам уравнять его с безбожником, сблизить теизм и атеизм. Как беременность не может быть половинной, так и вряд ли представим «свободно-религиозный человек» В.Д. Жукоцкого, который наполовину уверовал в Бога, а в остальном не испытывает сомнений в атеистическим гуманизме Например, мне ясно, что автор искренно исповедует именно марксистскую веру, но вовсе не православие и, следовательно, не пребывает в состоянии «божественно-атеистической свободной религиозности». Это его право, и пустое дело спорить о преимуществах той или иной религии. Однако теоретически обосновываемая им идея о православной природе советского марксизма мне представляется спорной и малоубедительной.

Каждый религиозен по-своему. «Научный» атеизм, сводивший все разнообразие религий в основном к

космоцентрическим религиям (правда, оговаривая особые феномены фетишизма, тотемизма, магии и анимизма), ошибочно провозглашал исчезновение религии в коммунистическом будущем. Из представления же о сосуществовании эгоцентрических, социоцентрических и космоцентрических религий явно следует прямо противоположный вывод. А именно вывод о том, что столь многообразный феномен жизни, как религия, никогда не исчезает, но только видоизменяется и совершенствуется под воздействием изменений в содержании индивидуальных и социальных потребностей и их идеологического воплощения, а также в результате взаимодействия множества различающихся верований.

Нет нерелигиозных людей, как нет, например, человека вне всякой морали или политики. Каждый религиозен по-своему и лишь изредка может находиться на религиозном перепутье, утрачивая одну систему священных идеалов и находясь в тревожном состоянии поиска другой веры. Иной вопрос — все ли равно, во что верить?

Так, можно свято относиться к христианским ценностям и с негодованием отвергать атеистические кумиры «вечно живого Ленина», «несокрушимой мощи великого народа и его державы», «всесильного технического прогресса» и т. п. Сторонящийся всякого социоцентризма и земной привязанности христианин видит в себе странника на этой Земле, а если он очень последователен, то отвергает патриотизм ради космополитизма и любовь к своим родителям ради Всевышнего. И наоборот, можно объявлять себя агностиком, скептиком или атеистом в отношении суждений о Боге, космических силах и звездном небе, но при этом фанатично верить в кесаря, национального вождя, национальную идею или коммунистический рай на земле.

На деле же обычный индивид чаще находится под сложным совокупным влиянием эгоцентрической, социоцентрической и космоцентрической религий, в той или иной мере подпадая под влияние каждой из них. Его религиозное мироотношение, таким образом, может стать весьма противоречивым, антиномичным или

просто эклектичным, а точнее, синкретичным, конкретным. Так уж устроена наша природа, что глубинный антиномизм и эклектизм не устранимы из мироотношения реального индивида, сколько бы по этому поводу ни иронизировали любители «системного мышления», именуя совмещение в одной голове взаимоисключающих принципов «сумасшествием».

Так или иначе, человека можно определить как существо религиозное (причем синкретически-религиозное) и тем самым, вместе с его разумом, отличающееся от животного. Поэтому вопрос об устранении религии из жизни общества является надуманным. Разумно поставленный вопрос — это вопрос о таких путях эволюции религий, которые способствуют выживанию и прогрессу человечества и соответствуют мироотношению современного человека. Однако вряд ли этот вопрос может иметь устраивающее всех людей теоретическое и практическое решение.

Связь и противоречие космоцентризма и социоцентризма. Космоцентрические и социоцентрические религии всегда находятся в постоянном взаимодействии. В одних случаях они мирно уживаются друг с другом, дополняют друг друга в сознании индивида, осуществляют взаимную поддержку. Так, культ египетского фараона или русского царя подкреплялся той или иной космоцентрической религией (культом Бога Солнца, христианством): государь — наместник Бога на земле.

Религиозное законодательство мировых религий непременно включает в себя указания о том, как отдавать Богу — Богово, а кесарю — кесарево, как относиться к ценностям брака, семьи, дружбы, торговли, ремесла, профессии, политической жизни и т. д. В свою очередь, нормы и законы светской жизни закрепляют в себе то или иное отношение к космоцентрическим религиям. Достаточно изучить, например, законы Шариата, заменяющие в некоторых мусульманских странах государственную конституцию, чтобы увидеть, как возможно взаимодополнение космоцентризма и социоцентризма.

В других ситуациях между этими типами религии развивается конфликт, антагонизм, и начинается ре-

лигиозная война. Нередко насаждение культа нового вождя сопровождалось попытками отменить прежнюю космоцентрическую религию и заменить ее новой. Например, древнеегипетский фараон Аменхотеп IV, стремясь сломить могущество фиванского жречества и старой знати, ввел новый государственный культ бога Атона и принял имя *Эхнатон*.

В XX в. на территории стран социалистического лагеря разразилась широкомасштабная война между традиционными мировыми религиями (христианством, исламом и буддизмом), с одной стороны, и марксизмом-ленинизмом, с другой стороны. Монотеистический принцип «не сотвори себе кумира, ни изображения его» вступил в неразрешимое противоречие с идеалами большевистского язычества, культом пролетарского вождя, целью выведения более совершенной породы людей. На противников новой атеистической религии обрушилась вся карательно-репрессивная мощь социалистических государств.

Так, только в советских республиках, объединившихся затем в СССР, в период революционной смуты было убито около 4000 православных священников и 28 епископов; число священников с 1917 по 1985 г. сократилось с 51 174 примерно до 7000. Насаждаемый государственный атеизм заменил Новый Завет другим «священным писанием» — «Заветами Ильича», этим «именем» в нашей стране были названы тысячи коллективных крестьянских хозяйств.

Как особая социоцентрическая религия «научный» атеизм и его практика в целом сформировались к 1924 г. Под руководством И.В. Сталина бывшие богостроители-марксисты (А.В. Луначарский и др.) спроектировали идейную и обрядовую стороны этой религии, включая сценарии революционных праздников и канонизированные образы (иконы) бессмертного вождя. Большевистский канон первоначально был изложен в объемистой и тщательно изданной книге «У великой могилы», которая вышла в Москве в 1924 г.

Изображения вождей ленинской гвардии создавались по аналогии с христианскими иконами и размещались во всех государственных учреждениях — в яслях,

детских садах, школах, вузах, кинотеатрах, актовых залах, армейских «ленинских комнатах», на фабриках и заводах, кабинетах чиновников, парках и площадях. Композиторы сочиняли особую духовную музыку в честь В.И. Ленина и его апостолов; с исполнения этой музыки начинались все официальные концерты-литургии. Поэты, писатели и художники воспевали в произведениях «социалистического реализма» лежащего в Мавзолее — между небом и землей — вождя, а также генсеков, преемников вождя и просто рядовых героев «ленинской вахты». На партийно-молитвенных собраниях клялись в верности марксизму-ленинизму и отлучали еретиков-уклонистов.

Смысл этих собраний был именно в большевистской медитации, а вовсе не в решении каких-либо светских практических проблем; собрания внушали людям священный трепет, страх, и вместе с тем присутствие на них придавало коммунистам ощущение полноты жизни, избранничества, очищения и торжественности. Комитет партийно-государственного контроля исполнял функцию верховной инквизиции и направлял деятельность всех силовых структур страны. Преподаватели общественных дисциплин заменили проповедников и богословов, их функции сводились в основном к точному изложению и комментированию «великого ленинского учения»; служившая ранее защите православия русская религиозная философия стала опасной, и ее заменили новым догматическим богословием — Диалектическим и Историческим материализмом, Научным коммунизмом, Научным атеизмом, а также практическим богословием — Историей КПСС. Новая, «научная» философия стала верной служанкой религии большевизма. Секретари местных, районных, городских и областных комитетов партии фактически были рукоположены в сан «священнослужителей», их иерархия походила на иерархию Русской Православной церкви из ереев и архиереев.

Реформация в России. С 1985 г. в России началась бурная религиозная реформация. Потребовалось всего лишь несколько лет, чтобы десакрализовать, развенчать идеалы «избранного вождя», «рабочего класса как

абсолютного субъекта истории», «КПСС как ума, чести и совести нашей эпохи», «советского народа как высшей исторической общности людей», «нового советского человека как высшего вида homo sapiens». Вместе с крушением системы взаимосогласованных священных идеалов рухнула вера в неизбежную победу коммунизма на земле. Большевистская культура, утратив свое сакральное ядро и свою главную духовную цель, стала бессмысленной и бесперспективной.

Однако, как и всякая религия, большевистский атеизм возник вовсе не беспочвенно. Будучи отрицанием христианства, он карикатурно позаимствовал ряд черт русского православия, вывернул наизнанку принципы монотеизма и попытался заменить Бога вождем-сверхчеловеком. В известной мере большевистская культура оказалась экстравагантным еретическим зигзагом восточного христианства — именно зигзагом, выбившимся из прочной многовековой традиции и вследствие этого ставшим непродолжительным периодом «смутного времени».

Тем не менее в системе микровремени, сопоставимой с судьбами двух-трех поколений XX в., большевизму было на что опереться. Он отвечал некоторым смысложизненным потребностям наиболее угнетенной части населения Российской империи (хотя и не общества в целом), покоился на традиционном для российского менталитета имперском культе личности и государства. Что ни говори, но именно его, хотя и не предвидя последствий, отвоевала в Гражданской войне с «белыми» «красная» часть населения страны. Это позволило большевизму тиранически обеспечивать целостность СССР, добиваться внушительных конструктивных изменений в промышленности и строительстве, победить «чуму XX века» — германский фашизм, успешно осваивать космос.

В нашем обществе был ведь не только ГУЛАГ, но и взлет созидания — производственного, технического, научного, художественного и т. п. В 50—60-е гг. уровень общей образованности советских людей справедливо считался одним из самых высоких в мире. Несмотря на материальные трудности, вызванные в первую оче-

редь последствиями Гражданской и Отечественной войн, на идеологические табу и политические репрессии, большинство советских людей ощущало духовный подъем, осознавало свою передовую миссию на Земле, верило в светлое будущее своей страны и всего человечества и вообще радовалось жизни. Многие действительно поверили в объявленное Н.С. Хрущевым наступление коммунизма на подступах к 1980 г. Да и как было не поверить, когда успешно осваивались целинные и залежные земли, хлеб в ресторанах и столовых стал бесплатным, росли сборные дома-многоэтажки, увеличивались реальные доходы населения, для широких слоев народа доступным стал не только железнодорожный, водный, но и воздушный транспорт.

Шли годы, обещанный коммунизм не наступал, а несоответствие атеизма природе человека становилось все более очевидным. Ведь сокровенные надежды людей связаны с категориями вечного и совершенного, но в опыте земной жизни эти категории плохо обнаруживаются. Большевистская религия не имела такого надклассового и межнационального потенциала, который позволял бы ей в течение многих веков духовно сплачивать содружество классов, этносов, народов и наций. Коммунистический Интернационал, претендовавший на масштабы вселенской религиозной организации, быстро распался. Но и возврат к тем религиям, которые большевизм пытался изолгать и растоптать, не столь уж прост и автоматичен. Однако вернуться к ним можно, ибо они оказались настолько жизнестойкими, что даже в самые мрачные времена «безбожества» в СССР большинство жителей страны никогда не придерживалось атеистического мировоззрения, оставаясь верными идеалам христианства, ислама, иудаизма или буддизма.

Большевизм — это, пожалуй, одна из первых в истории попыток построить самостоятельную культуру на основе сугубо атеистического социоцентризма. Эта попытка представляет собой несомненный интерес для историков культуры. Крах большевизма — аргумент в пользу утверждения о том, что культура не может быть прочной, если в ее «твердом ядре» не гар-

монизированы идеалы космоцентрической, социоцентрической и эгоцентрической религии.

Правда, идеология диалектического и исторического материализма стремилась преодолеть дефицит космоцентрических идеалов учением о материи как субстанции, обладающей всеми атрибутами Божества. Но сакрализовать отношение людей к бездушной материи-субстанции практически невозможно, равно как не удается построить притягательную доктрину смысла жизни, в которой человеку после его физической смерти уготовано место на кладбище мертвой материи.

Долговечная культура содержит в своем «твердом ядре» такие сакральные идеалы, которые поддерживают веру в древнюю живую привязанность человека к Богу, Космосу и согласуют эту связь со священными объектами в обществе и с внутренним «эго» индивида.

Глава 4

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПРОГРЕСС И ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕНИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

§ 1. Некоторые принципы религиозного познания и обновление смысла истории

Иллюзия внетелесности и мистическое прозрение. Что важнее — части или целое? Холизм. Меризм. Антиномизм и рационалистическая диалектика. Антиномичность мышления о предельных целостностях. Бесконечное целое как предмет антиномизма. Антиномизм, эклектика и софистика. Толерантность антиномизма. Идея конкретности. Прорекание новых смыслов. Религиозный синтез

Наука добивается наилучших и практически полезных результатов в познании различных частей природного и социального мира. Религия же наиболее эффективна в открывании смыслов жизненной целостности индивида, общества, космоса. Наука и религия взаимодополняют друг друга: нельзя хорошо познавать части, если не представлять себе целого. А знание целого без знания его частей весьма неполно. Целое не поддается абстрактно-логическому анализу и вещеподобному восприятию, не сводимо к сумме своих частей. Религия сакрализует смыслы жизненных целостностей как по причине их исключительной ценности для человека, так и по причине их трудной познаваемости и таинственности.

Иллюзия внетелесности и мистическое прозрение. В течение тысячелетий религия накопила много способов и принципов осмысления природных целостностей и иррациональных эффектов человеческого действия. Иллюзия внетелесности и мистическое прозрение являются наиболее важными путями откровения

предельных смыслов. Иллюзия внетелесности — попытка умозрительно выйти из собственного тела и прямо, мистически, увидеть универсум, пределы общества и своего народа. Тем самым открывается сопричастность личного бытия смыслу громадной целостности. Эта иллюзия может оказаться обманчивой, тем не менее она позитивна, поскольку помогает преодолевать дефицит информации о целом и вытеснять ощущение личного одиночества и заброшенности в мире. Мистическое прозрение — вызывание в себе образа прозрачного мира, когда видны глубинные сущности вещей; этим прозрением также погружаются в самые глубины «Я», преодолевают изнутри себя границы с внешним миром и духовным путем сливаются с абсолютом.

Такой духовный прорыв в скрытые миры и прямое соприкосновение с Богом требуют соответствующих условий — длительной подготовки, ухода от суеты мира в храм, горы, пустыню, умения медитировать. Он имеет периоды входа в экстаз и выхода из него, а также периоды трудного согласования интуитивно добытого знания с обычным опытом. Говорят, откровение сопровождается чувством подлинной реальности, блаженства, святости, но его почти невозможно описать словами повседневного языка и терминами науки. Согласно А.С. Хомякову, религиозное познание стремится к «живознанию», то есть к «совокупности мышлений, связанных любовью». В.В. Зеньковский доказывал, что идея Бога не может возникнуть ни из социального опыта людей, ни из их подсознания; ее появление объяснимо только через допущение возможности мистического взаимодействия между субъектом и трансцендентным объектом.

Только истинно религиозные пророки способны ясно и просто сформулировать тайные смыслы и продвинуть самопознание человечества на новые предельные рубежи. Тогда наука и философия получают новую наиболее общую методологию, на которую они осознанно или неосознанно ориентируются, подчиняясь сакральным идеалам обновляющейся культуры.

Принцип целостности. Часть и целое — философские категории, высвечивающие в своей взаимосвязи

отношения между единым и многим, сложным и простым, качеством и количеством, формой и содержанием. Целое образуется интеграцией частей, а части возникают в процессе дифференциации целого, т. е. целое и части взаимопорождаются. О части имеет смысл говорить только по отношению к целому и наоборот; всякий раз их следует указывать и противопоставлять как противоположности в одной и той же структурной плоскости. Вне и независимо от целого части не существуют. То, что является частью на структурном уровне бытия *Rn*, оборачивается целым с соответствующими частями на нижележащем уровне *Rn—1*, а целое на уровне *R n* может оказаться частью более сложной реальности на вышележащем уровне *Rn+1*.

Части — то, из чего состоит и на что может распадаться целое. В отношении уровня *Rn* они могут различаться по степеням простоты (самые простые, более сложные, самые сложные в данном целом), масштабам (мелкие, крупные) и по их роли в целом (существенные, второстепенные). Простейшее — не имеющее частей, атомарное; простое — это то, что состоит из минимального количества частей; сложное — многое, множество частей. Самую мелкую, относительно неделимую и лежащую в основании целого единицу называют *элементарной частью*, *элементом*.

Части, взятые вместе с формой их сосуществования и кооперации, образуют содержание целого. Частью всегда является такое структурное подразделение (фрагмент, момент) целого, в котором само это целое специфически преломлено и представлено. Каждая часть имеет в то же время свои индивидуальные особенности, отличающие ее от свойств целого и противопоставляющие ее целому, благодаря чему часть относительно независима от целого, вступает с целым в диалектическое противоречие, а подчас и в острые конфликты. Тем не менее в конечном счете части подчинены своему целому и управляются им. Если сопоставить целое с качеством (как с тождеством многих), то часть — это количественно различаемое в качестве; а если видеть в целом сложное, то часть есть относительно простое в некотором сложном единстве.

Целое — способ существования и кооперации частей, сложное единство простых, качественная определенность взаимоувязанных слагаемых. В зависимости от характера связи и степени слитности частей в целое выделяют различные типы целостности: становящуюся и ставшую целостности, целостность тоталитарную, целостность партитивную и т. п. Целостность — мера единства частей, измерение их взаимопроникновения друг в друга. Для тоталитарности как разновидности целостности (тотальности) характерно подавление целым своих частей, господство единообразия и тождества, нивелирование внутренних количественных различий между слагаемыми тотального качества. Партитивная целостность, напротив, отличается максимально возможной автономией своих частей и ярким проявлением их «индивидуализма». Примером тоталитаризма в обществе может служить фашистский режим Гитлера в Германии, а примером партитивной целостности — предпринимательское общество с демократической формой правления.

От понятия части образованы понятия: *частность*, *частное*, *участие*, *причастность* и др. Частность — специфическая особенность какой-нибудь части; она сопряжена с количественными различиями между слагаемыми качества — с субстратными, структурными или функциональными различиями. Частное — принадлежащее части, относительная обособленность (отделенность) части внутри целого, это также доля целого, приходящаяся на ту или иную его часть (например, частная собственность в обществе); в математике это отношение делимого к делителю. Участие, причастность — это роль части в целом, воздействие какой-либо части на целое.

Понятия индивидуального и социального могут быть конкретизированы понятиями частной жизни (приватного) и публичной жизни. Есть три логических варианта соотношения частного и публичного, индивида и общества: а) часть больше целого, б) часть меньше целого, в) часть диалектически равна целому. Эти варианты могут проявляться в форме общих тенденций в социальной реальности (культ личности прави-

теля и рабство подчиненных, уравнительное распределение общественных благ, общество свободного предпринимательства и демократии, анархический социум и т. п.). О доминировании той или иной из этих тенденций судят по степени участия народа в делах государства, по его причастности к управлению обществом.

Что важнее — части или целое? Античные атомисты первыми стали противопоставлять целостность и обычную сумму единиц на том основании, что из одной и той же суммы совершенно неизменных атомов всякий раз возникают качественно различные вещи. Правда, атомисты не объяснили «эффект целостности». Аристотель в «Метафизике» указывает на связь и положение частей как на причину появления разных целых, тогда как для арифметической суммы выполняется правило «от перестановки слагаемых сумма не меняется». И все-таки что же важнее в целом — сами части (субстрат) или способ их связи?

Эта проблема конкретизируется следующими вопросами: а) целое равно сумме своих частей или оно все-таки больше их простой суммы; б) части предшествуют целому или целое предшествует своим частям; в) части порождают целое или целое порождает свои части; но, быть может, зависимость между ними вовсе иная, непричинная; г) с чего лучше начинать познавание целого — с изучения его частей или с постижения всей целостности сразу, знание которой затем позволит описать и объяснить сами части? При решении этих вопросов сложились три основных подхода: холизм с его принципом целостности, меризм с его принципом элементарности и антиномизм, стремящийся диалектически удерживать противоположные решения сформулированных выше задач.

Холизм (от греч. *holos* — целое, весь) — методологический подход, согласно которому целое онтологически (либо логически) первично и имеет приоритет над своими частями. Платон трактовал целое не как многое или все, а как неделимое на пространственно-временные отрезки идеальное единство. Целое объемлет все свои части, но не содержится в каждом из них в качестве одного из протяженных элементов наряду с

другими; в то же время целое, состоя из множества, не есть сумма элементов.

По Платону, целое есть нечто эйдетически простое — идеальное единство (т. е. не есть просто все части); часть же — это не часть многого, а только часть целого. Подлинной целостностью обладают продукты духовной деятельности — в них части отчетливо выражают идею целого. Аристотель под целым понимал то, у чего не отсутствует ни одна из его составных частей и что так объемлет эти части, что последние образуют нечто одно; соподчиненность частей в целом обусловлена энтелехией; в конечном счете целое предшествует своим частям и больше их суммы. Многие схоласты понимали Бога, духов и души как вечные целостности, не состоящие из частей, — они вечны потому, что им не на что распадаться. Лейбниц трактовал субстанции-монады как простые и неразрушимые целостности без частей.

Термин *холизм* ввел в научный оборот Я.Х. Смэтс. Вместе с А. Мейер-Абихом он обосновал принцип органически понятой целостности. Для холизма характерно увлечение интуитивизмом, методами дедукции и анализа. В более широком смысле термином *холизм* обозначают все философские теории, использующие понятия живого целого, жизненной силы, жизненной субстанции (органистические теории, витализм, гештальтпсихологию). Многие холисты предпочитают идеализм.

Меризм (от греч. *meros* — часть, доля, роль, очередь) — методологическая установка объяснять целое через свойства его частей; меризм выступает в формах: а) элементаризма — целое сначала делят, теоретически или практически, на простые составляющие, а затем наделяют партитивными свойствами; б) механицизма — целое понимают как простую сумму механически увязанных частей и в) редукционизма — высокоразвитое сложное и единое низводят до уровня простых единиц. Тенденция меризма была отчасти присуща Фалесу, Анаксимену, Анаксимандру, Демокриту, которые стремились объяснять мир через выявление простейшей субстратной основы сущего. Вслед

за естествознанием XVII — XVIII вв., ориентированным на механицизм, Бэкон, Гоббс, Локк, а затем и французские материалисты XVIII в. склонились к суммативному толкованию целого: реальны (чувственно воспринимаемы) части и реально сложение этих частей вместе, однако нереально целое, которое бы сверхопытно отличалось от суммы своих частей. В познании целого, по их мнению, важнее всего индукция и синтез освоенных частей. Атомисты нового времени объясняли различие вещей комбинациями и пропорциями одних и тех же атомов. Руководствуясь соображениями меризма, Ламетри создал теоретический образ человека как машины. В социологии наряду с холизмом и в противовес холизму вырабатываются физикалистские подходы, концепции социального атомизма, а общество или социальная группа объясняются как сумма составляющих их индивидов. Меризм чаще сопряжен с материализмом.

Антиномизм и рационалистическая диалектика стремятся разрешить дилемму холизма и меризма, сосредоточиваясь не столько на целом или частях целого, сколько на самой связи целого и частей. Секрет целостности заключен в кооперативном эффекте, во взаимовлиянии и взаимопроникновении частей; изменяя друг друга, взаимоувязанные части образуют внутри своего множества такой единый для них посредник, который незримо пронизывает каждую часть и в то же время отличается от каждой части своим качеством.

Кузанец ввел представление об оппозиции и даже противоборстве частей внутри целого; так что целое — не просто общее частей, но и тождество внутренних противоположностей. Гегель объясняет эффект целого рефлексией (взаимоотражением) частей, в процессе которой виртуально (в возможности, в сфере сущности) возникает особое качество целостности. Согласно Гегелю, нет целого вне частей, целое существует только через свои части, но оно не сводимо ни к совокупной плоти частей, ни к сумме свойств всех частей; целое виртуально пронизывает все свои части и устремляет их к тотальному единству, но целое нигде не локализовано, подобно части, метрически; подобно

сущности или внутренней форме вещи оно высвечивается сквозь выявляющееся содержание.

Диалектики-рационалисты пытаются логически последовательно разъяснить недостатки холизма и меризма и отыскать между ними «золотую середину». Антиномисты (Шеллинг, Флоренский и др.), не доверяя логически-системной диалектике, опираются на идею интуитивного постижения целого как чего-то одновременно равного сумме частей и большего, чем эта сумма, — как одновременно видимого и невидимого, порождающего и не порождающего свои части, подчиняющее их себе и зависимое от них, совпадающее и не совпадающее с частями по своим характеристикам. Так или иначе тут подчеркивается момент взаимовлияния частей и целого.

Антиномичность мышления о предельных целостностях. Пророческие прозрения существенно отличаются от видений *целого* рядовыми людьми. Целое конкретно, его многопорядковая сущность образована невообразимым множеством внутренних противоположностей. Тем более неисчерпаема бездна таких бесконечно великих целостностей, как Бог, бытие, вечность и т. д. Но как интуитивно воссоздать конкретность целого из его предельных частей и внутренних противоположностей, можно ли логически непротиворечиво отождествить полюса целого, опосредованные актуально-бесконечным переходом друг в друга? Напрасно «диалектические» логики пытаются убедить людей, будто это доступно научному и философскому разуму, если разум обучится правилам диалектики понятий.

Отмежевываясь от диалектической логики, антиномисты не желают прятаться за увериями, будто ими понята и постигнута суть бесконечного взаимоперехода полюсов единого целого. Они всего лишь констатируют, что в силу равной обоснованности опытом и логикой все стороны антиномии (в форме апории, дилеммы, диалектического противоречия) должны быть оценены как относительно истинные и проблемно — в оговариваемых пределах — отождествлены друг с другом. Подлинно честная диалектика может

быть исключительно диалектикой антиномий, антиномизмом.

Первоначально термин *антиномизм* возник в XVI в. В протестантской теологии, а впоследствии стал в измененном смысле применяться в гносеологии для обозначения особого метода познания.

1. Антиномизм (греч. *anti* — против, *nomos* — закон; против закона; противоречие в законе) — доктрина, согласно которой христиане освобождены милостью Божьей от надобности повиноваться Моисееву Закону. Антиномисты отклонили самое понятие повиновения как законопослушания; подлинная жизнь исходит от внутренней работы Святого Духа. Это утверждение противоречило не только концепции М. Лютера, но также учениям апостола Павла и Св. Августина. Идея антиномизма зародилась в ранней церкви, когда некоторые еретики-гностики потребовали свободы от закона. Однако в целом доктрина антиномизма развилась в рамках протестантизма — из дискуссий о законе и Евангелии. Эта дискуссия была инициирована Иоганном Агриколой, соратником Лютера и Меланхтона. Агрикола заявлял, что покаяние должно основываться не на силе закона и страхе перед наказанием, а на вере во Христа и любви к справедливости. Закон — это нечто лишнее, взятое из Ветхого Завета. Декалог Моисея нужен в суде, а не на кафедре проповедника. Критикуя Агриколу, Лютер назвал его взгляд *антиномизмом* и написал трактат «Против антиномистов». Позже в антиномизме было обвинено левое крыло анабаптистов, которое выступило против сотрудничества церкви с государством, якобы необходимого для поддержания закона и порядка в обществе. По сходным причинам антиномистами в Англии в XVII в. именовали сепаратистов и индепендентов, а в XVIII в. — евангелистов, развивших доктрину внутреннего опыта и «новой жизни» как истинного источника добродетели.

2. Антиномизм — принцип и метод философского познания и (или) изложения полученных выводов, основанный на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково доказуемыми суждениями. И. Кант констатировал антиномии рассудка,

благодаря которым рассудок неизбежно запутывается в собственные сети. Метод антиномий применяли, например, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский и многие другие известные русские философы; одной из характерных особенностей русской религиозной философии является ее антиномический метод. Ныне в России в связи с критикой марксистской диалектики и рационалистического системного анализа возрождается интерес к антиномизму и возрастает число его сторонников.

Бесконечное целое как предмет антиномизма. Внешне антиномизм схож с диалектическим методом, поскольку предполагает теоретическое сталкивание и взаимоотражение противоположностей; однако по своей сути он во многом отличается от западной рационалистической диалектики. Предмет антиномического исследования — бесконечное целое, в котором как-то опосредованы полярные противоположности. Чтобы совместить полюса такого целого друг с другом и определить меру их тождества и их взаимопереход, нужно постигнуть это бесконечное. Однако рациональное мышление обычно способно оперировать только понятием потенциальной бесконечности, в лучшем случае раскрывая это понятие как перманентный переход из одного конечного (качества) в другое конечное и т. д. Наглядная модель потенциальной бесконечности — шаг наружу из круга, описанного вокруг нас, в более широкий круг, а из него — в еще более широкий круг и т. д.

Другая ее модель — «дурная бесконечность» натурального ряда чисел. Например, когда математики складывают бесконечно малые или бесконечно большие величины и приходят к определенным результатам, они делают это не столько силою абстрактно-логического мышления, сколько руководствуясь интуицией. В самом деле, способен ли кто-нибудь из них шаг за шагом логически показать и доказать, что при вращении бесконечно тонкого радиуса вокруг своей оси образуется вполне определенная площадь круга, а при вращении бесплотной плоскости — шар? Конечно же, нет! Доводы математиков-рационалистов, будто инте-

грирование бесконечно малых величин или дифференциальный анализ суть сугубо логические процедуры, выглядят неубедительно.

Актуальная бесконечность, по мнению, например, математиков-интуиционистов, не поддается рационально-логической реконструкции. Многие парадоксы математики связаны с невозможностью непротиворечиво мыслить актуальную бесконечность, противоположности прямой и кривой линий, процедуру асимптотического приближения, непрерывности отрезка или дуги, природу точки, плоскости, сферы и континуума и т. д. Предельное дробление целого и восстановление целого из предельно малых частей основано преимущественно на способности к интуиции. Не случайно математики-интуиционисты признают главным и единственным критерием правомерности методов и результатов математики и логики их интуитивную убедительность.

Антиномизм ограничивает притязания и сферу применимости логического мышления, диалектической логики и рационально-системного анализа.

Антиномизм, эклектика и софистика. Мир — это не только бездна «систем», но также и бездна «антисистем», если под «системой» понимать совокупность элементов, рационально сконструированных человеческим умом. Мир целостен, конкретен, а потому он металогичен, сверхсистемен. Металогичное — предмет интуиции, но не рационального дискурса. Антиномизм противостоит, с одной стороны, эклектике, а с другой — рационалистическому систематизму. Тривиальный эклектицизм сополагает альтернативные принципы (например, парные категории) чисто механически и без рассуждений об опосредованности полюсов целого промежуточными звеньями. Напротив, антиномизм, отсекая надуманные альтернативы и отбирая равнореальные контрадикторные утверждения о целом, признает, что конъюнкция последних правомерна при условии их опосредования неким бесконечным содержанием, пока или вечно недоступным нашему разуму.

С другой стороны, антиномизм противоположен рационалистической софистике, карикатурно изобра-

жающей бесконечно запутанный и металогический клубок бытия в виде непротиворечивых типологизаций и систем понятий. В этом смысле антиномизм софийно соборен, но не софистичен. В отличие от «диалектической логики», которая невесть откуда заранее знает, что реалии, обозначаемые парными категориями, суть подлинные полюсы одного и того же целого (всякого целого), а потому эти полюсы логично отождествлять друг с другом в одном и том же отношении, антиномизм более осторожен — он отправляется от предположения, что парные категории выражают разные опыты, разные факты и разные мироотношения, однако в силу равновеликости этих опытов ни одному из них нельзя отдавать явного предпочтения и невозможно игнорировать ни один из этих опытов.

Толерантность антиномизма. Антиномизм — противоядие от категоричного отрицания того, что рождено опытом инакомыслящих и чужими культурами. Он признает одинаковую правомерность как рационализма, так и сенсуализма, догматизма и антидогматизма, конкретизма и системного анализа, пантеизма и теизма и т. д. Однако антиномизм признает их лишь как частичные истины, требуя непременно оговаривать их границы и условия их опровержимости.

Так, если невозможно убедительно опровергнуть ни идею Троицы в христианстве, ни мусульманское кредо Единого Бога, то лучше признавать относительными и равновеликими обе эти истины, нежели обе отвергать или только одну из них объявлять подлинным знанием.

Вот другой пример. Допустим, некий индуист уверяет собравшихся, что умеет, раздваивая и отключая свое сознание, выходить в астрал и растворяться в Едином, постигать подлинное Бытие. Сторонник антиномизма не станет заявлять, что подобное в принципе невозможно, поскольку такая возможность допускается индуистским пантеизмом, а последний уже косвенно оправдан многотысячелетним опытом великой культуры Индии. Но в то же время антиномист обязан воспользоваться рациональными критериями теизма и попытаться с их помощью проверить, действительно ли именно данный индуист умеет прямо связываться с

абсолютом, Единым, бесконечным ничто? Поэтому он задает рассказчику серию проверочных вопросов.

1. Разве для того нам дано сознание, дан разум, чтобы по своей воле отключать их, раздваивать и впадать в род беспамятства?

2. Если это не беспамятство, то, пожалуйста, поделитесь с нами теми великими истинами, которые вами только что получены и которых, возможно, кроме вас никто на свете не знает.

3. Если же, наконец, это ваше знание совершенно не выразимо словами или жестами, то изменило ли оно к лучшему ваше реальное поведение в жизни, не ухудшило ли ваше здоровье?

В большинстве случаев мы не получим определенных ответов, что заставит нас сомневаться в подлинности сказанного данным индуистом и убережет от увлечения пантеизмом.

Равным образом можно уберечься от абсолютизации монотеистом-мусульманином утверждения, что все пророчества уже закончились и после Мохаммада пророков быть не может. В лучшем случае антиномист согласится, что Мохаммад в самом деле был последним великим пророком, но не во веки веков вообще, а в отношении эры Авраама, авраамических религий. Опыт цивилизаций говорит, что в истории одна эпоха сменяется другой, и каждая крупная эпоха связана с именем какого-либо великого пророка, истины которого дополняли жившие в эту же эпоху пророки второго, третьего и т. д. рангов.

Учет всех равновеликих и дополняющих друг друга опытов помогает антиномисту сосредоточиваться на неведомом бесконечном посреднике между этими опытами и одновременно относиться к этому посреднику и катафатическим способом, и апофатически.

В свете антиномизма следует считать равновеликими оценки феномена конкуренции религий неортодоксами, либералами и инструменталистами. Неортодоксы убеждены, что способны судить о действительности как она есть; они заявляют, что истинной может быть только одна вера, а все соперничающие с ней доктрины ложны. Либеральное богословие, напротив,

усматривает опыт сакрального во всех религиях и допускает, что адептам различных конфессий есть чему поучиться друг у друга. Инструменталисты отказываются от идеи абсолютной истины и универсального опыта; для них каждая религия — это особый образ жизни, несоизмеримый с иными способами жизни, а культура — это специфическая и самодостаточная совокупность норм деятельности, инструментов и правил дискурса. Ни одна из этих точек зрения не может быть отвергнута антиномической философией религии.

Идея конкретности. Антиномизм как метод познания целостностей тесно связан с идеей конкретности. Конкретное — это всегда сращенное; целое конкретно и сплошь заполнено своими частями, а части находятся в сложнейших отношениях друг с другом. Логическое мышление человека способно извлекать из конкретного те или иные его аспекты и сосредоточиваться на них, подчас забывая, что абстрактное, т. е. отвлеченное, имеет лишь мысленное существование. Выдающийся отечественный мыслитель Н.О. Лосский показал, что русская религиозная философия ориентируется на описание конкретного целого и не желает ограничиваться рационалистическим абстракционизмом.

Собрать назад конкретное из суммы абстрактных определений целого почти невозможно. Рационалистический метод восхождения от абстрактного к конкретному не достигает своей цели. Ядро конкретного бытия, утверждает Н.О. Лосский, сверхлогично, оно не есть родовая и видовая сущность и не подводимо под некий класс предметов, подобно тому, как конкретный человек Петр не сводится к сумме свойств доброты, храбрости и т. п. Конкретное бытие представляет собой индивидуальное целое, оно единично и имеет приоритет над отвлеченным. Рациональное знание пребывает в сфере отвлеченного, а философия конкретного ориентируется на интуицию, поскольку для нее ценность личностного (конкретного) выше ценности отвлеченных начал. Недопустимо поглощение личности родом, обществом, государством, Вселенной; нравственная задача личности не сводима только к подчинению общим правилам, законам и нормам.

Н.О. Лосский показал, что к такому представлению о конкретном склонялись И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк и многие другие видные русские философы. В итоге он делает вывод, что в основе всякого реального бытия лежат конкретно-идеальные начала, субстанциальные деятели, живое и личностное (См.: *Лосский Н.О.* Идея конкретности в русской философии // 1991. № 2. С. 127—135). Таким образом, антиномизм, ориентирующийся на бесконечного посредника между абстрактными противоположностями и полюсами, смыкается с интуицией конкретного.

Прорекание новых смыслов. Через великих пророков людям дается знание о ранее неизвестных свойствах бесконечных целостностей, и это знание помогает разрешить ряд мировоззренческих антиномий. Пророки периодически открывают и подвигом своих жизней утверждают новые смыслы эволюции человечества. Крупнейшие пророчества влекут за собой возникновение сопряженных с ними религий. Религиозная традиция сакрализует пророческие идеи, превращает их в святые идеалы, возделывание которых объединяет массы людей в культурное сообщество. Всякий новый религиозный смысл суммирует и видоизменяет идеалы предшествующих религий. Две главные темы религии — «Человек и космос» и «Индивид и общество» — трактуются в сменяющихся религиозных текстах в соответствии с общим уровнем освоения человечеством окружающего мира и постижения сущности самого человека.

В индуизме, джайнизме и буддизме основной является идея телесного страдания и путей освобождения от него. В зороастризме, иудаизме, христианстве и исламе главенствует идея несправедливости земного мира и обсуждаются возможности победы сил добра над силами зла, а также возможности отмены закона сохранения зла. Рисуя желаемые состояния человечества в будущем, разные религии выбирают один из трех ответов.

1. Идеал недостижим на этой земле.
2. К идеалу можно приближаться.

3. Достижение идеала гарантировано (законом природы, Богом, силою добра).

Такие ответы признают не только космоцентрические, но также социоцентрические и эгоцентрические религии.

Все мировые религии, как уже говорилось, возникли на Востоке, причем в местах первоначального расселения древнего человека. Например, Святая Земля — центр иудаизма, христианства, ислама и бахаи. Восточное происхождение мировых религий можно объяснить двумя причинами.

Во-первых, тем, что народы Востока имеют наибольший объем житейского исторического опыта. Их многотысячелетняя социальная память концентрирует информацию о многократных повторениях всех способов общественного производства, распределения и потребления, а также о пробивающихся сквозь циклы истории новообразованиях. Длинные волны каждого из известных историкам экономического уклада жизни несколько раз достигали экстремальных величин и вновь затухали в древнем Китае, Индии, Египте, Персии.

Во-вторых, восточное происхождение мировых религий можно объяснить и так: не имеющие себе равных на Западе величины демографического давления обусловливали не только массовое взаимоуничтожение коренных племен и народов Востока, но также бурное перемешивание культур этнических групп, их взаимопроникновение и синтез. Для зарождения любой новой мировой религии нужна своего рода «критическая» интернациональная масса, обладающая способностью радикально переосмысливать жизненный опыт предшествующих поколений и в лице своих пророков обнародовать открытие нового общего смысла грядущего многовекового цикла.

Так, Сиддхартха Гаутама открыл закон вечного круговорота колеса жизни и причину всякого страдания и учил: жизнь есть страдание, причина страданий — в желаниях, спасение достижимо восемью путями отрешения от жажды жизни, страстей, власти, богатства и т. д. Он же ясно сформулировал закон универсальной причинности, а также принцип, согласно

но которому действие влечет противодействие; европейские философы и физики используют эти истины для объяснения мира, хотя почему-то редко ссылаются на их первооткрывателя. Буддизм сакрализовал это учение и превратился в мировую религию, понятную всем народам.

Спустя полтысячи лет христианство явило миру новый смысл свободы человека — спасение не в бегстве от мира в нирвану, но в открытости и любви к ближнему и дальнему. Вначале христиане предвещали наступление рая на Земле, а спустя столетия стали говорить о спасении в Царстве Небесном. Примерно через семь веков после возникновения мирового христианства формула спасения человека была дополнена пророком Мохаммадом. Восприняв принципы страдания, искренности и любви, ислам сместил акцент с идеи индивидуального спасения на идею коллективности спасения. Мирное сосуществование наций, взаимопомощь, следование проверенным традициям, смирение с обществом, социальное равенство, опасность и непредсказуемость революционных начинаний — вот основные составляющие признаки понятия «ислам». Вера в Аллаха требует от мусульманина свято блюсти эти условия спасения.

Религиозный синтез. Буддизм, христианство и ислам сакрализовали три различающихся стратегии эволюции человечества, которые подспудно регулируют рост мировых цивилизаций и поддерживают разнообразие культурных форм человеческого бытия. Взаимопроникновение разных культур — необходимое условие всемирного прогресса. Традиционные культуры Востока впитали в себя идеалы прежде всего буддизма и ислама. Их отличает отказ от энергичного экспериментирования с природой и общественными устоями, созерцательность и самопогруженность. Напротив, христианские субкультуры в Европе и США ориентированы на риск, эксперимент, техническую мощь и познание материи. Научно-технический прогресс в Европе и Америке повлек за собой не только материальное благополучие, но также и страшные иррациональные эффекты — мировые войны, эколо-

гический кризис, падение нравов. Отсюда пристальный интерес западных идеологов к восточным способам выживания.

С другой стороны, потребность преодолеть научно-техническую отсталость стала весьма актуальной и для восточных стран. Восток и Запад как никогда ранее пошли навстречу друг другу. Угроза самоуничтожения человечества из-за технического прогресса заставляет европейцев и американцев интересоваться ценностями буддизма и ислама, а нужда в техническом прогрессе сопровождает интенсивное проникновение христианства в восточные страны. С середины XIX в. началось особо активное взаимопроникновение идеалов христианства, ислама и буддизма и появление зародышей новых мировых религий.

Новые религии возникают путем синкретического синтеза. «Под религиозным синкретизмом, — пишет Н.С. Капустин, — следует понимать объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой, целостной системы мировоззрения, мироощущения и культа со своей специфической структуре» (*Капустин Н.С.* Особенности эволюции религии. М., 1984. С. 12—13). Эндогенный синкретизм сопряжен с взаимными культурными влияниями племен и народов, а экзогенный — с деятельностью миссионеров (там же. С. 58).

Среди новых мировых религий — бахаи, неоконфуцианство и некоторые другие быстро распространяющиеся конфессии. Но и среди традиционных религий начиная с середины прошлого века наблюдаются попытки реформизма. Со времени появления Печати Пророков, то есть учения Мохаммада, прошло множество веков. За это время вновь повторился цикл опробования человечеством всех возможных форм общежития людей. Новый великий пророк появляется там, где наиболее остры социальные конфликты и невыносимы страдания людей. В середине прошлого века такой страной была Персия. Именно в ней, как это было во времена Зороастра, а также Даниила, Михея и других пророков, сложилась критическая масса верующих,

породившая в лице Баба и Бахауллы принципы нового мирового религиозного мышления.

К 40-м гг. XIX в. тысячи исследователей Библии из разных стран независимо друг от друга пришли к выводу, что Священное Писание предсказывает 1844 г. началом Новой Эры в истории человечества. Среди таких исследователей были У. Миллер, Л. Келбер, Е. Уайт. Согласно их толкованиям, переход от эры Авраама в Новую Эру обнаружит себя взрывообразным умножением знания и явлением «Славы Божьей» из Елама (Персии) через долину Тигра и Евфрата в Святую Землю, на гору Кармел. Группа богословов из ордена Тамплиеров под руководством Л. Келбера даже прибыла из Германии к подножию горы Кармел к расчетному времени. На каменной арке они высекли слова «Бог рядом» и стали ожидать второго пришествия Иисуса Христа. Но свой шатер на склонах горы Кармел несколько раз устанавливал пророк Бахаулла (1817—1882 гг.), сосланный в 1868 г. в Акку правительством Персии. В своих посланиях королям, императорам и президентам Земли Бахаулла изложил принципы нового политического мышления, ставшие ныне общепризнанными, и очертил контуры будущей мировой администрации, известной сегодня как ООН.

Иудеи в свое время не признали в Иисусе Христе Мессию, а христиане не разглядели нового пророка в Бахаулле. Может быть, в этом есть важный смысл: культура, возникшая на основе какого-либо великого откровения, должна сохраняться и развиваться, тем самым поддерживая разнообразие человеческих культур, а не предаваться забвению с появлением новых пророков. Пророчество проверяется временем и культурными последствиями, поэтому ко всякому новому пророку люди долго питают недоверие.

§ 2. Религиозная идея будущей общечеловеческой культуры

Предсказание о 1844 г. как начале Новой эры. Учение о прогрессе в Откровениях. Идея объединения человечества. Конструктивность национализма. Опасность глобализации и мирового тоталитаризма. Единство культур. Реальное и утопичное в экуменизме. Две грани религиозного пророчества. Секуляризация. Последствия секуляризации. Проблема общечеловеческих ценностей. Всемирные Штаты. Общечеловеческий язык

Чем дольше развивается какая-либо культура, тем сильнее развиваются в питающей ее религии эсхатологические настроения — тема конца света и Страшного Суда. В настоящее время такие настроения особенно характерны для основных направлений христианства. Напротив, новые пророческие откровения часто полны оптимизма.

Бахаулла провозгласил: «Мы воистину явились объединить все то, что пребывает на Земле». Речь шла не только об объединении людей, но также о трансформации и углублении единства мира в космическом смысле. Неорганический и органический мир начнет восходить к более высокому уровню своей организации, а «умножающееся» человеческое знание отразит это восхождение в теориях о новом единстве мира.

Бахаулла предсказывал также будущее ряда государств. О нашей стране им сказано следующее: «Бог предопределил для России такое значение, с которым ничто не может сравниться», причем имелись в виду и минусы, и плюсы Третьего Рима. Шоуги Эффенди, внук Абдул-Баха (старшего сына Бахауллы), так выразился о советских атеистах, пришедших к власти после Первой мировой войны: «Нет сомнения в том, что придет день, когда те самые люди, что сегодня оказались вовлеченными в разрушение оснований Веры в Бога и в развитие этой необоснованной материалистической доктрины, восстанут и своей собственной рукой пога-

сят пламя смятения. Они сметут всю структуру необузданного безбожия и ревностно, с невиданной энергией станут заглаживать свои старые ошибки».

Что ж, в 1923 г. Шоуги Эффенди как в воду глядел, ибо так и случилось в России сегодняшней. Абдул-Баха, как и его отец, точно предугадал ряд важнейших исторических событий. Например, в своей речи в Калифорнии 26 октября 1912 г. он предсказал, что мировая война начнется в 1914 г., а в 1917 г. «падут царства и социальные перевороты потрясут мир» (См.: *Эсслемонт Дж.* Э. Бахаулла и Новая Эра. Екатеринбург, 1991. Гл. 14).

Предсказание о 1844 г. как начале Новой эры, содержащееся уже в книге пророка Даниила, похоже, действительно осуществляется. Начиная с этого времени математическая кривая, построенная несколько десятилетий тому назад специалистами и выражающая рост человеческого знания (научного, технического, художественного и т. д.), резко сменила свой характер. До отметки «1844» она шла почти параллельно оси абсцисс, но сразу же после этой точки резко пошла вверх и по настоящее время продолжает подниматься почти вертикально (См.: *Сирс У.* Как тать ночью. СПб., 1993).

Только в одной России, как и предсказано пророками, стали одна за другой появляться научные теории о всеединстве мира и его основных форм. Вспомним в этой связи периодическую систему Д.И. Менделеева, закон гомологических рядов в наследственной изменчивости организмов Н.И. Вавилова, неевклидову геометрию Н.И. Лобачевского, учение о ноосфере В.И. Вернадского, философию всеединства В.С. Соловьева. Вспомним учителей человечества Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, художника А.А. Иванова, композитора П.И. Чайковского и других русских гениев. Во многих странах идут те же процессы, хотя люди чаще всего не догадываются о приданном Богом истории новом импульсе.

После 1844 г. человечество стало радикально изменять характер своих внутренних связей. Начались всемирные конгрессы, посвященные правам женщин,

всеобщему образованию, запрещению детского труда, освобождению рабов и колоний, созданию всемирных административных органов. Гаагские конференции превратились в Лигу наций, которая затем переросла в ООН, а ООН ныне стоит на пороге коренного преобразования в более эффективный орган управления мировым социальным процессом. Телеграф, ротатор, атлантический кабель, пишущая машинка, телефон, газовый двигатель, автомобиль, линотип, фотография, дизель, кино, аэроплан, радио, телевидение, спутник, лазер, компьютер — все эти технические изобретения посыпались как из рога изобилия, тесно сблизили между собою страны и континенты, сделали нации очень взаимозависимыми. При всем желании ни одному народу уже не удастся замкнуться за «железным занавесом» в своих государственных границах.

Мир лежит в новых родах. Рождается новая духовная и материальная связь, скрепляющая человечество воедино. Процесс воссоединения родового человека со своими отделившимися в свое время частями-народами займет не год и не десятилетие, а потребует много веков, именуемых Новой Эрой.

Учение о прогрессе в Откровениях. Бахаулла написал сотни сочинений, среди которых особо выделяются «Китаб-и-Агдас», «Китаб-и-Иган» и «Сокровенные Слова». В своих книгах он изложил и обосновал учение о прогрессивном откровении. Суть этого учения в следующем. Прежние посланники Бога шаг за шагом закладывали предпосылки превращения мира в одну страну, не похожую на обычные страны. Шаг за шагом сообщества людей как бы переводились из начальных классов, в которых обучают взаимному сосуществованию и общению, в старшие классы — вплоть до состояния взрослости. Теперь, в течение Новой Эры, за тысячелетие, предстоит настолько органично синтезировать духовное и материальное в человеке (человеке как роде), чтобы стало возможным массовое, а не элитарное международное управление через всеобщие совещания рядовых людей друг с другом.

В ходе истории уже полностью сформировались такие виды человеческого единства, как единство семьи, затем племени, потом полиса и, наконец, нации. Отныне целью человечества становится достижение всемирного единства, которое привело бы к процветанию в его составе всех ранее сформировавшихся типов единств и обеспечило бы свободу и безопасность каждого гражданина и любого, даже самого малого народа.

Такая перспектива вытекает из всего исторического опыта землян и, следовательно, не является идеологической утопией. Историки доказывают, что, например, в период завершения объединения древних людей в первобытные роды существенно усиливались возможности выживания семей: уменьшались шансы на взаимоуничтожение семей, ослабевали межсемейные конфликты. Род регулировал межсемейные отношения сакрализованными традициями и табу. Главной объединяющей людей в тех условиях силой была священная любовь к роду как высшей социальной ценности. В иерархии священных идеалов любовь к роду была выше, чем любовь к своей семье; она была прообразом нынешнего патриотизма.

Переход общества от родового строя к более высокой — племенной — организации значительно уменьшил вероятность межродовых раздоров и войн внутри единого племени. Если 20—30 взрослых сородичей первобытной общины скреплялись между собой на непосредственно эмоциональной основе, то интеграция территориально удаленных родов и племен требовала возделывания абстрактных сакральных идеалов, а также взаимообмена посредством денег, налогов, системы права, армии и государства. Степень безопасности семей, родов и племен еще более увеличилась, когда по прошествии тысячелетий они стали сплачиваться в отдельные народы.

Наконец, нация, объединяющая в единое целое несколько прежних народов, на сегодняшний день является наиболее высокой из достигнутых человечеством форм органической целостности людей. Нация

духовно цементируется такой мощной, хотя и незримой субстанцией, как патриотизм.

Как видим, чувство социальной любви, стягивающее множество различающихся людей и групп во все возрастающее целое, постепенно усложнялось, эволюционировало от любви к семье до любви к нации. Ныне национальный патриотизм почти повсеместно и с достаточным основанием оценивается как святыня, на которой зиждется суверенитет любого государства. Тем временем история неумолимо движется вперед, изменяя традиции и перестраивая многое из того, что с обыденной точки зрения кажется вечным и незыблемым.

Идея объединения человечества. Глобально умосозерцая многоступенчатую эволюцию форм социального притяжения и любви, Бахаулла указывает общую логику будущих столетий, их смысл. Коль скоро человечество росло путем последовательного вложения простых форм своего духовного и материального единства во все более и более сложные сообщества (от семьи через род, племя, полис и народности к нациям), то характер такого восхождения имеет силу объективного закона. Следовательно, неизбежна высшая (по сравнению со всеми прежними общностями) форма духовного и материального единства людей — единое человечество, новый мировой административный порядок. Именно человечество в целом, а не отдельные народы и нации, постепенно становится новым Адамом, обновляя свои отношения с Богом и Космосом.

Если это так, то когда-нибудь в неблизком будущем (в течение ближайшего тысячелетия) на первый план выдвинется всеобъединяющая сила любви индивида к всечеловечеству, вовсе не отменяющая, но развивающая любовь человека к своей семье и своему народу. Когда любовь к человечеству надстроится над всеми исторически более древними формами социальной любви и станет наиболее священным внутрисоциальным чувством, тогда оно максимально гармонизирует между собой любовь к семье, роду, племени, народу и нации. Внутри объединенного человечества возрастут свобода и

безопасность граждан и наций, резко уменьшится угроза глобальных и региональных столкновений.

Пока до этого еще далеко, и между любовью к ближнему и любовью к дальнему лежит пропасть. Абстрактная любовь к человечеству легка и поверхностна — в этом смысле любить человечество легче, чем членов своей семьи. Вместе с тем более естественно сегодня испытывать больше любви к своему народу, чем к иным народам, и пока нелогично требовать любить инородцев наравне с единородцами; в лучшем случае к инородцам следует относиться согласно нормам международного права. Граница, разделяющая соседей, таит в себе опасность вражды между ними, служит причиной взаимных обид. Конфликт обычно начинается в среде ближних. Все страны возникали и изменяли свои границы в процессе борьбы с соседями. Самые жестокие войны, как правило, вспыхивают между сопредельными государствами.

Учение о прогрессивном откровении усматривает причину восхождения форм исторической общности людей на более высокий уровень в событиях пришествия Посланника Бога. Ступени прогресса человечества и эпохи обновления смысла грядущих веков каузально сопряжены с чередой пророков. Например, можно предположить, что Авраам дал духовный импульс племенному единству, а Мохаммад стоял у истоков национальной структуры. Бахаи полагают, что Бахаулла дал духовное руководство к строительству на Земле дома объединенного человечества.

Конструктивность национализма. Из учения о прогрессивном откровении вытекают следствия, позволяющие понять странные на первый взгляд и печальные обстоятельства современной жизни. Повсюду, и в том числе в многострадальной России, набирают темп национально-освободительные движения. Один народ идет против другого. Повсеместно усиливается национализм и патриотизм. Не наивно ли твердить о складывающемся идеале любви ко всему человечеству, когда соотечественники склонны видеть врагов в соседних народах и вообще повсюду?

Нынешний рост национализма и патриотизма закономерен и неизбежен. Чтобы в далеком будущем возник более высокий тип единства человечества, кладущий конец войнам, требуется целая эпоха переделки ранее сложившейся системы социальных отношений. Эта эпоха малоприятна, но целебна. В течение грядущих веков произойдет преобразование прежних форм социального единства и переподчинение их всемирным социальным связям. Традиционные связи постепенно перестанут играть ведущую роль и обновятся в своем подчиненном статусе.

Процесс ломки закосневших институтов непременно порождает противодействие со стороны самих этих институтов, их враждебную реакцию, направленную на восстановление старого состояния. Это вызывает рост напряженности в обществе, агрессивность и беспредел в отношениях между людьми, чему мы и являемся сегодня невольными свидетелями и участниками.

Переходная эпоха, согласно учению Бахауллы, началась с 1844 г. В XX в. начали ускоряться составляющие ее процессы разрушения империй, тоталитарных государств — вплоть до крошечных национальных образований. Вместе с тем активизировались усилия по недопущению демонтажа империй. Интенсивность борьбы усиливается, войн становится все больше, о чем предупреждал своих учеников на горе Елеонской Иисус Христос.

Чем сильнее страдание и отчаяние, тем явственнее люди проявляют желание обрести прочный мир в рамках более общего, нежели «нация», социального единства. ООН, ЕЭС и другие мощные наднациональные объединения землян видятся как выход из ухудшающегося положения. Массовые страдания из-за несовершенства жизни, вызываемого расколом человечества по национальному признаку, рождают всеобщую потребность в воссоединении человечества и улучшении деятельности международных органов. Однако становление более высокого единства людей требует от каждого члена этого единства возрастания

понимания своего несовершенства и стремления преодолеть его через кооперацию с инакомыслящими.

Чем глубже и шире единство различающихся людей, тем большую роль в нем играет истинно духовное притяжение к инаковости ближнего и дальнего, терпимость и уважение к инакомыслящему. Об этом учил Иисус Христос, и не случаен в этой связи нынешний массовый интерес к Новому Завету. Очень актуально предупреждение Христа: «Ибо восстанет народ на народ и царство на царство; и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это начало болезней. <...> И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие» (Марк. 13, 8—10).

Евангелизация человечества неизбежна. Рано или поздно люди остро осознают, что они ценны друг для друга именно своей неповторимостью, уникальностью, незаменимостью. Ты считаешь себя самоценным, «шахтой с алмазами», и желаешь добиться свободы самовыражения? Тогда признай точно такое же право за другим человеком, другой нацией, другой религией! Твоя свобода и свобода твоего народа начинается изнутри тебя и твоего народа и заканчивается там, где простирается свобода другого человека и другой нации.

Формула спасения, вышедшая из-под пера Бахауллы, не есть лишь арифметическая сумма прошлых откровений об отказе от эгоизма, об искренности, любви и взаимопомощи. Синтез указанных предыдущими пророками аспектов спасения человека осуществлен Бахауллой на основе более сильного, чем евангельское, требования: «Возлюби другого сильнее, чем самого себя!» Если относиться к другому как к самому себе, то в случае плохого самоотношения ты и к другому будешь относиться плохо. Когда взаимное требование любить иных больше, чем себя, постепенно превратится в святой закон общественной жизни, человечество, возможно, и в самом деле обретет новые колоссальные перспективы своей эволюции.

Опасность глобализации и мирового тоталитаризма. В Откровении Иоанна Богослова о глобализации сказано примерно так: когда с неумолимой объектив-

ной необходимостью возникнет всемирная государственность, тогда завершится история человеческих правительств и настанет короткое время правления властителя всего мира — антихриста. С одной стороны, христиане верят в реальность этой угрозы, смиренно и трезво принимают ее. С другой стороны, неизвестно, когда эта угроза осуществится, и у людей есть возможность извлечь побольше пользы из ускоряющегося процесса глобализации (централизации управления мировой экономикой, единой информационной сети и т. д.).

Почему Бахаулла неустанно предупреждал о первостепенной важности роста духовного начала в деле объединения человечества и глобализации? Во-первых, потому, что без должного прогресса духа не возникнет терпимость к инакомыслию и, следовательно, не случится прочного и долговечного объединения человечества. Во-вторых, потому, что превращение низшего типа единства в более высокое влечет не только большую свободу для личности, семьи, рода, племени и нации, но также и угрозу подавления всех частей социального целого мощью все отдаляющегося от простых людей и национальных образований управляющего всемирного Центра.

Представим себе почти невозможное: людей объединили без требуемой Писаниями духовной подготовки во Всемирные Штаты, которые постепенно узурпировали всю власть в лице Управляющего Центра. Этому бюрократическому аппарату будет подотчетно все живое на Земле. В таком случае человеку-винтику негде укрыться от всеподавляющего механизма всемирного тоталитаризма, разве что на другой планете. Формальная возможность подобного состояния человечества беспокоит умы футурологов и научных фантастов.

Для предотвращения абстрактной угрозы всемирного тоталитаризма необходимо узаконить принцип сохранения (спасения) всех различий — между личностями, народами, нациями, религиями и культурами — в масштабе объединяющегося человечества. Священный закон будущего мирового общежития,

говорит Бахаулла, будет выражен в принципе «различий в тождестве», предполагающем гармоническое сосуществование и эволюцию всех уже сложившихся культур.

До свободного принятия этого закона людям еще очень далеко. Закон предсказан, человек его знает, но в воле человека дорасти до его исполнения или отклониться от закона. Обрекая себя на гибель, люди часто предпочитают ложно понятую свободу и жизнь «за закрытой дверью» свободе следовать Писаниям.

Чтобы свободно войти во всемирное единство, человечеству предстоит избавить все свои составные части (от индивида до нации) от прежних монопольных зависимостей. Поэтому наблюдаемые в нынешнем мире национально-освободительные движения, рост патриотизма, движения в защиту прав личности, а также борьба со всякого рода монополизмом в религиозной и экономической сферах — не суета сует и не историческая бессмыслица, а закономерное проявление исторической целесообразности.

Единство культур. Чем свободнее развиваются уникальные черты различных языков и культур, тем богаче духовный генофонд человечества и тем больше в мирном контакте личностей, религий и культур творческих событий. Так, из слияния синего и желтого цвета рождается новый — зеленый цвет; если же все вокруг окрашено в один в тот же цвет, то жизнь уныла, застойна, непереносима. Каким бы ни был прекрасным цвет жизни, если он всего лишь один, то это всегда цвет тоталитаризма и беспросветности. Н.Я. Данилевский писал, что каждый народ по-своему видит мир и отображает этот взгляд в создаваемой им культуре, поэтому история есть сосуществование и чередование множества самобытных культур. Развивая эту мысль, К.Н. Леонтьев приходит к выводам: а) человечество живо, пока национальные культуры способны к развитию; б) никакой народ не может дважды создать уникальную цивилизацию.

Наблюдаемые ныне процессы распада прошлых империй и насильственно объединенных национальных

конгломератов, при всех неприятных издержках этого процесса и страданиях людей, нацелены на свободное вхождение в далеком будущем каждой нации в состав объединенного человечества. Чтобы прочно объединиться, нужно вначале стать суверенным, самостоятельным субъектом, выявить свои духовные и материальные способности и стать привлекательным своей неповторимостью для других субъектов. Эту цель подспудно преследует национально-освободительное движение, которое, к сожалению, неизбежно сопровождается национальной нетерпимостью, религиозным фанатизмом, экстремизмом и т. п.

Те, кто видит лишь ужасающие издержки этого грандиозного процесса и не понимает его скрытой исторической цели, вынуждены расценивать рост национализма и патриотизма лишь как разрушение общества и пришествие в мир антихриста. Выход им видится в космополитизме. Напротив, те, кто усматривают конечную цель истории человечества только в увековечивании каждой нации, закреплении за каждой нацией собственной суверенной территории и изгнании с нее всякого чужеземного духа, руководствуются национальным патриотизмом как предельным и абсолютно ценным принципом общественной жизни. Метод антиномизма требует понимать конструктивные плюсы и разрушительные минусы национализма и космополитизма и искать гармонизирующее звено между ними в принципе сохранения в едином букете цветов всех культурных различий наций.

В учении о прогрессивном откровении речь идет именно о единстве всех наций, рас, языков и культур в составе воссоединяющегося человечества, но вовсе не об их слиянии и растворении без остатка в некоей интернациональной массе, подавившей любовь к семье, роду, племени, своему народу и родному языку. Напротив, принцип «различий в тождестве» предполагает такое желаемое высшее единство человечества, внутри которого способны расцвести все цветы уникальных культур, а их плодами могут пользоваться граждане любой страны, где бы и в каких условиях они ни проживали.

В этом смысле будущий мир видится единой страной, внутри которой каждому человеку дано право свободно перемещаться во все части света и выбирать отвечающую его душе религию и национальную культуру. Пока же люди в своем большинстве духовно и материально еще не доросли до умения выбирать соответствующую их сущности и менталитету социокультурную форму своего индивидуального бытия. Чаще всего у них нет достаточных условий для выбора желаемой национальности, подходящего языка, адекватной их совести религии и культуры. В каком месте жить и на языке какого народа мыслить — это пока не вопрос свободного выбора, а вопрос случайного места рождения и вынужденного подчинения местным традициям и запретам. Отсюда и неизбежное диссидентство внутри национальных культур, внутренний протест против тотально навязываемых специфических ценностей.

Вместе с тем само это насильственное пребывание людей-клеток в прокрустовом ложе национальных организмов исторически оправдано законами выживания и расцвета каждой отдельной культуры. Особенности этнической культуры требуют для своего принципиального проявления критической массы людей-единомышленников, т. е. достаточно большого количества удерживающих друг друга людей. Когда же все многообразие культур вызревает и для поддержания каждой культуры есть достаточно единомышленников, тогда наступает время собирания всех культур в единый многоцветный букет. Тогда и только тогда появляются невиданные возможности свободного выбора индивидами собственной социокультурной сущности, и между национальными государствами исчезают охраняемые армиями жесткие границы. Это и есть процесс складывания общечеловеческой культуры и вхождения человечества в Новую Эру, то есть в эру объединенного человечества.

Как видим, существует альтернатива агрессивному национализму и безродному космополитизму, и эта альтернатива указывается новыми мировыми религиями, в том числе Верой Бахаи.

Реальное и утопичное в экуменизме. Сольются ли все состоятельные религии в единую общечеловеческую религию? Мыслится ли подобное слияние как синкретизм или как логическое единство? Тема экуменизма — одна из широко обсуждаемых богословами проблем. Экуменическое движение (от греч. *oikumene* — вселенная) — движение за объединение христианских церквей, возникшее в начале XX в. в протестантизме. Начало этому движению положила Всемирная миссионерская конференция, состоявшаяся в 1910 г. В г. Эдинбурге. Смысл начавшихся экуменических дискуссий можно было выразить формулой Св. Августина: «В главном — единство, во второстепенном — многообразие, и во всем — любовь». Необходимая, но недостаточная предпосылка экуменизма заключена в требовании терпимо и с уважением относиться к инакомыслию.

Появившиеся позднее организации «Вера и порядок» и «Жизнь и деятельность» поставили своей задачей преодоление догматических и канонических расхождений в христианстве и увязывание христианства с насущными проблемами современности. В 1948 г. был создан Всемирный совет церквей. Сегодня участниками экуменического движения являются протестантские, старокатолические, многие православные и другие церкви. Анализ декрета «Об экуменизме», принятого Вторым Ватиканским вселенским собором католической церкви, приводит к выводу, что при обращении к идее экуменизма католическая церковь мечтает подчинить другие церкви руководству Ватикана.

Высшим органом экуменического движения является Генеральная ассамблея. Она избирает президиум Всемирного совета церквей и Генеральный комитет, которые руководят всей работой движения между ассамблеями. Генеральный секретариат находится в г. Женеве. Христианские церкви, участвующие в экуменическом движении, рассчитывают совместными усилиями выработать меры против сужения сферы влияния религиозных идей, развить миссионерство, дать ответы на вопросы, волнующие современного человека. Идеологи экуменизма пытаются выработать

«общехристианскую социальную программу», пригодную для стран с различными социальными строями. Всемирный совет церквей с позиции здравого смысла стремится решать такие важные вопросы, как защита мира, восстановление экологического равновесия и т. д.

С середины XX в. понятие экуменизма стало расширяться до идеи объединения мировых религий — христианства, ислама, буддизма и др. Таким понятием, например, оперируют сторонники преподобного Муна (Церкви Единения). В понятии «Роза мира» Д.Л. Андреев мыслил творческий синтез всех религий «светлой направленности», когда каждая из них становится лепестком «единого духовного цветка». Такую проектируемую универсальную религию Андреев называл по-разному: *интеррелигия*, *панрелигия*, *соборный мистический разум живущего человечества.* Этические принципы Розы мира будут регулировать деятельность будущей всемирной конфедерации государств (см: *Андреев Д. Л.* Роза мира. Метафилософия истории. М., 1991).

Противники экуменического движения считают, что плюрализм религий и сопряженных с ними национальных культур — источник прогресса человечества, а слияние религий в некую единственную «усредненную» религию с неизбежностью приведет к застою общества и разрушению духа национальных культур.

Любая монотеистическая религия, говорит Бахаулла, есть относительная истина, поэтому ни одна из них не отменяет и не подменяет другую. Каждая из них предлагает свой неповторимый угол зрения на Единого Бога, поэтому совокупное человечество, опираясь на сумму относительных истин, больше знает о Всевышнем, чем просто представители той или иной отдельной религии. Относительные истины посланников Бога дополняют друг друга, переводят человечество из младших классов в старшие, причем знания, полученные на поздних этапах развития общества, не отменяют те знания, которые древние люди получили от Кришны, Авраама и Зороастра. Чем больше количество религиозных истин, каждая из которых относительна, тем

дальше объединяемое человечество продвигается по пути к абсолютной истине.

Экуменизм призывает к идеологической толерантности и к взаимопросветительскому диалогу между представителями разных конфессий, тем самым создавая предпосылки для совместного решения людьми общих земных задач по сохранению мира и жизни на планете. В этом плюсы экуменизма, в этом его реализм.

Вместе с тем экуменизм во многом утопичен, когда призывает ограничить содержание всякого религиозного сознания суммой из нескольких тощих и бесцветных истин, подобных тем, которые в 1907 г. предлагал Л.Н. Толстой в своей статье «Наше жизнепонимание». А.В. Кураев пишет, что экуменизм как объединение религий обеднил бы каждую из синтезируемых религий. Например, объединение православных и протестантов потребовало бы от православия отказаться от икон, красоты литургии, почитания святых, молитв за усопших. Объединение христиан с иудеями привело бы к утрате христианами Христа, Евангелия, а с буддистами — к утрате веры в Бога-Творца (см.: *Кураев А.В.* Вызов экуменизма. М., 1997).

В 20 — 40-х гг. XX в. экуменизм был на 90% левопротестантским, решительно настроенным, например, против культа Божией Матери и почитания икон. В 60-е годы отношение протестантов к православию заметно улучшилось, многие из них стали интересоваться иконописью, православными песнопениями, памятниками древнемонашеской письменности; тогда стало углубляться экуменическое общение между разными ветвями христианства. Однако в последнее время в протестантском мире возникло весьма либеральное отношение к тенденциям иммoрализма (по вопросам брака, общения полов и т. п.). Ряд поместных православных церквей выразили несогласие с таким либерализмом и вышли из состава Всемирного совета церквей.

Две грани религиозного пророчества. Утопичность экуменизма в самом широком смысле этого понятия (а не только в узкохристианском смысле) доказана многими крупными мыслителями. Например, еще до появления экуменического движения Бахаулла предо-

стерегал против попыток «обобщения религий». Выше отмечалось, что он указывал на двойственную природу всякого подлинного пророка. Бог один для всех религий, но люди вынуждены исповедовать о Нем разные убеждения. В сущности, все религии получают лучи от Единого Источника, но различаются специфическими толкованиями Его. В некотором и особом смысле верно, что все религии суть одна и та же Религия (этот смысл акцентируют экуменисты), однако конкретные проявления единой сущности в формах индуизма, иудаизма, зороастризма, буддизма, христианства, ислама и т. д. необходимо бережно сохранять и почитать как относительные истины.

Каждый подлинный пророк говорил о себе как об обычном земном человеке и — одновременно — как о Богоявлении, ибо через пророков говорил именно Бог. «Если Полные проявления скажут: «воистину Я есть Бог»,— пишет Бахаулла,— это правда и вне всякого сомнения; ибо неоднократно доказывалось, что через их Явления, Свойства и Имена на земле возникают проявление Самого Бога, Свойство Бога и Имя Божие. Так говорится: «Не ты бросил (о Магомете) копье в их глаза, когда бросил, но Бог бросил это» (*Бахаулла*. Книга Достоверности. Вильметт, 1990. С. 116.). В этом смысле пророки различаются человеческой внешностью, но их божественная сущность тождественна; сколь бы ни различались обстоятельства их телесного рождения, внутренне они суть один и тот же богочеловек.

Соответственно сущностной и феноменальной граням пророка в каждой религии есть две противоположные тенденции. Одна из них заключается в признании своего общего вместе с другими религиями происхождения из Единого Источника, а потому требует от своих сторонников почтительного отношения к иноверцам («доктрина Ноя»). Вторая тенденция связана с сохранением уникальности собственного религиозного канона и противопоставлением его канонам иных религий. Переоценка значимости своего пути к Богу ведет к фанатизму, а абсолютизация тождества религий — к внецерковному экуменизму и религиозной бездеятельности.

Секуляризация. Если экуменизм направлен на идейную реформацию религий и предполагает их идейное оскудевание, то одна из основных форм атаки на могущество церквей и лишение их материальной опоры выступает как требование секуляризации. Секуляризация (от позднелат. *saecularis* — мирской, светский) — первоначально отчуждение собственности религиозных организаций в пользу государства, передача церковных земель и имущества в светское владение. Со времен Вестфальского мира под секуляризацией понимают обмирщение церквей и монастырей, употребление их собственности на всеобщие мирские цели. Иногда так называют изъятие из церковного ведения образования, отказ от духовного звания и т. п. С эпохи Просвещения стали говорить о секуляризации христианства вообще, секуляризации теологии и религиозной философии. Английские вольнодумцы ввели термин *секуляризм*, которым обозначили воззрения на жизнь, свободные от христианских догм.

Постоянное обогащение религиозных организаций, церкви нередко вело и ведет к столкновению с интересами светской власти, предпринимателей, мирских организаций; это обусловливает стремление светских властей к секуляризации. Обращение храмовых имений в собственность государства практиковалось уже в древности, например, в Древнем Египте при Аменхотепе IV. В Западной Европе борьба за освобождение государственной власти от церковного контроля и акты секуляризации сопровождали всю историю образования централизованных национальных государств, вызывая стойкое сопротивление католической церкви.

Особенно широкий масштаб секуляризация приняла в Западной Европе, начиная с XVI в., со времени Реформации, направленной на подчинение деятельности церкви интересам буржуазии. В России огромный рост церковного землевладения также столкнулся с интересами развивающегося централизованного государства, в связи с чем в течение XV—XVII вв. производились неоднократные попытки ограничить церковное землевладение. Так, на основании указа о секуляризации Екатерины II (1764) у монастырей и

архиерейских домов было отобрано 8,5 млн десятин земли. Декретом 1917 г. все церковные и монастырские земли были национализированы, но после 1990 г. церковь в России вновь начинает обретать реальные права владеть землей.

С конца прошлого века в западной социологии понятие секуляризации стало пониматься более широко, а именно как десакрализация, как всякая форма эмансипации от религии и церковных институтов, что было связано с наступлением материализма и атеизма. В марксистской литературе под секуляризацией понимаются различные исторические этапы высвобождения от религиозного влияния всех сфер жизнедеятельности общества и личности, а также процесс лишения религиозных институтов социальных функций, вытеснение религиозных представлений и замена их атеистическими взглядами.

Под секуляризацией можно также понимать освобождение от влияния социоцентрических религий, в связи с чем, например, отделение КПСС, этой своеобразной церкви, от государства и лишение ее права распоряжаться народной собственностью было широкомасштабной секуляризацией.

Последствия секуляризации. Известный русско-французский социолог Г.Д. Гурвич (1894—1988) высоко оценивал секуляризацию. По его мнению, секуляризация утверждает множественность путей восхождения к абсолюту и потому менее всего заслуживает упрека в безбожии: истинный смысл ее как раз обратный, а именно нахождение новых, не исчерпанных религией связей с абсолютным.

Критерием оценки последствий секуляризации является ее влияние на эволюцию отдельной культуры в целом. В одних исторических условиях секуляризация благотворно сказывается на развитии духовных и материальных граней культуры, а в других, напротив, вредит культуре. Поэтому заранее односторонними были бы абстрактно-положительные и догматически-отрицательные оценки феномена секуляризации. Для одной культуры на данном этапе ее роста больше подходит теократическая форма правления, когда вся

жизнь государства контролируется государственной церковью, а все иные церкви в стране либо запрещены законом, либо подавлены. В таких условиях церковь имеет огромные возможности накапливать земельные участки и материальные ценности и использовать их для культурных целей. В других случаях более плодотворны иные формы отношения церкви и государства, иные законы о церковном имуществе.

Сегодня в России православные, мусульманские и буддийские организации и общины испытывают большиее материальные трудности при восстановлении храмов, мечетей и молитвенных домов. Большевистская секуляризация нанесла им большой вред, во многом непоправимый. Если верно, что воссоединяющееся человечество возможно только при сохранении всех религий, то отсюда следует, что проблема секуляризации должна решаться крайне осторожно и с учетом материального фактора развития каждой специфической религии.

Протестанты требуют обмирщения церкви и отказа от дорогих и пышных богослужений. И это их право. Но православие по своему существу не подходит под протестантские мерки, не может и не должно отказываться от своей прекрасной литургии, позолоченных икон, иконостасов, росписей и дорогой архитектуры. Столь же осторожно следует решать антиномию «монастыри и монашество себя изжили — монастыри и монахи нужны в организме обновляющейся культуры». Бахаи, например, с плеча разрубают эту антиномию и осуждают монашество и уход от светской трудовой деятельности. А это требование фактически означает не только покушение на разнообразие церковной жизни христиан или буддистов, но и на общечеловеческие права. Понятно, что с таким требованием не согласятся многие христиане и буддисты, поскольку оно ущемляет свободу их вероисповедания. Таким образом, проблема секуляризации всегда сохраняет свою антиномичную форму и не имеет однозначного и подходящего для всех религий решения.

Проблема общечеловеческих ценностей. В настоящее время проблема общечеловеческих ценностей —

предмет острых идеологических дискуссий. Чаще всего оппонирующие стороны догматическим образом сталкивают между собой два тезиса:

1) общечеловеческие идеалы всегда главенствовали в организации общественной жизни в силу того, что «человек разумный» есть единое социально-биологическое целое, а базовые принципы всех религий и культур, регулирующие этнические связи, по существу, одни и те же;

2) национально-этническое всегда берет верх над общечеловеческим: вся история человечества свидетельствует о бытии людей в форме этносов, непрестанно борющихся друг с другом; общечеловеческого языка нет, всякое мышление и всякая культура основаны на национальных языках.

Оба тезиса можно достаточно убедительно обосновать, в своем столкновении они кажутся вечно неразрешимой дилеммой. Однако дилемма в некотором смысле ослабевает, когда мы начинаем ее рассматривать в свете учения о прогрессивном откровении. Это тот случай, когда дилемма не является истинной антиномией. Биологическая и медицинская науки говорят нам, что все люди биологически одинаковы; с этой точки зрения общечеловеческое как биологическое подчиняет себе национальное. Однако социально-историческая сущность людей изменяется прежде всего в связи со сменой форм их сообщества. В социально-коммуникативном смысле «семейное» стало подчинять себе общую биологию человека уже на самых ранних этапах социальной истории («мой дом — моя крепость»). Затем стало первенствовать родо-племенное социальное чувство («мы с тобой одной крови, одного рода и племени»). Наконец, ныне первенствует «национальная идея».

Как изменялись приоритеты в прошлом, так могут они измениться и в будущем. Вопрос только в том, насколько темпы развития такого высшего социального чувства, как любовь ко всему человечеству («мы — земляне»), ускоряются и когда это социальное чувство выйдет в смысло-жизненных отношениях людей на первый план. Если последнее когда-нибудь все-таки произойдет, то не будет ли это означать, что общебио-

логическое в человеке воплотилось в адекватной ему всемирно-социальной форме?

Смена национальных ориентиров на общечеловеческие уже заметна в ряде явлений общественной жизни и в будущем, возможно, станет очевидной также во многих иных аспектах. Например, ныне очевиден примат общечеловеческого над национальным в естествознании, математике, логике и ряде других наук, хотя наука продолжает существовать в национальных формах в институциональном, стилевом и языковом отношениях. Мировоззренческие же дисциплины пока преимущественно национальны; скажем, сложилась русская национальная философия, но пока нет самостоятельной финской или украинской философии. Чтобы добиться совершенства в науке или другой профессии, нужно подняться до общемирового уровня и овладеть добытым международным сообществом знанием. В точных науках уже ценятся не столько национальные, сколько мировые достижения. Оценивая открытия и изобретения, патентоведы ориентируются на мировые образцы. Сказанное верно также в отношении технических и спортивных достижений. Говорят также не только о национальных шедеврах искусства, но и о мировых шедеврах, знать которые должен каждый образованный землянин.

В иных же областях народной жизни, например, в идеологии народа, религии, семейно-бытовых и хозяйственных сферах во многих странах пока главенствует национально-этническое начало. Но и в этих областях национальные ценности испытывают все возрастающую конкуренцию с общечеловеческими ценностями (международные соглашения о правах человека, межнациональные браки, международный туризм, импорт и экспорт материальных и духовных ценностей и т. п.).

Таким образом, исторический подход к анализу остро идеологической проблемы соотношения национальных и общечеловеческих ценностей позволяет заняться конкретным исследованием темпов превращения общечеловеческих ценностей в высшие регуляторы общественной жизни применительно к разным континентам и отдельным странам. Религиозное уче-

ние о прогрессивном откровении предлагает общую методологию решения данной проблемы, а статистика, прикладная социология и политология могут создавать на основе такой методологии более конкретные модели динамики национальной и общечеловеческой тенденций. Это был бы хороший пример союза религии и науки.

В каждой культуре общечеловеческое в той или иной степени проявляется через этническое. Сегодня как никогда глубоко взаимоотражение национальных культур — оно обусловлено информационным взрывом, ускоренным прогрессом средств массовой информации и расширением международных коммуникаций. Логично ожидать, во-первых, взаимоизменения национальных культур, а во-вторых, рождения в их контакте эмерджента — всемирной культуры, т. е. некоторого конкретного тождества изменившихся национальных культур. Для того чтобы новый продукт перешел из сферы сущности, виртуальной возможности в лоно наличного бытия, он должен обрести свой специфический субстрат, материальную форму, телесность.

Учение о прогрессивном откровении предусматривает две взаимосвязанных формы материализации единой культуры человечества — всемирное правительство и единый дополнительный язык.

Всемирные Штаты будут принимать согласованные с национальными государствами решения, касающиеся общезначимых проблем выживания человечества, в том числе проблем охраны природы, предотвращения агрессии против отдельных стран, устранения глобальных конфликтов, ликвидации голода, неграмотности, освоения космического пространства. Подобно тому как в США сравнительно мирно сосуществуют различные религии и этнические субкультуры и в то же время всех граждан этой страны объединяет сакральная «американская идея», так и всемирная культура будет гарантировать достаточно свободное развитие всех религий и национальных культур на основе сакральной идеи «всеединства человечества». Новый Административный Порядок, возможно, возникнет через преодоление острых социальных противоречий между империями и

колониями, национальными государствами, мировыми религиями, личностью и обществом, традициями и новообразованиями.

Общечеловеческий язык. Когда-то, до момента возведения Вавилонской башни, потомки Адама общались на едином языке, затем Бог их перессорил в наказание за гордыню и заставил изъясняться на разных языках. На протяжении Новой Эры наступит своего рода «отрицание отрицания» — путем лингвистического синтеза единый язык восстановится в новом качестве, дополняя многоязычие.

Еще в прошлом веке предпринимались попытки изобрести общий для всех народов вспомогательный язык; одна из этих попыток оказалась достаточно удачной — латинизированный язык эсперанто обрел немало сторонников. И все-таки эсперанто — это не тот язык, о котором мечтал Бахаулла.

Согласно учению о будущей мировой культуре, вспомогательный язык будет постепенно создаваться либо из фрагментов всех без исключения практикуемых языков (причем ни одному из них не стоит отдавать предпочтения), либо окажется моносемичным, эмоционально нейтральным искусственным языком с простой грамматикой. В нем будут синтезированы наиболее удачные звуки, слоги и словосочетания, присущие всем ныне здравствующим национальным языкам. Не сводимый ни к латинской основе, ни к кириллице, ни к одному из восточных языков будущий вспомогательный язык позаимствует что-либо у каждого из них и не будет знать границ своего перманентного совершенствования. Уже разрабатываются основные принципы искомого языка, хотя еще далеко до всеобщего соглашения о его грамматике и базовом словаре. Каким быть этому языку — решать комиссии экспертов и всем народам.

Такой язык не будет иметь пределов совершенствования, станет изучаться во всех школах мира каждым человеком вкупе со своим национальным языком. Когда-нибудь люди всех стран с детского возраста начнут осваивать единый международный язык наряду с родным языком своей нации и научатся мыслить на обоих

языках. С постепенным преодолением проблемы лингвистического взаимопонимания (с любым иностранцем можно будет общаться прямо, без переводчика) внутреннее социальное единство человечества и мир на Земле станут нормой.

Подчеркну еще раз, что массовые страдания из-за раскола человечества на враждующие религии, культуры и государства постепенно рождают всеобщую потребность в воссоединении человечества и во всеобщем мире. Революция во взаимопонимании землян сделает мир «тесным», дальние станут близкими. Будущая всемирная культура, вероятно, более полно воплотит в себе сущность родового человека. Выживание и спасение человечества — в единстве и гармонии национально-культурных различий. Вместе с тем одни социальные противоречия непременно сменяются другими. Мечту И. Канта о будущем вечном мире нужно антиномично уравновесить идеей Гераклита о вечной войне как условии обновления мироздания: «борьба — отец всего и царь над всем».

Вопросы для самопроверки

1. Охарактеризуйте духовную и материальную грани религии.
2. Разведите понятия религии, веры и конфессии.
3. Сформулируйте основной вопрос религии.
4. Каковы классификации религий?
5. Проанализируйте понятие Бога путем сравнения учений пантеизма, панентеизма и теизма.
6. Определите понятие атеизма.
7. Опишите апофатические и катафатические представления о Боге.
8. Что такое вечность абсолюта и как она соотносится со временем?
9. Воспроизведите основные доказательства бытия Бога, обращая внимание на их сильные и слабые стороны.
10. Что такое теодицея?
11. Раскройте понятия ангела и демона.
12. Какова природа иррационального?
13. В чем различие взглядов Августина и Пелагия на предопределение?

14. Что такое харизма и как она понимается в католицизме и православии?
15. Разграничьте феномены пророчества и прорицательства.
16. Опишите типы религиозных пророков.
17. Что такое чудо и как оно трактуется в мировых религиях?
18. Какова взаимосвязь индивидуального и социального начал в религиях?
19. Рассмотрите модели изменения убеждений человека.
20. Раскройте понятие сакрализации и ее систему в обществе.
21. Дайте представление о харизме, эзотеризме и мистицизме.
22. Перечислите основные признаки церкви.
23. Каково соотношение Священного Писания и Священного Предания?
24. Сопоставьте понятия кредо, доктрины и догмата.
25. Какова церковная иерархия в католицизме и православии?
26. Чем секта и деноминация отличаются от церкви?
27. Каковы этапы соотношения церкви и государства в истории католицизма?
28. Проанализируйте соотношение церкви и государства в истории России.
29. Каково отношение христианской церкви к пацифизму?
30. Каковы основные модели смены убеждений людей?
31. В чем тождество и различие культуры и натуры? Почему культура оборачивается то поклонением идолам, то возделыванием высокой духовности?
32. Что представляет собой идеал? Раскройте структуру и противоречия процесса идеалообразования как сущности культуры.
33. Кто создает базовые идеалы культуры и как их сакрализуют?
34. Опишите и критически оцените основные модели роли религии в культуре.
35. Как взаимосвязаны религиозная и экономическая стороны культуры?
36. Как изменяется соотношение сакрального и светского в культурах в процессе их эволюции?
37. Каковы условия реформирования и возрождения куль-

тур и какую роль в этих процессах играет религиозный фундаментализм?

38. Проанализируйте взаимосвязь Священного Писания и Священного Предания в их отношении к генезису и эволюции культуры.
39. Возможна ли религия вне политики?
40. Возможна ли религия без священнослужителей?
41. Как и почему возникает социоцентрическая религия? Поясните ответ примерами складывания культов предков, вождя, избранного народа.
42. Что такое «русская идея»?
43. Охарактеризуйте взаимосвязь и противоречия космоцентрической и социоцентрической религий на примере какой-либо отдельной культуры.
44. Почему все основные монотеистические религии возникали только на Востоке?
45. Как открывается смысл предельных целостностей (космоса, общества, человека)?
46. Опишите существо метода антиномизма и идеи конкретности.
47. Как усложнялась в ходе религиозной истории формула спасения человека и человечества?
48. Какими причинами обусловлено появление в наше время новых мировых религий?
49. Раскройте основные положения учения о прогрессивном откровении.
50. Охарактеризуйте научную, философскую и религиозную формы развития идеи всеединства.
51. Проанализируйте тождество и различие учений Кришны, Авраама, Зороастра, Моисея, Будды, Христа, Мохаммада, Бахауллы путем сравнения их откровений.
52. Опишите положительные и отрицательные черты национализма и космополитизма. Возможна ли «золотая середина» между ними?
53. Насколько реальна опасность всемирного тоталитаризма?
54. Как исторически изменялось соотношение национального и общечеловеческого начал в отдельной (например, русской) культуре?
55. Раскройте реалистический и утопический аспекты экуменизма.

56. Что такое секуляризация?
57. Каковы возможные сакральные основания и общие перспективы прогнозируемой всемирной культуры человечества?
58. Возможна ли единая религия человечества наряду со множеством уже сосуществующих религий? Если да, то на каком языке ее можно выразить?

РАЗДЕЛ III.
ДУХОВНЫЙ МИР ВЕРУЮЩЕГО

Человеку дан сравнительно прямой и легкий доступ к материальной оболочке сотворенной природы. Но нашим внешним органам чувств недоступен мир сущностей. Отсутствие у людей прямого внешнего контакта с реальностями, именуемыми «объективный дух» и «мировая душа», вызывает у материалистов и позитивистов соблазн либо вообще отрицать эти реальности, либо объявлять рассуждения о духе и душе бессмысленными. Религия и философия духа, напротив, ориентируются на постижение духовного бытия, вещей-в-себе, трансцендентного мира, рассматривая при этом материальную сторону действительности как текст, знаки которого воплощают в себе сверхчувственные значения. Телесность знака легко доступна, значение же знака предстоит упорно искать, погружаясь умозрением в невидимый извне сущностный мир.

Идеалы культуры — наиболее емкие знаки. В сакральных идеалах заключены пророческие прозрения и указаны духовные пути в те высшие слои бытия, к которым стремится душа каждого человека. Высшей ценностью обладает то, что труднодоступно, поэтому человека отличает прежде всего чувство постоянной духовной неудовлетворенности. Так или иначе материальная потребность может быть рано или поздно удовлетворена, духовными же исканиями человек не пресыщается никогда, в тенденции становясь существом

универсальным. Во многих религиозных текстах говорится, что, дав нам легкий доступ к вещам, Бог намеренно скрыл от нас духовные грани природы и тем самым породил в людях неизбывное чувство духовной неудовлетворенности, стремление к постоянному самосовершенствованию и познанию сокровенных сущностей.

Рождаясь в мир, ребенок еще не осознает, что у него есть душа, и относится к своей душе бессознательно. По мере своего взросления индивид духовно пробуждается, испытывает влечение к идеалам культуры. Наконец, человек может обрести веру в Абсолютный Дух, и ему открывается бездна духовного бытия.

Глава 1

ДУХ И ДУША: РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

§ 1. Понятия духа и души

Анимизм. Древнее понятие души. Философские учения о душе. Предсуществование душ. Искажение понятия духа атеизмом. Дух как существо и субстанция. Гегель о духе. Дух — бытие, душа — экзистенция

Представления древних о духе и душе были весьма конкретны и связывались с процессом дыхания. Дыхание состоит из вдоха и выдоха. Душа сопрягалась со вдохом, а дух — с выдохом. Русские слова *душа* и *дух* пишутся и звучат похоже друг на друга, отчего их часто отождествляют между собой. В иных же языках подобного отождествления почти не допускается: дух и душа обозначаются в них совершенно разными словами. Так, в санскрите дух — это *брахман*, а душа — *атман* или *прана*, древнееврейский термин *роах* означал дух *нефеш* — жизнь, душу и ум животного, а *нешама* — переход от души к духу. Греки называли душу *психе*, а дух — *пневмой*. По-латински душа — *анимус*, *анима*, а дух — *спиритус*, по-арабски, соответственно, *нефс* и *рух*. Так что одушевленность и одухотворенность — разные феномены, их не следует путать друг с другом.

Анимизм (от лат. *anima* — душа) — вера в то, что все предметы и явления окружающего нас мира управляются душами, духовными существами и что эти отделимые от предметов духовные сущности незримо способствуют или мешают людям добиваться своих целей. Души и духовные существа присутствуют везде и во всем — в людях, животных, растениях, минералах; они проникают в любую материальную плоть, задерживаются в ней и покидают ее.

Э.Б. Тайлор (1832—1917), английский этнограф и исследователь истории культуры, первым ввел термин *анимизм* в этнографию и систематически описал это верование. Определив анимизм как «веру в духовные существа», он попытался увидеть в анимизме «минимум религии». По его мнению, все религии, в прошлом и настоящем, сопряжены с анимизмом, содержат в себе его признаки, поэтому анимизм логично рассматривать как суть всякой религии и как первоначальную стадию в истории развития религии. В большинстве племенных культов прослеживаются в большей или меньшей степени признаки анимистических верований, что позволяет исследовать эту древнейшую основу всякой религии не только абстрактно-теоретически, но также опираясь на этнографическую эмпирию. Тайлор считал, что корни религии лежат в психической жизни людей, а сама религия вырастает из доктрины о душе.

Размышляя о смерти, сновидениях, обмороках, галлюцинациях, люди постепенно пришли к идее души, а потом развили эту идею в доктрину духов, демонов и богов. Так последовательно, по мнению Тайлора, человечество перешло с дорелигиозной стадии своей эволюции на стадию политеизма: представление о душе породило веру в переселение душ и загробный мир, в мир духов и богов; возник культ предков-духов с сопутствующей ему сложной системой обрядов и ритуалов. Завершилось это развитие идеи души, как полагал Тайлор, верой в единого Бога, монотеизмом. Теория Тайлора подверглась основательной критике как со стороны теистов, так и со стороны атеистов, предлагавших иные критерии «минимума религии».

Древнее понятие души. Э.Б. Тайлор формулирует следующее понятие души, которым пользовались древние люди: «Душа есть тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и настоящем. Она способна покидать тело и переноситься быстро с места на место. Большей частью неосязаемая

и невидимая, она обнаруживает также физическую силу и является людям спящим и бодрствующим, преимущественно как фантазм, как призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них» (*Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 213).

В ранних цивилизациях существовало представление о том, что каждая вещь (палка, оружие, пища и т. п.) имеет собственную душу, а душа вещи способна перемещаться в пространстве и проникать, например, в человека. В этом представлении Э.Б. Тайлор усматривал идейную предпосылку философской доктрины Демокрита: тот полагал, что каждая вещь испускает адекватный ей эйдос, благодаря чему человек познает мир и обретает внутренние образы вещей.

Существует также взгляд, согласно которому древние люди вначале пользовались только понятием духа, а позже от слова *дух* в его развитом виде произошло слово *душа*. Этот взгляд развивал, например, М.О. Гершензон. По его мнению, общий корень слов *дух* и *душа* — индоевропейское слово *dhue* или *dheu*. Это слово означало быструю подвижность, а потом — веяние (отсюда — *дуть*, *дым*, *дыхание*). По-славянски слово *дух* означало движение воздуха, пар, испарение, запах в вещественном смысле. Второе значение слова *дух* как запах, пишет Гершензон, связано с идеей развоплощения и расширения — со струей, жизненным началом; запах есть, во-первых, эманация от чего-либо, а во-вторых, самостоятельное существо. Например, дух тьмы, дух закона или дух истины — эманация, а чистый дух, ангел или Дух как Бог — существо. Душа создана Духом, субстанциально не тождественна Духу, заперта в человеке и оживляет его. Гершензон утверждает, что душа — жена тела, она женского рода, в ней нет чистой духовности, и ее мыслят с местоимениями «моя», «твоя» (см.: *Гершензон М.* Дух и душа // Наше наследие. 1993. № 28. С. 80—87).

Древний анимизм обобщил объяснения сновидений, обмороков, галлюцинаций и смерти в понятии души как особой энергии, силы, обитающей в телах и

организующей их изнутри. В современных терминах о такой «душе» можно было бы вести речь как о системном свойстве организма. Системное свойство виртуально, неметрично, оно «находится» везде и нигде, то есть как-то существует в каждом элементе системы и в связях между элементами, в то же время не концентрируясь ни в одном определенном месте органического целого. При исчезновении системного свойства индивидуальное тело разрушается, умирает, но общие принципы устроения целого как-то сохраняются.

Пояснить это можно такой простой аналогией. Допустим, мастер создал некую конструкцию, в которой воплотил свой замысел (идею, принцип, закон). Если конструкция со временем разрушится или ее разберут на части, складывая порознь строительный материал и крепежные детали, то можно сказать, что ее не стало и что она уже не обладает качеством целостности («душой»). Однако ее общая идея («дух») продолжает быть в мастере. Идея содержала в себе «системное свойство» в потенции, потом это свойство было воплощено в материале и, наконец, снова вернулось в сферу возможного. Не эту ли аналогию имеют в виду, когда утверждают, что Бог вдохнул в человека дыхание жизни, и стал человек душою живою; умирая, тело человека возвращается в землю, откуда и взято, а душа — к Богу, Который дал ее человеку?

Древние египтяне и китайцы признавали у человека две души. Душа *Ка* (дыхание), согласно египетским верованиям, смертна и остается рядом с мертвым телом, тогда как духовная *Ба* уходит в долину мертвых. Китайцы отличали низшую (чувствующую) душу, которая исчезает со смертью тела, от бессмертного рационального принципа *Хан*, связанного с культом предков. Древние евреи, несомненно, имели представление о душе, но не разделяли душу и тело. В Ветхом завете душа понимается как дыхание, в этом тексте нет еще четкого противопоставления эфемерной души и плотного тела. Христианская дихотомия души и тела заимствована у древнегреческих философов и введена в христианскую теологию Григорием Нисским и Св. Августином.

Философские учения о душе проистекают из древних религиозных воззрений на космос как одушевленное целое. Гилозоизм учил о вечно живом мировом порядке, составленном восходящими от низших одушевленных тел к высшим разрядам жизни. При этом формы жизни дифференцировались в соответствии с формами души. Гилозоисты различали минеральную, растительную, животную и человеческую души.

Древнегреческие философские школы явили многообразие учений о душе. Пифагор учил, что душа имеет божественное происхождение, существует до и после смерти тела. Платон построил учение о мировой душе как универсальном принципе жизни. Аристотель трактовал душу (хотя и туманно) как активную форму тела (энтелехию), не отделимую от самого тела; бессмертна, по его мнению, не вся душа, но лишь ее разумная часть (нус). Эпикурейцы говорили, что душа состоит из таких же вещественных атомов, что и тело.

Понятие предсуществования душ заключает в себе мысль о существовании индивидуальных душ ранее их физического рождения на земле. Платон, неоплатоники, Ориген и другие философы учили, что Бог изначально создал определенное число человеческих душ. Эти души вечно пребывают в неземном мире, но некоторые из них по каким-либо причинам (например, по собственной воле) отпадают от божественного мира и временно принимают земную оболочку. Стоики и Тертуллиан развили иной взгляд на теорию традуционизма, согласно которой духовное бытие неотделимо от телесного, а потому следует верить не в предсуществование душ в небесной сфере в виде раздельных сущностей, а в слитное предсуществование всех душ в общем прародителе человечества. Христианская философия наследует античное понятие бессмертной души, но отказывается от идеи предсуществования душ. Согласно христианскому креационизму, одновременно с построением каждого человеческого тела Бог творит из ничего соответствующую душу, и во время зачатия сотворенная душа соединяется с материальной плотью.

Вслед за Августином христианские теологи стали сравнивать душу с наездником, а тело — с лошадью. Они подчеркивали, что истинная личность — это душа и что между нематериальной душой и материальной плотью существует онтологическая пропасть. Понятие разделенности души и тела вступало в противоречие с обычным представлением о целостности человека — невозможно себе представить душу без тела. Фома Аквинский заимствовал античное (Стагиритово) понятие души как мотивирующего принципа тела; будучи независимой, душа тем не менее становится индивидуальностью только через посредство телесной субстанции. Согласно Майстеру Экхарту, душа сотворена как окно в вечность. Сопрягая время и вечность, душа касается вечности своей вершиной, а подножием уходит во время и живет не согласно времени, а по закону вечности.

С тех пор существование и природа души и ее отношение к телу продолжают быть предметом острой дискуссии в философии. В Новое время Декарт противопоставил душу и тело как независимые друг от друга субстанции, которые вместе с тем непременно сосуществуют, приложены друг к другу и координируются внеположенным им Богом. Спиноза рассматривал душу (мышление) и тело как два нераздельных аспекта одной и той же реальности: мышление — это внутренний аспект, а деятельность мозга — внешний. Согласно Лейбницу, существует бесконечное множество душ, каждая из которых воплощена; душа — субстанция, замкнутая в себе монада, не имеющая «ни окон, ни дверей», но способная отражать в себе многообразие иных монад. Кант полагал, что реальность души разумом недоказуема, но все же мы обязаны верить в существование души, исходя из моральных и религиозных соображений.

В философию души вклад внесли не только философы, но и психологи. Многие видные психиатры, психотерапевты и психологи были одновременно известными философами. Достаточно вспомнить в этой связи такие имена: З. Фрейд, К.-Г. Юнг, В. Франкл, Р. Ассаджоли, К. Роджерс, А. Маслоу, К. Ясперс, Ж. Пиаже, Л.С. Выготский, С.Л. Рубинштейн и др.

Искажение понятия духа атеизмом. В XIX в. понятие души стало вытесняться понятием психики, которому экспериментальная наука и философия материализма придали весьма узкое, технико-операциональное значение. О психике некоторые стали говорить как об особых выделениях мозга (П.Ж.Ж. Кабанис, Л. Бюхнер, К. Фохт, Я. Молешотт) или специфической функции, деятельности головного мозга (И.М. Сеченов). Прагматист У. Джемс доказывал в начале XX в., что души как таковой нет, а есть лишь «коллекция психических феноменов». Согласно бихевиоризму, феномены сознания суть лишь наблюдаемые физические явления (например, боль — это не более как вскрик и потирание некоторой части тела).

Позитивистская, а вслед за ней и марксистская философия (от О. Конта через Ф. Энгельса к В.И. Ленину) свела широкое понятие души к более узкому понятию сознания, субъективному образу объективного мира, отказавшись от упоминаний о неосознаваемых влечениях души.

Советский атеизм всячески искоренял попытки построения позитивных концепций душевности и духовности человека и поощрял рассуждения о производстве психики и сознания социальной формой движения материи и нейродинамическими процессами головного мозга. В нашей стране в период господства научно-атеистической идеологии понятие духа в его религиозном значении либо замалчивалось, либо отвергалось как якобы антинаучное. Монотеистические религии, восстановив в России свои права на свободное развитие, ныне вновь стимулируют философский интерес к понятиям души и духа, взятым в их первоначально широком смысле. Теперь, когда «государственный атеизм» свергнут, понятию духа постепенно возвращается его исконный ортодоксальный смысл.

Утратив прежние господствующие высоты, российский философский материализм тем не менее пытается выжить в изменившихся условиях и отыскать новые изощренные способы противостояния традиционным религиям. Реформируется также отношение отечественных атеистов к понятию духа. Коль скоро

дух более не удается замолчать или заклеймить, богоборцы пытаются наукообразно переиначить это понятие и приспособить его к эволюционирующему материалистическому мировоззрению. Приведу лишь два примера такого рода попыток.

В своей книге «Духовность и бездуховность личности», изданной в Екатеринбурге, Р.Л. Лившиц отождествляет понятие духовности человека с понятием открытости личности. «Если попытаться найти общий знаменатель атрибутивных характеристик духа, — пишет этот неомарксист, — то им, вероятно, будет открытость. Открытость личности навстречу миру — такова, коротко говоря, сущность духовности. Соответственно, бездуховность — противоположная жизненная позиция личности, ее субъективная отгороженность от мира» (*Лившиц Р.Л.* Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1997. С. 24).

С таким утверждением трудно согласиться. Далеко не всякая открытость есть духовность (можно ли приписать духовность, скажем, открытому водопроводному крану или исхождению газов?). Из религиозно-философского представления о том, что дух всегда свободен, стремится выйти за любые границы и «дышет, где хочет», логически вовсе не вытекает, будто любые формы открытости человека (честность, искренность, простота и пр.) суть проявления его духовности. Дух в известном смысле «открыт», но не всякая открытость души есть ее духовность. Вместе с тем вопреки взгляду Лившица на духовность как открытость личности в народе о духовных людях, в особенности о святых, судят иначе — говорят, что они «не от мира сего», что им бывают чужды злободневные дела и заботы.

А.Б. Невелев приписывает понятию духа несколько иной атеистический смысл, определяя дух индивида как «мысль о наиболее абстрактно-всеобщих предметах». «Дух как таковой, — читаем в его докторской диссертации, — есть переживание индивидуальным человеком опыта исчезающей (предельной, универсальной) предметности...» (*Невелев А.Б.* Дух и мыслительные формы в контексте становления индивидуаль-

ности. Диссертация на соискание степени доктора философских наук. Екатеринбург: УрГУ, 1998. С. 50; см. также: *Невелев А.Б.* Событие духа: от мысли к Лику. Челябинск, 1997).

Что ж, при желании нетрудно усмотреть некоторое сходство процесса восхождения человеческого мышления — от конкретных фактов к их абстрактному обобщению — с представлением об отсутствии у Святого Духа пределов и границ. Тем не менее ошибка в выводе по аналогии тут очевидна. Ведь из того, что чья-либо мысль становится по тем или иным причинам предельно абстрактной и неопределенной, вовсе не вытекает, будто она и есть неопределенный *дух*, а следует только то, что мысль, подобная рассуждению обо всем и ни о чем конкретно, крайне абстрактна. Но мало кто согласится брать за эталоны духа, например, наиболее общие формулы логики или математики. Изначальное понятие Духа противоположно абстракционистскому тезису Невелева о духе как о «ничто-предметности». Христианство мыслит Святой Дух как Полноту Бытия и знает множество Его содержательных атрибутов. Апостол Павел, как известно, противопоставлял духовному человеку человека плотяного: духовную функцию души он усматривал в вере, совести и интуиции, а плотскую — в воле, предметной чувственности и разуме.

Отождествление духа с «открытостью личности миру» либо с «предельно абстрактной мыслью» — характерные примеры неуклюжих и тщетных приемов борьбы современных атеистов с традиционными религиями.

Дух как существо и субстанция. В отличие от связанной телом души дух изначально понимался как свободное творящее начало Космоса и всякой определенной вещи. Античные философы под *пневмой* понимали дыхание, горение эфира, а также жизненную силу, которая пронизывает все тело. В толковом словаре В.И. Даля *дух* описывается как бестелесное существо, обитатель не вещественного, а существенного мира. Дух бесплотен, нематериален и как бы внешен телам. В. Франкл пишет: «Дух не может быть «снаружи» в

онтическом смысле, но в онтологическом смысле он всегда *как бы* снаружи!» (*Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 93). Дух как производящее существо гениален. Слово гений образовано от немецкого слова *Genie* (*gyx*) и восходит к латинскому *genius*, происходящему от глагола gigno — рождать, производить.

Экология духа начиналась с тотемизма и культа богов и была нацелена на сохранение психического здоровья человека. Все религии признавали и признают бытие сверхчеловеческих невидимых духов. Индуисты и буддисты называли их дэвами, лучезарными; иудеи, христиане и мусульмане — ангелами и архангелами; зороастрийцы говорили о семи амшаспентах, окруженных сонмом исполнителей. Большинство религий признает также бытие низших духов — духов стихий (воды, земли, огня, воздуха, гор, лесов, ветра и т. п.); среди них есть феи, русалки, джинны. Монотеистические религии определяют дух как силу или энергию, высвобождаемую Богом. Согласно Библии, Дух Божий есть сила, которою Бог оживотворяет, пробуждает и укрепляет. Дух есть источник жизни души.

Религиозный спиритуализм философски выражается в идее духа как первоначала (субстанции) мира, безусловного бытия, помимо которого все остальное — видимость и иллюзия. При этом абсолютный дух трактуется либо как логос (слово, понятие, закон), либо как изначальная сущность (субстанция), либо как абсолютное «Я»(Личность). В зависимости от понимания творящей силы духа различные философские системы описывают дух то как Ум (AUM), то как волю, то как Самосозерцание (интуицию).

В индийской философии безличное духовное начало мира именуется *брахман*. Брахман творит мир своим выдохом, рождая тела и души людей и животных и воплощаясь в них. Брахман может также вдохнуть в себя мир обратно, прекращая тем самым преходящее существование материи и душ. С этой точки зрения Брахман — единственный субъект в мире. Осознавая себя, Брахман становится Атманом, «Я», душой Космоса, а также индивидуальными субъективными *я*. Уче-

ние буддизма отрицает реальность атмана и индивидуальной души; личность и душа — иллюзия, но есть лишь поток элементов (скандха) и последовательных состояний, которые продолжают быть, когда личность исчезает.

В теософии Е.П. Блаватской, отправляющейся от индуизма, абсолютный дух сравнивается с направленным куда-либо потоком энергии в форме луча света. Свет как символ духа — это векторная эманация абсолютного начала. Нисходя к материальной стихии, свет (дух) поглощается веществом и уходит вглубь него, становясь спрятанной сущностью видимых вещей. Свет сущности тайно связывает между собой воедино все вещи и объединяет микрокосм человека с макрокосмом Вселенной.

Древнегреческие философы обозначали первичный мыслящий дух словом *нус*, толкуя его вначале как тончайший субстрат. В системах Платона и Аристотеля нус (ум) выступает перводвигателем космоса и всеформирующим началом. В отличие от античного понятия безличного нуса христианское понятие «Дух» наполнено личностным содержанием — это личностный абсолют, личная воля Бога.

Гегель о духе. Немецкая классическая философия объясняла природу как момент оплотнения (овеществления) абсолютного Духа. Так, Гегель представил мировой дух как свободную активность субстанции, выражающей себя в системе логических категорий. В работе «Философия духа» Гегель пишет: «...Дух не есть нечто пребывающее в покое, а скорее, наоборот, есть нечто абсолютно беспокойное, чистая деятельность. <...> *Сущность* духа есть поэтому с формальной стороны — *свобода.* <...> Субстанция духа есть свобода, то есть независимость от некоего другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом, осуществленное понятие» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 9, 25).

Дух волен пребывать сам в себе или в любом определенном бытии, качестве. Куда бы он ни проник, всюду творятся его собственные модусы. «Дух от-

крывает поэтому в другом только самого себя, свою собственную природу, но эта природа и состоит в самооткровении. <...> Развитие духа состоит в том, что он существует:

I — в форме отношения к самому себе <...> — это субъективный дух;

II — в форме реальности, как подлежащий порождению духом и порожденный им мир <...> — это объективный дух;

III — как в себе и для себя сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности <...> — это абсолютный дух» (Там же. С. 27, 32).

Благодаря тому, что дух не связан необходимостью пребывать в каком-либо отдельном теле (то есть совершенно свободен от индивидуальной плоти), он легко проникает всюду и столь же легко уходит за любую границу, является безграничным и бесконечным. Это свойство вездесущности позволяет духу, во-первых, доходить до самых вершин мироздания и быть совершенным, во-вторых, творить любую предельную целостность и, в-третьих, привносить сопричастность к предельным целостностям (смысл) в каждое отдельное наличное бытие. Если дух связывает все части мира воедино, то излюбленный тезис некоторых философов о раздельности субъекта и объекта ложен.

Дух — бытие, душа — экзистенция. Итак, онтология души и тела основана на утверждении, что душа непременно связана с конкретным телом, будь то отдельная тварь или телесность всей природы (мировая душа). Душа человека — это эмерджент (новое качество), которое возникает из соединения духа с телом; она связывает духовное с материальным и зависит как от духа, так и от тела. Мы говорим не: «Я имею душу», а — «Я есмь душа».

Онтология же духа иная: дух принципиально свободен от конкретных воплощений и вездесущ. Душа сохраняет проект и внутреннюю форму своего тела, лишь иногда (согласно некоторым учениям) на короткое время отлучаясь из своей обители, дух же всегда беспокоен, изменчив, мало где задерживается и творит все новые и новые свои определения. Душа несо-

вершенна и ограниченна, дух же совершенен и неограничен. Душа творится духом, дух же (по крайней мере абсолютный Дух) вечен и несотворен. Вместе с тем душа и дух имеют и общие черты. Коль скоро душа творится духом, то она имеет общую с ним природу. Души имеют разряды, низшие и высшие формы. И дух мыслится как пирамида духов, господствующих и служебных; эта пирамида сотворена абсолютным Духом, Богом.

Для различения степеней реальности духа и души философия выработала особые понятия. О духе обычно говорят не как об особой разновидности существования, а как о бытии. Бытии безо всяких оговорок. Дух — безусловное бытие, Парменидово единое и самотождественное бытие. Быть — быть свободным, быть-в-себе. Философ-спиритуалист Л.М. Лопатин выделял три атрибута духовного бытия: единство, телеологизм и самоопределяющуюся творческую активность. М. Хайдеггер характеризовал дух как открытое бытие, чистое присутствие до всяких вещных определений, умение быть во всем. В этом смысле дух есть бездна бытия, бытие без границ. М. Шелер говорил, что дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Согласно Шелеру, дух идеирует жизнь, а жизнь приводит в действие и осуществляет дух. Человеческий дух направлен не столько на рациональное познание мира, сколько на творение новых миров. (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон).

Напротив, связанное существование души выражается понятием экзистенции. Б. Паскаль говорил, что душа человека заключена между бесконечностью бытия и бесконечностью ничто. «Душу можно обозначить как микрокосм, в который макрокосм сжимается, теряя вследствие этого свою внеположность, — писал Гегель.— Душа находится посередине между лежащей позади нее природой, с одной стороны, и вырабатывающимся из природного духа миром нравственной свободы — с другой» (там же. С. 52—53).

Душа находится между телом (миром) и бытием, являясь бытием-в-мире, то есть экзистенцией. У М. Хай-

деггера читаем: «...Человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него «есть», им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него «есть» его «язык» как кров, хранящий присущую ему экстатичность. Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека» (*Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 198).

С. Кьеркегор указывал на экзистенцию как на нечто всегда ускользающее от понимания посредством абстракций; обрести экзистенцию значит перейти к самому себе как единственному и неповторимому в форме «бытия-между». Экзистенция — зависимость от более мощного и неопределенного бытия, имя которому — дух.

Не ощущая долгое время живительных импульсов духа, душа увядает, выпадает из общей бездны сущего. Напротив, благодаря инспирации, т. е. вдыханию Богом своего духа в людей, люди наделяются духовной благодатью и внезапно, по наитию, без сознательных усилий получают внутренние видения и импульсы творчества. Оплодотворяясь духом добра, душа расцветает и совершенствуется. Таким образом, взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятиями духовности и бездуховности души. *Духовность есть пребывание души в духе*, оплодотворение души духом и постоянная тяга к духу (совершенствованию, беспредельности, свободе, предельным целостностям). «Духовность есть процесс полного, адекватного, правильного и гармоничного развития духовных способностей человека» (*Хэтчер У.* Понятие духовности. Киев, 1992. С. 9). Через дух добра душа вступает в общение с Богом. Духовность есть «пневматическая искра души» (П.А. Флоренский). Далеко не все духовное в нас мы способны осознавать, но дух знает всего человека в целом.

Напротив, *бездуховность* — отрыв души от духа, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию ее телесной оболочки и сохранению достигнутой жизненной формы. Бездуховность может

быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к бытию духа, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм. Как сказал В.Ф. Войно-Ясенецкий, сама по себе душа без духа — это «психика». Бездуховность вызывает в человеке ощущение пустоты. М. Шелер обозначил термином *пуерилизм* наступившую в наше время ориентацию на потребительство и ребяческое пренебрежение к духовным проблемам. Таковы самые общие определения души и духа.

§ 2. Свойства души и духа

Священные Писания о духе и душе. Учения о смерти и бессмертии души. Решение дилеммы смертности и бессмертия души. Сколько функций у души? Проста или сложна душа? Иерархия душ и душа как эмерджент. О жизни после смерти. Проблема реинкарнации. Архетип идеи реинкарнации. Рай и ад. О локализации души в теле

Все религии утверждают, что в человеческой личности есть такое содержание, которое продолжает жить после смерти индивидуального тела человека. В одних текстах таким содержанием называют бессмертную душу, по существу, тождественную с духом, в других — только дух, принципиально отличающийся от смертной души.

Священные Писания о духе и душе. Индуизм понимает душу как божественное «Я», буддизм — как иллюзорный продукт условий и причин, авраамические религии — как ядро личности, отвечающее за выбор целей деятельности. В отличие от буддистского представления об ирреальности души христианство, иудаизм и ислам утверждают, что личная душа реальна и отлична от Духа Божьего. С религиозной точки зрения душа более существенна, нежели тело, слепленное из глины, пыли или праха. После смерти тела душа либо умирает, либо остается близко к земле, либо восходит

на небо, либо опускается под землю, либо мигрирует и возрождается в другом теле, либо входит в сферы Бога. В случаях, когда индивидуальная душа полагается бессмертной, но не перевоплощающейся после смерти ее физического носителя в иной земной организм, она тем не менее не мыслится совершенно бестелесной: «сома пневматикос», «духовное тело» — таково облачение души в потусторонней жизни.

Обратимся к свидетельствам Священных Писаний. Кришна проповедует: «Тело — внешний покров души — есть нечто конечное; но душа, пребывающая в нем, есть нечто невидимое, невесомое, недоступное тлению, вечное. По распадении тела, когда победит Сатва (мудрость), душа поднимается в беспорочные области тех чистых Существ, которые приобрели ведение Единого. По распадении тела, в котором господствует Раджас (страсть), душа возвращается вновь в среду тех, кто привязан ко всему земному. Точно так же, если распадается тело, в котором преобладает Тамас (неведение), душа, затемненная материей, снова привлекается в лоно неразумных существ» (цит. по: *Шюре Э.* Великие посвященные. М., 1990. С. 78). В этих предложениях Э. Шюре суммирует сказанное Кришной в XIII—XVIII книгах Бхагавад-Гиты.

В диалогах с Арджуной Кришна указывал на вечность души и временность тела. «Нереальное не имеет бытия; реальное никогда не перестает быть; эту истину провидели познавшие сущность вещей. Узнай, что сущность эта, которая все проникает, неразрушима. И никто не в силах уничтожить ее. Эти тела, в которых пребывает она, вечная, нерушимая, безграничная, подлежат разрушению; поэтому сражайся, Барата! Думающий, что он убивает, и тот, кто думает, что его убили, оба проявляют неведение. Нельзя ни убить, ни быть убитым. Как человек, сбрасывая изношенное платье, облекается в новое, так и живущий в теле сбрасывает изношенные тела и переходит в новые» (там же. С. 89).

Откровение Кришны — исток последующих великих религий, давших различные интерпретации единой индоевропейской эзотерической традиции. Религии Древней Индии сосредоточивались на идее вечно-

сти, религии Древнего Египта — на теме посмертного странствования, религии Древней Греции — на магии форм жизни, религии Древнего Ирана — на борьбе между добрым и злым духовным началом, религии же авраамического цикла — на истории спасения человеческих душ.

«Тело есть рубашка души»,— говорится в Талмуде. «Сейчас мое дыхание и дух идут к Вечному, а это тело кончается в золе»,— сказано в Упанишадах. Екклесиаст пишет: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его». Джайнисты утверждают: «Душа имеет знание и видение, лишена формы, ее протяжение совпадает с протяженностью ее тела. Также она просвещена и способна к восходящему движению». В Коране написано: «Как остаетесь вы неверными пред Богом? Вы были мертвыми, а Он оживил вас; со временем Он опять умертвит вас и потом оживит вас, и тогда вы к Нему возвратитесь». «Бог посылает кончину людям или тогда, когда время умереть им, или во время сна их, когда им еще не умирать бы; и одних, о которых состоялось определение, подвергает смерти, а других освобождает от нее до определенного срока». Даосы полагают: «Рождение — не начало, смерть — не конец. Есть бытие без границ, есть продолженность без начала». Сторонники «Христианской Науки» утверждают: «Материя безжизненна, ибо не имеет реального бытия. Ум же бессмертен».

В Торе сотворение Адама Богом уподобляется труду горшечника. «И сотворил Яхве-Бог Человека из праха земного, и вдунул в его нос дух жизни, и стал Человек живою душою»,— гласит уточненный перевод «Бытия». Дух жизни превратился в живую душу, которую требуется содержать в чистоте. Древние евреи отождествляли душу с кровью: «...душа всякого тела есть кровь его» (Левит, 17, 14). Вот пример утренней молитвы иудея: «Боже, душа, которую Ты мне дал, чиста. Ты создал ее. Ты ее образовал. Ты вдохнул ее в меня. Ты ее оберегаешь во мне. Ты некогда ее у меня примешь, но возвратишь ее в дни грядущие. <...> Благословен Ты, Господи, возвращающий души в трупы

умерших». Согласно иудаизму, в конце времен Яхве будет творить Суд над людьми; грешникам надлежит испытать кару, а праведникам — награду на том свете.

Апостольский собор (см.: Деяния 21. 25) рекомендовал новым христианам из язычников воздерживаться, в частности, от употребления в пищу крови животных: «Бог говорит, что в крови душа, т. е. жизнь... Это значит, что мы не должны ни под каким видом принимать в свое тело кровь других людей и даже ту, что взята от нас и где-то хранилась». К этой рекомендации возводит запрет на переливание крови религиозная организация Свидетелей Иеговы.

Учения о смерти и бессмертии души. Душа всегда молода, или она, как и плоть, стареет и движется к смерти? По мнению Ф.М. Достоевского, все проблемы сводятся к двум вечным проблемам: проблемам существования Бога и бессмертия души. В иудаизме и христианстве, а также во многих других религиях мы находим два толкования судьбы души после смерти тела. Наиболее распространен взгляд, согласно которому души бессмертны и обладают самостоятельным существованием в форме *сома пневматикос* после смерти того физического тела, в котором они прежде пребывали. В Ветхом и Новом Завете есть несколько притч и намеков на бессмертие души, однако в них гораздо больше утверждений противоположного плана. На почве признания бессмертия души стоят католицизм, православие и многие направления протестантизма.

Благодаря пристальному изучению оригинала Библии М. Лютером, Е. Уайт и рядом других видных богословов в некоторых направлениях протестантизма утвердился взгляд, что душа смертна: она умирает вместе с распадом человеческой плоти, но перед Страшным Судом Бог вновь оживляет ее в том же теле. После окончания Страшного Суда тела и души грешников уничтожаются безо всякого следа, а прощенные обретают физическое и душевное бессмертие, живут в Царстве Христа.

«Теория о бессмертии души была одним из тех лжеучений, которые Рим, заимствовав у язычества, ввел

в христианство,— пишет Е. Уайт.— Мартин Лютер называл ее одной из чудовищных басен, которая составляет часть огромной навозной кучи римских декреталий» (*Уайт Е.Г.* Великая борьба между Христом и Сатаной. Кишинев, 1991. С. 416). Е. Уайт считала, что Сатана велел своим ангелам насадить веру в бессмертие души человека, тем не менее, как и сказано в Библии, никому из семейства Адама после грехопадения не было дозволено приближаться к древу жизни — там была выставлена охрана.

Если бы души людей после их смерти в самом деле возносились на небо, рассуждает Е. Уайт, то смерть физического плана была бы более желанна, чем жизнь во плоти. Но наши души противятся смерти своих земных тел. Мертвые ничего не знают, у них нет помышления, и нет им более чести ни в чем, что происходит под солнцем. Умершие ничего не знают о радостях и печалях тех, кто был им дорог на земле. Адвентисты Седьмого Дня, верящие в смертность души, ссылаются в подтверждение этого догмата на многие места в Писании. Свидетели Иеговы верят, что «душа умирает; она не живет после смерти...Но случается, что за духов умерших себя выдают демоны» (брошюра «*Что от нас требует Бог*». 1996. С. 23).

Вот некоторые из таких мест в Ветхом и Новом Завете. «Душа согрешающая, она умрет» (Иезек. 18. 20). Коль скоро каждый человек наследует первородный грех, то нет людей безгрешных, а за грех — смерть души. «...В могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Еккл. 9. 10). Спасение души возможно только в результате реализации Плана Св.Троицы: «Имея надежду на Бога, что будет воскресение мертвых, праведных и неправедных, чего и сами они ожидают» (Деян. 24. 15). «Ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся; Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие» (I Кор. 15. 52, 53); «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе» (I Кор. 15, 42 — 43).

Бог воскрешает духом: «Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете, и узнаете, что Я Господь. <...> И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой» (Иезек. 37, 5—6; 36, 26—27).

Строго говоря, в Библии мы не находим дуалистического взгляда на человека, подобного дуализму греков или индусов; в ней человек понимается как целостное и неразъемлемое единство души и тела. Библейскому воззрению на человека чужд взгляд на душу как бессмертную сущность, которая вселяется в тело при рождении и покидает его при смерти. Вера в жизнь после смерти, развившаяся в межзаветный и новозаветный периоды, относилась к *воскрешению всего человека* по воле Божьей, а не к бессмертию, изначально присущему душе.

В Библии также есть фраза «чтобы никто не убил Каина». Братоубийца Каин не может быть лишен жизни людьми, т. к. жизнь есть дар Божий. Правозащитники используют эту фразу, когда доказывают необходимость отмены смертной казни.

На Руси человека иногда называли просто *душой*: живой человек — живая душа, умерший человек — мертвая душа. В христианстве понятие мертвой души имеет два разных значения. Во-первых, живые люди, не знающие Христа, мертвы душою и духом; во-вторых, согласно ряду положений Библии, душа умирает вместе с телом, затем в том же теле возрождается Богом, но если она грешна, то во второй раз умрет уже навсегда. Оба этих значения *души* Н.В. Гоголь прекрасно обыграл в своей книге «Мертвые души».

Решение дилеммы смертности и бессмертия души. На первый взгляд, утверждения «душа бессмертна» и «душа смертна» полностью исключают друг друга. Однако антиномист не будет торопиться с таким выводом, согласится с обоими утверждениями и попытается отыскать единый первоисточник (архетип), из которого они когда-то оба вышли и со временем превратились в противоположные доктрины. Не восходят ли они к бесспорному положению, что со смертью земного

тела заключавшаяся в нем душа утрачивает свою плотскую функцию, то есть перестает сохранять целостность индивидуального организма? Если да, то верно лишь то, что душа способна к принципиальным изменениям своих функций. Это исходное положение об изменении свойств души толкуется двояко:

1) смерть физического тела вызывает качественную переориентацию души на существование в иной, эфирной, оболочке в сферах вблизи абсолютного Духа;

2) утеря основной функции души обслуживать потребности физического тела и есть, собственно говоря, смерть души; других же, кроме витальной, функций у нее не признается.

Итак, все упирается в вопрос, сколько же основных свойств есть у души? Логические основания суждений о смерти или бессмертии души частично проясняются, когда мы получаем следующие ответы:

а) душа имеет витальную и духовную функции;

б) у души есть лишь витальная функция;

в) душа — всего лишь временно связанный плотью момент Духа;

г) душа есть квант духовной энергии, уже потраченный на поддержание жизни в индивидуальном теле и более не восполняемый.

Библия дает основание присоединяться к любому из этих ответов. В свете положения «душа может претерпевать коренные изменения своей определенности» суждения о смертности и бессмертии души перестают быть несовместимыми.

Иное дело — практические последствия конфликта верований в бессмертие души и в смертность души, когда на логику обращают мало внимания, а относительное различие утверждений о функциях души доводят до безусловного их взаимоотрицания. Одни верят, что душа вечна, а ее земная фаза — всего лишь миг жизни души, имеющий только относительную ценность, поэтому не стоит особо заботиться о своем теле и бояться смерти. Другие, наоборот, уверены, что человек живет только один раз и земная жизнь — единственно стоящая реальность, которую нужно культивировать. Третьи убеждены, что земная жизнь прин-

ципиально влияет на последующее перевоплощение вечной души (индуизм) или на характер загробной жизни развоплощенной души (иудаизм, христианство, ислам); добрый и на небе или в другом теле будет наслаждаться добротой, а злой будет иметь болезненные переживания. Тогда к перевоплощению или к потусторонней жизни следует готовиться с молодости, заботиться о нравственном и физическом здоровье. Кто, готовясь к смерти, заботится о качествах своей души, тому смерть плоти не так уж страшна.

Если Воскресения нет, то забота о плоти продлит срок нашей жизни и наслаждения ею; а в течение долгой жизни мы ею пресыщаемся, привыкаем к мысли о неизбежности смерти и перестаем страшиться ее. Как говорил Эпикур, пока мы живы, мы не знаем смерти, а когда умираем, то смерть для нас уже не существует. Смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, т. к. для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют. Следовательно, бессмысленно бояться смерти. Если же Воскресение все-таки будет, а умереть можно в любой момент, то важно, чтобы в момент смерти наше тело было в приличном состоянии — ведь именно в нем (хотя и обновленном) нам предстоит воскреснуть в конце всех времен.

Сколько функций у души? Э.Б. Тайлор сообщает, что туземцы острова Фиджи различали «темную душу» (тень человека), которая после физической смерти человека отправляется в Аид, а также «светлую душу», остающуюся либо в самом умершем теле, либо в том месте, где человек умирает. Люди племени дакота верили, что в человеке совмещены четыре разные души: одна остается в теле умершего, другая — в том селении, где жил данный человек, третья отлетает в воздух, а четвертая — в страну духов. В сказаниях якутов повествуется о трех душах, живущих в каждом якуте. Одна покидает его во время сна, странствуя по свету, вторая бродит вокруг, а третья живет в человеке постоянно. Существовало поверие, что болезни случаются оттого, что «тень» больного отделяется от тела, но не может сама отыскать обратную дорогу; если же ее громко позвать, то она откликнется на зов и вернется на свое

прежнее место. Например, ламы буддийских племен совершали обряд возвращения потерявшейся «тени».

Было поверье: человек, имея изображение другого, т. е. как бы его душу, приобретает над ним магическую власть (не поэтому ли Коран запрещает изображать людей?).Феноменом отлетающих от своих тел душ объяснялись сновидения, привидения, одновременное нахождение человека в двух разных местах. Туземцы, согласно Э.Б. Тайлору, мыслили души как эфемерные существа, имеющие голос, видимый образ, способные ощущать толчки и удары. Такие души прогоняли палками, метлами или задабривали жертвоприношениями (см.: *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 216—235).

Проста или сложна душа? Сегодня, судя по мировой и отечественной литературе, возрождаются античные и средневековые учения об иерархии минеральной, растительной, чувствительной и мыслительной душ в человеке. В связи с этим вновь актуальны проблема строения души и вопрос о количестве функций души человека. Суть проблемы в следующем: проста или сложна душа? Если душа проста, не имеет частей, то ей не на что распадаться; тогда она бессмертна, вечна. Вместе с тем и «простое» может исчезнуть по велению Бога. Развитие и совершенствование «простой» души представить себе невозможно, т. к. рост и прогресс предполагают усложнение содержания, восхождение от низшего к высшему.

Таким образом, или душа проста, и тогда она неспособна совершенствоваться, т. к. перестанет быть простой, или душа совершенствуется в силу того, что она изначально непроста. Но есть еще один вариант решения этой проблемы: только что рожденная душа проста, а потом в течение жизни усложняется; при умирании тела она: а) либо распадается до исходного элемента, б) либо продолжает совершенствоваться в неком новом теле, земном или астральном.

Все эти варианты ответов на поставленный вопрос есть в сакральных текстах.

Об абсолютно простой душе нельзя сказать ничего конкретного. А ведь люди умеют описывать свой ду-

шевный мир сотнями понятий и аналогий, что косвенно указывает на реальную сложность души. Примем утверждение о сложности души и конкретизируем его с позиций гилозоизма. Человеческое тело состоит из живых клеток, о которых гилозоисты говорят, что в них сосредоточены два вида душ — минеральные и растительные. Поскольку все в мире есть формы жизни и жизнь происходит только из жизни, то и минералы одушевлены, и клетки имеют душу. Материалисты склонны говорить не о душах, а о формах отражения: есть неорганическая и органическая формы отражения, генетически связанные между собой. Далее, над растительной душой (свойством раздражимости, по терминологии материалистов) надстраивается чувствительная душа, или животная душа. Наконец, над всей этой пирамидой в человеке господствует мыслительная, или разумная, душа («сознание»).

Иерархия душ и душа как эмерджент. Представления о сопряженности всех этих душ внутри человека резюмируются в двух противоположных понятиях — в понятии иерархии низших и высших душ и в понятии души как эмерджента, т. е. уникального тождества, в котором сняты минеральная, растительная, животная и разумная души. В соответствии с первым понятием человеческая душа родственна душам минералов, растений и животных и отличается от них только тем, что имеет также и уровень разумной души. Согласно же второму понятию, душа человека проста как однокачественное целое, не имеет никаких уровней, и можно говорить лишь о ее гранях и многообразии ее функций: с плотью сопряжены функции отражения, раздражимости и чувствительности, а с внеположенной телу объективной духовной реальностью — духовные функции души.

Понятие души как иерархии низших и высших душ, если его распространить на весь мир, обусловливает вывод о том, что вся материя в целом, подобно отдельным вещам и существам, обладает душой. Понятие же души как эмерджента, напротив, заставляет заключать, что душою наделен только человек, но не животные, растения или минералы. Последнее утверждение ха-

рактерно для авраамических религий. Не случайно в христианстве долгое время держалось мнение, что только Адама Бог наделил душой, Ева же была лишена ее, поскольку создана Богом из ребра Адама. В 585 г. В греческом городе Макаоне был созван церковный собор, который в течение длительного времени наряду с другими вопросами обсуждал вопрос, есть ли у женщины душа, иными словами, человек ли женщина. Только после многодневных споров христианский собор большинством в одни голос вынес свое решение, что женщина обладает душой. Мусульмане же продолжают придерживаться прежнего взгляда о том, что женщина не имеет души. По Корану, Аллах поручил создание женщины ангелу Джебраилу. Талмуд предписывает мужчине-иудею каждый день молитвенно благодарить Бога за то, что Он не создал его женщиной.

В свете сказанного не столь уж наивными начинают видеться древние языческие представления о посмертном разделении сложной души человека на части, каждую из которых ожидает своя судьба. Скорее всего, именно к этому верованию-архетипу восходят ухищренные богословские учения о сущности, структуре и функциях души.

В самом деле, если душа иерархична или эмерджентна, то после смерти ее физической оболочки ее компоненты или функции утрачивают прежнюю взаимосвязь — ту, которая обеспечивала целостность плоти и позволяла внешнему духу входить в земную обитель индивидуальной души. Разрушение этой взаимосвязи одни могут истолковать как смерть души — ведь душа была «внутренним человеком», индивидом именно благодаря единству всех своих составных частей и функций. Другие могут сказать совершенно иначе: очищаясь от плотских функций или низших компонентов, разумная душа наконец-то рождается в своей истинной, духовной, форме: минеральное и все прочее в ней уходят в прах, в минералы, в низшие формы жизни, а разумное — на свою небесную родину.

Об этом и повествовали индейцы племени дакота: одна из четырех душ человека остается в мертвом теле, две другие души либо умирают, либо обитают поблизо-

сти среди растений и животных, вселяются в них, но высшая душа уходит в небо. При жизни человека разумная сторона души выполняла не только плотскую, но и духовную функцию; после смерти, развоплощенная, она сосредоточивается на своем духовном бытии. Так что смерть души в одном отношении оборачивается ее вечной жизнью в другом отношении. Знание языческого архетипа усиливает позицию антиномизма.

О жизни после смерти. Как относиться к душе или к ее высшим компонентам после смерти земного тела, в котором она пребывала? Ответ на этот вопрос косвенно дается похоронным обрядом. В каждой культуре есть своя особая традиция хоронить умерших. Предавать ли тело земле, дабы оно постепенно распадалось и создавало условия для естественного расчленения целостной души на минеральную, растительную, животную и разумную души? Или тело умершего нужно тотчас же сжигать, а пепел либо развеивать, либо сохранять в сосуде — огонь очищает душу от ее темных и греховных составляющих? На каком расстоянии от живых людей, каким способом и в какой среде надо хоронить мертвых, чтобы упокоить их души и обезопасить от их душ живых людей? Или все-таки лучше хранить урну с пеплом в жилище родственников?

Древние языческие воззрения на загробное существование души были синкретичны и весьма конкретны. Умершего хоронили вместе с предметами обихода, которые могли бы ему понадобиться на том свете. Существовал также обычай хоронить знатных людей и вождей вместе с их насильственно умерщвленными рабами и животными.

Что происходит с душою умершего, когда проходит три дня после смерти, потом наступают девятый день, сороковой день, годовщина? Следует ли торжественно отмечать эти даты поминками, панихидой? Характер похоронного обряда и поминовение усопших определяются в конечном счете религиозными представлениями о свойствах души.

Так, по буддийским правилам, тело должно быть предано одной из пяти стихий — земле, воде, огню, воздуху или дереву. После похорон проводятся очис-

тительные обряды, молитвы, а также действа, призванные оградить живых от несчастий. Семь недель после смерти принимаются меры по обеспечению умершему хорошего перерождения. Считается, что «душа» (скандха) имеет обратное тяготение к своей семье и ее надо настойчиво оттонять молитвами и пожертвованиями.

Христианское погребение совершается, согласно апостольским постановлениям, после третьего дня и ему предшествуют домашние и церковные молитвы об умершем. В третий день служится поминальная литургия, повторяющаяся в девятый и сороковой дни, а также в годовой день смерти. При отпевании в церкви гроб становится головой к дверям, ногами — к востоку. После отпевания гроб несут к могиле и опускают в нее лицом к востоку. Священник крестообразно бросает на гроб лопаткой горсть земли, льет часть елея и сыплет пепел от кадила. До VI в. место для погребения умершего указывала церковь.

Согласно православному учению, первые три дня душа умершего скитается около дома, в котором разлучилась с телом. Ее сопровождают ангелы. Затем ангелы возносят душу к Богу, и она в течение шести дней знакомится с раем. Потом Бог повелевает ознакомить душу с адом, и тридцать дней душа носится по разным отделениям ада. Наконец, на сороковой день от разлучения души с телом определяется участь души в загробной жизни до всеобщего воскресения.

По православному вероучению, час смерти — время бесовских искушений. Прохождение через воздушные мытарства является фрагментом частного суда, посредством которого решается судьба души до Страшного Суда. В писаниях Святых Отцов сказано, что демоны питаются человеческими страстями, как вампиры кровью. Когда после разлучения с телом душа поднимается ангелами к небу по воздуху на восток, на нее нападают легионы бесов. О воздушных мытарствах душ апостол Павел говорит, что христиан ожидает брань с поднебесными духами злобы (Еф. 6:12). Бесы живут в воздухе и истязают человеческие души. Злые духи и святые ангелы ведут ожесточенный спор за души. Демоны обвиняют душу умершего и усугубляют бремя

ее грехов, в которые сами они ее и вовлекли, и преграждают ей путь в небо. Ангелы же облегчают это бремя, приводят в оправдание смягчающие обстоятельства. Бесы показывают душе записи о ее прижизненных грехах, а ангелы противопоставляют им записи о ее добрых делах.

Пройдя одно мытарство, душа приходит на следующее. И только успешно пройдя все их, она продолжит свой путь к Богу. Продолжительность мытарств зависит от объема и качества зарегистрированных грехов (сквернословие, ложь, клевета, чревоугодие, лень, воровство, скупость, зависть, гордость, вероотступничество, немилосердие и т. д.). Если душа не выдержала испытания на каком-то этапе и ангелы не сумели ее защитить, то дальше путь на небо ей закрыт и ее отправляют в ад. Богослов Е. Тихомиров описал двадцать воздушных мытарств души (см.: *Тихомиров Е.* Загробная жизнь, или последняя участь человека. М., 1999. С. 175—186).

Итак, дано множество противоречащих друг другу ответов на вопрос о судьбе души умершего: душа навсегда умирает с телом; душа умирает до всеобщего воскресения; отмирают только некоторые грани души, а сама она переселяется в мир иной и т. д. «Чаю воскресение мертвых и жизни будущего века»,— гласит символ православия. Архиепископ Лука (В.Ф. Войно-Ясенецкий) раскрывал этот символ так: «При жизни наше тело — перстное, душевное, как тело Адама. По воскресении оно станет иным, духовным, подобным телу небесного, второго Адама Иисуса Христа, какое Он имел после славного Воскресения Своего. Мы не знаем всех свойств тела воскресшего Господа Иисуса Христа. Знаем только, что оно проходило сквозь запертые двери, могло внезапно исчезать из виду» (*Войно-Ясенецкий В.Ф.* Дух, душа, тело. Брюссель, 1988. С. 165). «Душа живого умирает, и в тот же момент рождается дух умершего»,— таков догмат многих африканских религий. Апостол Павел говорит о смерти как о погружении в сон вплоть до Судного дня, когда все восстанут не как физические тела и не как бесплотные души, а в виде «духовного тела» (1 Кор. 15 : 44). «Человек умира-

ет, а в его семье или роде тотчас же рождается ребенок»,— верили туземцы Австралии.

Каждый из этих ответов подкрепляется некоторыми свидетельствами, однако для полного обоснования любого из них недостает фактического материала.

Р.А. Моуди в своей книге «Жизнь после жизни» воспроизвел рассказы людей, переживших клиническую смерть и воскрешенных врачами. Эти люди заявляли, что, умирая, перемещались в конусообразный туннель, излучавший яркий свет; они сверху наблюдали родственников, собравшихся у мертвого тела; потом они оказывались в каком-то светлом и радостном мире, у них были удивительно легкие тела и т. п. Рассказы этих людей совпадали вплоть до мельчайших деталей (см.: *Моуди Р.А.* Жизнь после жизни // Жизнь земная и последующая. М., 1991. С. 7—78).

Тем не менее медицинская наука не торопится делать из таких сообщений определенные выводы. Парапсихологи описывают случаи обмена мыслями на огромном расстоянии: мать ощущает на расстоянии в сотни километров беду, в которую попал ее ребенок; отделенный экраном от экспериментатора реципиент воспринимает неизреченный мысленный приказ и т. д. Но чаще всего подобные ситуации не поддаются намеренному воспроизведению проверяющими их экспертами, а потому не являются правилом.

Недостаток сведений о жизни души после смерти тела не является основанием для категорического отрицания бессмертия души. Отрицание должно быть надежно доказано эмпирическим путем, но именно такого опровержения никто из экспертов пока не предъявлял. Гипотезу, которую предстоит подтвердить или опровергнуть, понятно сформулировал А. Мень: «С разрушением материального тела сохраняется некое второе тело, глубинное, и оно-то и должно в будущем, как семя, лежащее в земле, родить новую форму. Но здесь эволюция уже не просто биологическая или психическая, а эволюция еще этическая...» (*Мень А.* Тайна жизни и смерти. М., 1992. С. 45).

Обычные атеистические опровержения Бога, души и духа сводятся к тривиальной констатации, что никто

еще воочию — внешним взором — не наблюдал ни Бога, ни души, ни духа, а потому их нет. Но ведь равным образом мы внешне не воспринимаем ни объективные законы природы, ни сущности вещей, ни любовь или совесть. Тем не менее ученый-атеист с упорством ищет законы природы, его не смущает, что они не обладают ни запахом, ни вкусом, ни метрикой. Политик-атеист апеллирует к совести сограждан, хотя ее не уловишь никакими измерительными приборами. Почему же в одно невидимое атеист верит, а другое невидимое отрицает? Вероятно, неверие в сохранение души в той или иной форме — это особая атеистическая вера. Б. Паскаль говорил, что принимать или не принимать идею бессмертия души есть риск веры. Выбор веры задает главный смысл жизни человека.

Проблема реинкарнации. Некоторые религии, а среди них индуизм и буддизм, основаны на вере в перевоплощение и переселение душ внутри физического колеса жизни. Иначе это именуют «метемпсихозом», «сансарой», «реинкарнацией». Скорее всего, эта вера возникла около сорока веков тому назад.

В Упанишадах говорится о перевоплощении Брахмана. Души людей и животных — временные формы воплощения абсолюта. Основатель «Международного Общества сознания Кришны» Шрила Прабхупада объяснял природу интуиции как воспоминание индивидом опыта своей прошлой жизни, а также как напоминание его душе о Сверхдуше, о Боге.

Согласно буддийскому вероучению, частицы-дхармы, выведенные из состояния покоя, группируются в тела и души, но потом распадаются (развоплощаются) и снова образуют тела (перевоплощаются). Эти процессы регулируются особым законом причинности — кармой, законом воздаяния. Грешник перевоплощается в еще более низкое существо, а праведник возрождается в более благородной телесной форме. Нирвана — конец цепи перерождений, абсолютный покой, уход из мира причинности. О Будде Гаутаме говорится, что он испытал 550 реинкарнаций в обличиях растений, животных, человека и, наконец, просветленного.

Согласно Каббале, душа Авраама перешла в Давида и потом переселится в Мессию, а душа Авеля переселилась в Моисея. Манихеи учили, что души грешников переходят в диких зверей. Некоторые христиане верят, что Иисус Христос прежде был Илией. Идея реинкарнации заимствована теософскими и антропософскими доктринами XIX — XX вв. (Е.П. Блаватская, А. Безант, Р. Штейнер, К.Э. Циолковский, Е.И. Рерих).

Напротив, христиане, мусульмане, бахаи и сторонники ряда других космоцентрических религий не признают учения о перевоплощении души в формах земных тел. Они настаивают, что душа каждого индивида уникальна и на земле проживает только в одном личном теле, а после смерти некоторый аспект того же самого тела становится обновленным (духовным, астральным, эфирным, легким) телом — в нем душа и продолжает жить. Анализируя проблему воскресения в новом теле, русский богослов Г.В. Флоровский поставил вопрос: если душа пребывает после смерти в эфирном теле, то зачем ей возвращаться в более грубое? Подчеркнем различие между сторонниками и противниками реинкарнации сравнением, например, учений буддистов и бахаи.

Буддисты утверждают, что поток частиц, который не-буддисты именуют «душой», после смерти человека, подчиняясь закону кармы, ищет места своего вселения в еще зарождающийся организм. Во время акта оплодотворения такая «душа» проникает в зародыш будущего существа и развивается в нем, многое забывая о своей прошлой жизни. Таким способом бывший индус может якобы стать африканцем, китайцем или греком, а то и нильским крокодилом или комаром.

В противовес подобному взгляду Бахаулла (вслед за иудеохристианами) учил, что каждый человек трижды остается тождественной себе личностью. Физическое начало в индивиде проистекает из генетического наследия, получаемого при его зачатии, а также от обмена веществом с природной средой. Душевное же начало образуется от нематериальной сущности; душа приобретает индивидуально-личностные черты в мо-

мент зачатия, и эти черты в дальнейшем только усиливаются, но никогда не исчезают.

Первая форма жизни индивида — рост в течение девяти месяцев в утробе матери. Находясь там, человек не в состоянии представить себе свое «посмертное» (внеутробное) существование. В момент второго рождения, то есть появления на свет, он задыхается, кричит от ужаса. Это удушье и есть смерть в отношении внутриутробной жизни и переход во вторую жизнь. Мы боимся смерти потому, что уже имели опыт смерти еще при своем рождении (с этим утверждением Бахауллы современная медицина согласна). Живя на свете, человек растет, учится самостоятельно ходить отдельно от матери, расцветает, а затем физически увядает. Но его душа продолжает совершенствоваться либо ухудшать свои свойства. Наконец, он умирает в этой второй своей жизни и рождается в третьей, теперь уже вечной, жизни, о которой почти ничего не мог знать, будучи земным существом. Первые две жизни — подготовка души к духовному загробному бытию, в котором души совершенно открыты друг другу, ибо их тела прозрачны. Их святость или греховность непосредственно видна окружающим душам.

Особый аспект проблемы — перспективы вечного сохранения умственных процессов при помощи технических средств. Например, известный ученый Ф. Дайсон считает, что жизнь и сознание потенциально бессмертны, поскольку в будущем можно будет переносить в компьютеры или на другие носители «программы», заложенные в человеческом мозгу. Такие новые формы разума и сознания смогут выжить при очень низких температурах в космосе.

Архетип идеи реинкарнации. Несмотря на принципиальное различие между учением о реинкарнации и учением об уникальности каждой души, они имеют сходные черты и, вероятно, восходят к одному идейному архетипу. Так или иначе, в них идет речь о том, что форма существования души периодически меняется. Д.Л. Андреев пишет: «Семя идеи перевоплощения состоит в учении о некоем "Я", совершающем свое космическое становление или известный отрезок его по

ступеням последовательных существований в нашем физическом мире. Все остальное, как-то: духовно-материальная природа и структура перевоплощающегося, та или иная зависимость перевоплощения от закона кармы, распространение принципа перевоплощения также на мир животных или отрицание такого распространения — это лишь варианты, разновидности основной идеи» (*Андреев Д.Л.* Роза мира: Метафилософия истории. М., 1991. С. 25).

Таким образом, архетип идеи реинкарнации один и тот же, а толкований идеи несколько. В этом суть тождества и различия всех учений о душе. Когда противники идеи реинкарнации соглашаются с тем, что душа имеет внутриутробную, земную и астральную формы воплощения, а также с тем, что физическое тело человека постоянно изменяется (обновляется кровь, регенерируют клетки организма, младенец становится взрослым, а потом стариком), то они фактически признают перевоплощение души, ее жизнь в разных телах, хотя и толкуют перевоплощение в более узком смысле.

Рай и ад. Где находится «тот свет», где продолжается жизнь после смерти? Согласно первобытным верованиям, он далеко — на Западе, за морем, на острове, под водой, под землей или на небе. Этот мир мог подразделяться в соответствии с идеей воздаяния на мир для вождей, шаманов, знати и мир для простого народа. Загробный мир охраняется особыми духами-привратниками, общим предком, страшным чудовищем, богом смерти, царем умерших, судьей души или искупителем.

Чаще говорят о вознесении души праведного человека на небо. Под *небом* (раем, царством небесным) мифологическо-религиозная традиция подразумевает неописуемо прекрасное обиталище Бога. Согласно воззрениям древних вавилонян и евреев, существует семь небесных сфер, покрывающих одна другую. На высшем, седьмом, небе души становятся причастными к Богу.

По мнению ряда теологов, вход в ад находится в кратерах вулканов. Тертуллиан считал, что ад отгоро-

жен огненной стеной. Григорий Великий, напротив, считал, что рай находится рядом с адом, они отделены только рекой с мостом через нее, а обитатели рая и ада могут наблюдать друг за другом (см.: *Крывелев И.А.* Критика религиозного учения о бессмертии. М., 1979. С. 101—112).

Кому-то из умерших удается возвращаться с «того света» на землю. Вера в это порождает порой ошибки: так, туземцы Австралии в свое время приняли белых колонистов за своих соплеменников, вернувшихся из мира мертвых (см.: *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 190—194). Подобно связи тела и души, земной мир и невидимый «тот свет» едины. Смерть отрывает нас от тех, кого мы любим и ненавидим, но отрывает только телесно; духовная же связь с ними продолжается в силу единства посюстороннего и потустороннего миров.

Почти во всех религиозных традициях бытуют метафоричные и весьма красочные представления о рае и аде, хотя в Библии мы не находим отчетливого учения, согласно которому злые мучимы в адском огне. Юстин Мученик считал ад местом, где грешники мучаются в огне. Бл. Августин учил, что в аду страдают как физически, так и духовно. Данте Алигьери в 1307—1321 гг. создал «Божественную комедию», посвятив первую часть поэмы изображению ада, вторую — чистилища, третью — рая. Он изобразил ад как громадную воронку, уходящую вглубь до центра Земли.

В Священных Писаниях мало метафор о рае, аде и их местонахождении. «Верх» и «низ» — вопрос спиритуальной географии, но не астрономии или геологии. Обычно словом *рай* символизируют сферу блаженства или единения с Богом, а словом *ад* обозначают место пребывания сатаны, злых сил или область, удаленную от Бога. Для христианина Ф.М. Достоевского ад — это неспособность любить, а для атеиста Ж.-П. Сартра ад — это другие (люди). Папа Павел Иоанн II сказал в 1999 г.: «Ад не место, а состояние тех, кто намеренно и бесповоротно отделяет себя от Бога — источника всякой жизни и радости».

Ранний иудаизм усматривал обитель Бога в небе, а под небом располагал шеол — царство мертвых, за-

гробный мир. Наполненным светом представлялось зороастрийцам небесное царство Ахура-Мазды, в противоположном же мире тьмы и зла правит Ахриман. Во время персидского владычества в IV—V вв. до н. э. эти идеи были обобщены древнееврейскими писателями и мыслителями в понятия рая и ада, а из образа Ахримана вырос образ сатаны.

Христианство и ислам унаследовали понятия рая и ада. Из синтеза еврейских и греческих понятий средневековый католицизм развил идею промежуточной ступени — чистилища. В чистилище, готовясь к раю, отбывали наказание и очищались от земных грехов человеческие души. Ад же был уготован лишь неисправимым грешникам. Фома Аквинский полагал, что блаженные в раю увидят мучения осужденных в аду, дабы больше радоваться своему блаженству.

Понятие райского Царства Божего в Новом Завете употребляется в трех смыслах: в эсхатологическом как «царство славы» (Мф. 24. 30), в этическом смысле в значении внутреннего духовного блага (Лук. 16. 20, 21), в социальном — как специфическая форма общества (Мрк. 9. 1). Со времен Августина ортодоксальное богословие отождествляло Царство Божие с церковью, а либеральное богословие усматривало в церкви только средство к осуществлению Царства Божия.

Ислам говорит о рае как награде за истинную веру и об аде как наказании за неверие; отбыв свой срок и пострадав в аду, некоторые души выпускаются из него на волю. Мусульманские богословы утверждают, что ад находится под семью землями, состоит из семи ярусов и грешники летят вниз сорок лет.

Ранний индуизм постепенно сложил понятие рая в форме картины жилища, в котором не испытывают боли, наслаждаются жизненными удовольствиями, живут вместе с богами и подобно богам. Гораздо медленнее эволюционировала идея ада, но и ее постепенно сформировали из представлений о реинкарнации и накоплении хорошей или плохой кармы. Ад стал пониматься как ситуация перерождения под влиянием плохой кармы; конечная цель — достижение освобождения, мокши. Другие индуисты верили в возможность

попадания в нирвану — состояние блаженства. Иногда это состояние трактуется как связь с абсолютной реальностью, Богом.

Буддизм, выделившись из позднего индуизма, сохранил индуистские идеи рая и ада, кармы и перерождения, но переиначил понятие нирваны, просто определяя его как «абсолютную цель». Но есть и ряд буддийских сект, поместивших будущего Будду на уровень рая, «чистой земли» и провозгласивших, что вера в Будду способна обеспечить наше возрождение на «чистой земле».

Религия бахаи отказалась от понимания рая и ада как действительных пространств. Бахаи учат, что жизнь после смерти есть прогрессивное восхождение души через серию духовных царств, объединяемых понятием «Царство Абха» (то есть «Наиболее Славного»). Описание этого Царства метафорично, ибо последующая жизнь есть тайна. Можно лишь утверждать, что в «том мире» люди продолжают оставаться в человеческом состоянии и прогрессируют именно в человеческой форме, не дорастая тем не менее до статуса Проявителя Бога.

В «Тибетской книге Мертвых» говорится, что рай и ад — порождения состояния чьего-либо ума и что они имеют статус духовной реальности. Земными аналогами рая и ада являются отношения и желания человеческих сердец.

Индуисты, буддисты и даосы верят в Яму, бога мертвых. Яма не похож на сатану. В Ведах Яма рисуется пребывающим на сияющем троне, его молят о долгой жизни и избавлении от смерти. В буддизме Яма предстает владыкой ада, его действия строго подчинены божественному закону, он назначает наказания согласно карме людей. Судя по некоторым текстам даосов, Яма даже дает предметный урок людям, как избежать зла.

В хадисе о ночном путешествии Мохаммада рай предстает цветущим местом; там живут души праведников. В «Откровении» апостола Иоанна описываются видения Страшного суда и Нового рая, где течет река жизни. Для метафорического описания невыносимой

боли грешной души в аду используются конкретные образы сжигающего огня, кипящей воды, ужасного холода. Иудеохристианство двойственно относится к идее существования вечного ада как отстойника зла. Если Бог кого-то обрекает на вечные муки, то проявляет жестокость, и тогда Бога нельзя считать вседобрым. С другой стороны, важнейшим условием свободы человека является его право выбирать между добром и злом и предпочитать, например, ад раю. Антиномию «ад вечен и ад невечен» решают по-разному: а) ад исчезнет, когда все существа, в том числе падшие, будут спасены Богом; б) человек сам определяет бытие ада: ад создан не Богом, а человеком, отстранившимся и отлученным от Бога.

О локализации души в теле. Мало что известно людям о местах пребывания души после смерти человека, но не более известно и о прижизненной локализации души в теле. Одни говорят, что душа живет в сердце; отсюда душевность — сердечность. Другие указывают на головной мозг как средоточие души; душа есть прежде всего интеллект, ум, сознание. Третьи полагают, что все закоулки тела есть земной дом души.

Иудеи и мусульмане верят, что душа сосредоточена в крови, циркулирующей по всему телу, и она уходит вон через кровотечение. Если же жизнь связывают прежде всего с процессом дыхания, то душу ищут в дыхательных путях; считается, что во время смерти она покидает тело через нос и рот.

К древнейшим временам восходят воззрения на душу как на некое внутреннее существо, не очень прочно спаянное с человеческим телом и живущее в нем в шишковидной железе. Она слаба и боязлива, активные и агрессивные духи могут выманить ее, похитить или купить. Душа сравнительно пассивна и легко подвергается нападению со стороны колдуна, шамана, мага, злого духа, черта. Иными словами, душа — наиболее уязвимое начало в человеке, и это начало нужно бдительно оберегать от напастей, чтобы не потерять. От страха она «уходит в пятки», но вера делает ее «сильною духом». Опыт духа мы приобретаем через свою душевную жизнь. Хотя душа и дух внеположены, они тем не менее могут взаимопро-

никать; трансцендентный дух придает имманентной телу душе полноту. *Со-бытие* (соприсутствие) души и духа дает душе способность судить о мире духов, мыслить всю Вселенную как воплощение Единого Духа.

§ 3. Структура духовного мира

> *Добрая и злая духовность человека. Прельщение. Писания о лживых духах. Нет вещи, которая не могла бы быть пронизанной каким-либо духом.*

В.С. Соловьев видел в мировой душе единую внутреннюю природу мира, живое существо, наделенное чувствами и представлениями. Он отвергал идею, будто мировая душа полностью поглощает души индивидов, но в то же время был противником преувеличения ценности человеческой души; душа Космоса обусловливает исторический процесс становления человеческой сущности.

Н.А. Бердяев подчеркивал, что Бог есть Дух, что Дух реально присутствует в жизни святых людей, мистиков и вообще всех тех, кто устремлен к духовной жизни. Имеющие необходимый духовный опыт не нуждаются в рациональных доказательствах бытия Бога. Победа духа над материей, согласно Н.А. Бердяеву, достигается через симпатию к людям, любовь между «я» и «ты»; духовное познание — единение между двумя субъектами в мистическом опыте. С.Л. Франк видел освобождение души от своевольной субъективности в погружении ее в глубины духа — завершенную реальность, придающую душе человека высший смысл.

Добрая и злая духовность человека. У каждого человека есть, согласно преданию, один или два ангела-хранителя. Если человек решил изменить свое имя, то у него появляется новый ангел-хранитель и его ожидает уже другая судьба. Состояние души существенно зависит от ее отношений с духами, злыми и добрыми. Злые духи могут навредить, и «лукавого» лучше не поминать, чтобы не накликать. От злых духов могут защитить добрые духи и духовные люди. Древние верили, что все

болезни происходят от вселения в человека тех или иных злых духов. Избавиться от болезней можно, лишь изгнав этих духов из тела. Этим делом занимались колдуны, шаманы, священники. Постепенно священнослужители научились применять для исцеления людей не только духовные, но и вещественные средства (травы, химические препараты, хирургию). Так из культа изгнания злых духов возникала светская медицина.

Отношение человека к добрым духам должно быть самым почтительным. В противном случае они могут отвернуться от человека, и ему более никто не поможет. «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем»,— сказано в Новом Завете (Матф. 12. 32).

Когда человеком овладевает религиозный дух, душа перестает за себя опасаться. Усиливая эту мысль, Д. Кришнамурти пишет: «Религиозный дух — это своего рода взрыв, в котором исчезает, полностью уничтожается всякая привязанность» (*Кришнамурти Д.* Бомбейские беседы. Б. м., б. г. С. 65). По его мнению, религиозный дух находится в состоянии всеохватывающего восстания и непримыкания ко всякой конфессии. Это постоянное творчество, полное отречение от всего того, что ум изобрел для своей безопасности. У этой полной уединенности нет страха, но есть своя собственная необычайная красота. Только в таком состоянии творчества ум является подлинно религиозным, не нуждается в медитации — он нашел в непрерывном творчестве удовлетворение своих потребностей. Тот же, кто еще не стал истинно религиозным, говорит Кришнамурти, просит советов и тянется к церкви. Люди, ежедневно посещающие храм и поклоняющиеся учителям,— испуганные, а не религиозные люди. Они из категории говорящих «да». Они не знают и не исследуют, а полагаются на гуру и рукотворный образ. «Человек, удовлетворенный символом, живет в пустыне, среди пепла реальной жизни» (Там же. С. 65).

Концепция религиозного духа Кришнамурти, осуждающая конфессионализм и церковность, описы-

вает прежде всего феномен эгоцентрической религии как связи индивидуального «Я» с абсолютом, где бы абсолют ни мыслился — в «Я» человека или в космосе. В противоположность эгоцентризму монотеисты учат, что религиозный дух более полно присутствует в общине верующих и имеет соборный характер. Религиозный дух — дух единства, любви, взаимопомощи, искреннего совещания. Религиозная совесть и религиозное совещание — слова одного корня и смысла. Наши главные проблемы заключены в нас же самих. Их можно решать, замыкаясь в себе и изолируясь от людей, но лучше делать это в кругу единомышленников, открывая себя другим и ожидая совместно взвешенных добрых советов. Вероятно, полная открытость другим, равно как и полная замкнутость в себе — крайности, требующие разумного синтеза.

Всякий ли дух заслуживает доверия и выражает подлинное бытие и всякая ли духовность человека (то есть наполненность его души духом) истинна? Изучение религиозных текстов ведет к выводу, что неправомерно всякий раз восторгаться «духовностью» и вкладывать в это понятие только положительный смысл. Если душа одухотворена духом (внешним или внутренним), то она духовна. Однако дух духу рознь. Один дух ближе к абсолюту, точнее выражает истинную полноту бытия, тайну жизни и гармонию творчества. Иной же дух, отклоняющийся от полноты бытия, разрушителен, и ему не следует умиляться. Стремясь к самодостаточности, такой дух обособляется, перестает исполнять свою служебную роль, нарушает гармонию и целостность мира духов, т. е. творит зло.

Прельщение. В своем послании апостол Иоанн предостерегает первых христиан: «Возлюленные! Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (I Ин. 4. 1). Злые духи стремятся соблазнить человека и заставить его поверить, будто он имеет дело со Святым Духом. Православная традиция называет такое соблазнение *прельщением*, впадением в *прелесть*. Прелесть — это «весь диапазон лжедуховных переживаний и состояний: от простых иллюзий или обмана до

реальной одержимости. В каждом случае подделка воспринимается как подлинное, а конечным результатом становится все более стремительное нарастание в душе человека духа гордыни. Человеком, впавшим в прелесть, овладевает согревающее, приятное ощущение своей собственной значимости; и это ощущение вознаграждает его за аскетические подвиги и страдания» (*Роуз Серафим*. Православие и религия будущего. М., 1991. С. 28—29). Первая форма прелести связана со стремлением человека к высокому духовному состоянию, когда он не очистил свое сердце от страстей и целиком полагается на собственные рассуждения. Вторая форма происходит от экзальтации религиозного чувства. Наиболее уязвимы для прелести новички, новообращенные, когда они, преисполненные гордыни, стремятся к духовной жизни.

Итак, одухотворенность человека бывает либо доброй, либо злой — в зависимости от того, каким духом человек одержим. Если истину понимать не только в узкогносеологическом смысле, но как калокагатию (как единство истины с благом и красотой), то следует различать истинную и ложную духовность. Ложная духовность — не бездуховность, но духовность безобразная, злая и подменяющая любовь к абсолюту притяжением к фальшивому идеалу субстанции. Некоторые философы понимают духовность как нечто исключительно положительное и не признают негативной духовности. Например, Р.Л. Лившиц противопоставляет «всеположительной» духовности «отрицательную» бездуховность (см.: *Лившиц Р.Л.* Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург, 1997). Такой взгляд противоречит религиозной традиции и здравому смыслу.

Писания о лживых духах. Большинство Писаний упоминают духов, которым никак нельзя доверяться. Вообще говоря, лишь абсолютный Дух заключает в Себе полную и точную истину (естину), все же остальные духи не идут с Ним ни в какое сравнение. Согласно традиции иудаизма, христианства и ислама, есть целое сонмище заблудших ангелов, не понявших Божью волю. В буддизме даже создатель мира (индуистский Брахма) рассматривается как одно из зависимых божеств, подчиненных

Дхамме, выявленному Гаутамой; поэтому даже предельная творящая сила не всегда считается самоценной.

О некоторых духах говорят как об ошибающихся, преследующих эгоистические цели, лживых, дезориентирующих тех, кто на них полагается. Верят в демонов, падших ангелов, злых посредников и даже в призраков — все они могут являться под видом духов добра. Поэтому человек должен всегда проверять авторитетом откровенной истины, от Бога ли тот или иной дух. Многие Писания осуждают оккультную практику, т. е. получение знания и помощи от медиумов, ведьм, колдунов и иных людей, проникающих в мир духов. Ведь может случиться, что эти люди ошибочно вступили в связь с духами преисподней, а то и продали им свои души. Склонность слепо верить духам подчас лишает человека подлинной веры в Бога. Следование Священным Писаниям, чистота помыслов и совершение добрых дел предписываются верующим как высшие пути к дружбе с духами добра.

«Невежественный человек поклоняется духам и призракам», — сказано в Гите (Бхагавад-Гита 17. 4). «Мой последователь не изучает магическую практику. Он не анализирует сны и движения Зодиака» (Сутта Нипата 927). «Конфуций никогда не обсуждал ненормальные феномены, физические подвиги, беспорядочное поведение или явление духовных существ» (Аналекты 7.20). «Вот Он и слугам Своим не доверяет; и в ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов. 4. 18). «Бог — покровитель верующим: Он ведет их из мрака к свету; а неверным покровители лжебоги: они ведут их от света во мрак; они будут преданы огню, в нем они будут вечно» (Коран 2. 258—259).

Итак, духовная реальность имеет разные уровни, низшие, промежуточные и высшие. Лишь высшая духовная реальность является полнотой Бытия, реальность же низших духов подчас вообще спорна. Писания всех религий советуют проверять реальность демонических сил. Некоторые демоны признаются реальными и противостоящими Богу как независимые начала (дуализм), иные же объявляются нереальными, порожденными невежеством людей.

Глава 2

МОДЕЛИ ДВУХМЕРНОГО И ТРЕХМЕРНОГО ЧЕЛОВЕКА

§ 1. Духовность и душевность человека

Душа — узник или свободный дух? Парадокс души. Дуальная модель. Дух как рациональный аспект души. Трехмерный человек. Функции духа, души и плоти в трехмерном человеке. Духовное тело и тело плоти. Дж. Робинсон о sarx *и* soma. *Апостол Павел о воскрешении тела. Два типа человека*

Существуют три основные религиозно-философские модели человека — одномерная, двухмерная и трехмерная. Одномерная модель очень проста: человек состоит либо из духа (спиритуализм), и тогда все остальное в нем — чистая видимость, либо из материи (материализм), и тогда его психика — одна из функций материального мозга. Согласно дуальной модели, в человеке совмещены два начала, не выводимые друг из друга, а именно душа и плоть; душа — принцип тела, плоть — материя тела. Совместно действуя, душа и плоть образуют целое, тело. Что же касается духа, то он в дуальной модели описывается как один из моментов души: дух — разумная душа, высшая часть души.

Триадичная модель человека четко разводит между собой три начала — душу, дух и плоть — и противопоставляет понятия душевного и духовного человека. Сторонники дуальной модели понимают под духовностью максимальное развитие всех свойств души, зачисляя в разряд этих свойств эмоции, чувства, волю, разум, интуицию и веру. Сторонники же триадичной модели вводят в структуру души внешние чувства, волю и интеллект, а дух раскрывают как единство веры, интуиции и совести (мистического соприсутствия в сущностях).

Эмпирически невозможно установить, насколько тесно душа слита с плотью и способна ли она по своей воле отлучаться из тела, становиться свободным духом, насыщать себя содержанием внеположенного ей духовного мира.

Душа — узник тела или свободный дух? В раннем христианстве между собою конкурировали две онтологии человеческой телесности — платоновско-гностическая и библейская. Платоники и гностики считали тело источником всякого зла и несчастий, мешающим познавать Бога; заключение духа в теле есть наказание за грех; чем более греховен человек, тем в более уродливой форме воплощена его душа. Напротив, в Библии тело и душа трактуются как взаимодополняющие аспекты личности человека, никогда не существующие друг без друга; «тело — храм духа»; без тела невозможно наказать или наградить человека за его поступки.

Если душа — узник тела, то она может духовно совершенствоваться только благодаря привхождению в нее — извне или из неких глубин «Я» — свободного духа; тогда дух и душа суть разные компоненты личности. Если же душа сама вольна решать, замыкаться ли ей в теле или в любое время выходить наружу и затем возвращаться, то именно она определяет, быть ли ей преимущественно плотской (плотяной) или духовной. Или есть две породы людей: одни рождены с душой как свободным духом, а другие — с плотской душой, нуждающейся в помощи внешних духов. Но кто знает, так ли это?

Среди философов на сей счет нет единогласия. В «Трактате о душе» Ж.О. Ламетри пишет о невозможности представить себе душу вне тела или хотя бы на мгновение покидающей его. Все свойства души познаются через телесные проявления и внутренние чувства. «Поэтому если в телах имеется движущее начало и если доказано, что последнее заставляет сердце биться, нервы чувствовать и мозг думать, то отсюда вытекает с необходимостью, что именно это начало называют душой» (*Ламетри Ж.О.* Трактат о душе // Соч. М., 1983. С. 59). Дух не протяжен, не заполняет простран-

ства, душа же, слившись с телом, как бы находится в определенном месте, не бывает одновременно в двух предметах, постоянно помнит о своем теле. Она есть непрерываемый поток переживаний, непосредственное единство «Я», целостность субъективности, длительность личности, энергия самосохранения, принцип жизни, центр телесного и рефлексивного опыта. О своей плоти душа знает в формах эмоции, восприятия, воображения, а о своих внутренних состояниях — в форме мышления. Душа держит движение внутри себя, она активна.

Спиноза говорил о душе как идее тела, а о личности — как сплаве тела и души; душа не только воспринимает состояние тела, но и имеет идеи этих состояний. Один только Бог, считал Лейбниц, есть субстанция, поистине отделенная от материи, все же сотворенные души имеют тела и слиты с ними. Э.Б. де Кондильяк кратко определял душу как субстанцию, которая чувствует.

Другие философы склоняются к мнению об относительной самостоятельности души в исполнении своих плотских функций. Пифагор и Платон считали душу слабо привязанной к телу, а ее выходы из тела оценивали как очищение души и восстановление ее подлинного бытия. Декарт видел в душе «маленького внутреннего человека», живущего собственной жизнью. Душа постепенно налаживает свои взаимоотношения с телом, учится пользоваться органами чувств, различать в звуке слово, а в слове идею.

А.Н. Радищев писал о душе человека как «существе самом по себе», нераздельном в своих чувствованиях и мыслях; благодаря простоте, непротяженности и неразделимости своей души человек ощущает свою тождественность и свою целостность вчера и сегодня. Д. Дидро отмечал, что душа «устает, как и тело; как и тело, она отдыхает. Она теряет свою власть над телом, подобно тому как тело теряет свою власть над нею» (*Дидро Д.* Душа // Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 522). Душа подчас пресыщается весельем, печалью, сердитостью, нежностью, лицемерием, сладострастием. Тогда она уходит в себя, изолируется от мира и собствен-

ного тела. Открываться или закрываться миру и своему телу душа может лишь постольку, поскольку она автономна в диалоге с плотью.

Парадокс души. Таким образом, существует вечный парадокс:

1) тело живо в силу действия души; в неподвижном теле души нет; душа никогда не молчит, говорит, постоянно сохраняет тело, а болезнь души вызывает разрушение и смерть тела (скончаться можно даже из-за мимолетного угасания души);

2) жизнь тела продолжается даже тогда, когда душа вступает в разлад с телом, замыкается в себе, становится бесчувственной, разучивается пользоваться телом либо еще не обучилась им владеть.

Иными словами, душа находится отнюдь не в простых отношениях со своим телом. Иногда душа как бы владеет телом, а порой, наоборот, тело владеет душой как своим орудием. Душа свободна в теле, если обладающее ею существо поступает в соответствии с законами своего организма. В противном случае отношения между телом и душой осложняются, гармония между ними исчезает. Были и более определенные утверждения о душе: она никогда не удовлетворена и вынуждена всецело заниматься оживлением и сохранением тела.

Платоники видели в теле темницу бессмертной души, призывали к развоплощению души, дабы она созерцала чистую сущность бытия. Эллин смотрел на мир как на вечное круговращение, а спасение от круговорота искал в неподвижном мире идей. Стремление души к наружному духу проявляется из-за ее недовольства незавершенностью наличного бытия, отграниченности тела от всеединства мира. Тяга к «безусловному себе» есть воспоминание души о том, что она созерцала до своего принудительного воплощения.

«Почему моя душа рвется наружу? — спрашивает Л. Фейербах. — Потому, что я только тогда у цели и вообще только тогда имею покой, когда дошел до последней границы, до самого крайнего предела. Внутреннему предстоит внешнее; оно еще не то, чем может быть, еще не высказалось, еще не чувственно, не дей-

ствительно...» (*Фейербах Л.* Против дуализма тела и души, плоти и духа // Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 226). Будучи материалистом, Фейербах признает лишь опредмеченный в словах и вещах выход души вовне, а насыщение души содержанием универсума объясняет распредмечиванием человеком мира. По Гегелю же, контакт души с объективным духом происходит внутренним образом: душа обособляется в индивидуальный субъект, со временем пробуждается и начинает различать в себе самое себя и дух (см.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 73).

Так или иначе философская проблема различения пространственных и личностных характеристик души и духа остается неразрешимой и отражает противостояние дуальной и триадичной моделей взаимосвязи души и духа. Продолжим анализ этих моделей.

Дуальная модель. Согласно дуальной модели, душа имеет две стороны: она обращена к плоти (плотская функция) и обращена к духу (духовная функция). Плоть подчинена миру вещей, закону причинности, принципу детерминизма, а мозг управляет ею и хранит в памяти опыт плоти. Но духом (как разумной частью души) человек принадлежит к миру умопостигаемому, миру свободы (Кант). «Поэтому необходимо признать,— пишет В.Ф. Войно-Ясенецкий,— что кроме мозга должен быть и другой, гораздо более важный и могучий субстрат памяти. И мы считаем таким субстратом дух человеческий, в котором навеки отпечатлеваются все наши психофизические акты» (*Войно-Ясенецкий В.Ф.* Дух, душа, тело. Брюссель, 1988. С. 136).

Дух как рациональный аспект души. Вот как, например, дуальная модель раскрывается в авторитетных текстах бахаи. «Душа обладает двумя способностями,— учит Абдул-Баха.— Первая: неважно, каким образом душа получает информацию об окружающем мире — посредством глаз, ушей или мозга, важно, что именно она, с помощью мозга, передает свои желания и намерения нашим рукам и языку и, таким образом, выражает себя. Дух — истинный источник жизни нашей души.

Вторая особенность души проявляется в мире видений, порожденных душой, в которой обитает дух, в котором она воплощается, не прибегая к помощи органов чувств. Там, в царстве видений, душа видит без помощи глаз, слышит, не пользуясь услугами ушей, и путешествует в то время, когда сами мы недвижны. Поэтому ясно, что дух в человеческой душе может проявляться, пользуясь физическим телом и органами чувств, хотя и без их помощи он способен существовать и действовать в мире видений. Это, несомненно, доказывает превосходство Духа над материей» (*Абдул-Баха*. Парижские беседы. М., 1993. С. 59—60).

Душа, следовательно, воспринимает вещи через внешние органы чувств, управляет телом через мозг, созерцает духовную реальность внутренним взором, интуитивно, перемещаясь самостоятельно в мир духа и воплощаясь в дух.

Соответственно, развитая душевность — умение приобретать эмпирическую информацию, управлять телом, заниматься интеллектуальным трудом и владеть навыками умозрения — способствует усилению духовной грани души. Правда, телесная и духовная стороны души не всегда бывают развиты одинаково и гармонично. Возможно преобладание той или другой стороны. Более того, иногда утверждают, что для лучшего проявления трансцендентальных способностей рациональной души (духа) требуется ослабевание и даже угасание обычного, феноменального сознания; в этом случае высшую часть души именуют сверхсознанием. Как бы то ни было, духовность в дуальной модели есть только момент душевности.

Не соглашаясь со сближением интеллекта и духа, Д.Л. Андреев пишет: «Есть два различных рода явлений: духовные и интеллектуальные. Почти вся область науки и тем более техники принадлежит ко второму ряду; в него входят также философские, эстетические и моральные построения в той мере, в какой они высвобождаются из-под представлений и переживаний иноприродного, иноматериального, запредельного, духовного в точном смысле этого слова... Духовный же ряд состоит из человеческих проявлений, находящих-

ся в связи именно с понятием многослойности бытия и с ощущением многообразных нитей, с которыми связан физический план жизни с планами иноматериальными и духовными. Сюда полностью относятся области религии, спиритуалистической философии, метаистории, магии высокой этики и наиболее глубокие творения литературы, музыки, пространственных искусств» (*Андреев Д.Л.* Роза мира: Метафилософия истории. М., 1991. С. 209). Развитие интеллекта не обязательно ведет к росту духовности человека, оно может также препятствовать этому росту; ни многознание уму не научает, ни интеллект сам по себе не делает человека духовным.

Трехмерный человек. Проанализируем триадичную модель человека, изложенную в Новом Завете. В Первом послании к коринфянам апостол Павел указывает, что пребывание в плену у плоти мешает духовному росту человека: «И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе» (I Кор. 3. 1). Апостол Павел уподобляет человека храму, проводит аналогию между Святой Троицей и тройственностью человеческого существа: «Разве не знаете, что вы Храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (I Кор. 3.16). Описанный в Ветхом Завете храм имел внешний двор, доступный прихожанам, Святилище, куда входили только священники, и Святое Святых, отгороженное занавесом и символизирующее местопребывание Духа Божьего. Лишь в исключительных случаях священник допускался в Святое Святых. Три части храма (внешность, внутреннее управление и сакральное ядро), по мысли апостола Павла, символизируют плоть, душу и дух.

Представим себе три круга: меньший круг вписан в средний, а средний заключен в третий, внешний круг; эти круги — проекции верхней, средней и низшей частей объемного конуса (храма) на плоскость. Иная проекция конуса — треугольник — религиозный символ восхождения от плоти к духу, верующего к Богу. Пусть центральный круг обозначает Святое Святых, средний круг — Святилище, а внешний круг — двор храма. Подобная графическая схема поясняет триадич-

ность человека: ядро — дух, вокруг духа — душа, внешний круг — плоть, а все вместе — целое, тело.

Эта триада универсальна: а) абсолют — природа — человек; б) Бог — ангел — человек; в) Бог — священник — паства; г) значение — смысл — знак; д) сакральное ядро культуры — защитный пояс — светские идеалы и т. д. Идея триады имеет глубочайшее культурное содержание и в христианской традиции восходит к образу Святой Троицы.

В других посланиях апостол Павел также проводит различение души и духа внутри тела. В Первом послании к фессалоникийцам он пишет: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранятся без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (I Фес. 5. 23). А вот что сказано им в послании к евреям: «Ибо слово Божие живо и действенно и острее меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4. 12). Абсолют изнутри проникает в человека, и через свой дух судит человек о своей душе; дух, следовательно, осуществляет функцию совести. Дух человека не тождествен Святому Духу и имеет относительную самостоятельность: «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим. 8.16).

Святой Дух и дух человека могут непосредственно сообщаться, находиться в мистической связи; совесть, интуиция и мистическое проникновение человека в инобытие — аспекты прямой связи Святого Духа и духа индивида. «А я... присутствуя *у вас* духом, уже решил, как бы находясь у вас...» (I Кор. 5. 3). Бог создал человека «душою живою», но благодаря внутренней работе духа душевный человек может стать духовным человеком: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. <...> Так и написано: "первый человек Адам стал душою живущей"; а последний Адам есть дух животворящий. <...> Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (I Кор. 15. 44—46).

Основываясь на указаниях апостола Павла, Вочман Ни рисует такую картину: «До возрождения дух челове-

ка настолько погружен в душу и окружен ею, что ему просто невозможно разобраться, что выходит из души, а что из духа... И по мере того как разум, воля и эмоции крепнут, функции духа все больше и больше слабеют, затмеваясь настолько, что их существование почти не ощущается. Вот почему после возрождения человека должно наступить разделение души и духа» (*Вочман Ни*. Духовный человек. Чикаго, 1984. С. 38).

Функции духа, души и плоти в трехмерном человеке. Итак, троичен не только человек, но троичны и его дух (совесть, интуиция, мистическое общение) и душа (эмоции, воля, разум). Целостность функций духа достигается в вере, а целостность функций души — в знании как единстве внешней чувственности и рационального практического целеполагания. Совесть мгновенно различает добро и зло без предварительных размышлений; совесть интуитивно предвосхищает необходимость, будучи подсознательной, иррациональной, дологичной; совесть — «доморальное постижение ценности» (В. Франкл). Сознание оправдывает наши поступки, а совесть противостоит разуму и судит их. Совесть как функция духа и разум как функция души часто противоречат друг другу, раскалывают человека на духовное тело и душевное (плотяное) тело.

Интуиция — прямое, необразное, молчаливое созерцание сокрытых сущностей; она противоположна внешнему чувственному опыту и внутренним ощущениям собственного тела. Мистическое открывание сущности противоположно идеальному (репрезентативному) познанию. Дух мистически соприсутствует в сверхчувственной сущности, не пользуясь никакими средствами, тогда как разумная душа познает эти сущности через знаки и идолы.

Если в человеке дух пока дремлет, то у такого человека слабо выражены способности к интуитивному и мистическому постижению предельных целостностей универсума, а также умение жить по совести. В то же время человек со слаборазвитым духом может быть очень душевным, умным и волевым. Прилагательное «душевный» имеет два значения:

а) «душа-человек», то есть сердечный, порядочный, добрый и т. п.;

б) плотский человек, целиком управляемый чувственной стороной своего существа; душа, нацеленная на свои телесные функции.

Понятие плоти имеет три значения: а) мягкая часть тела, отличная от крови и костей; б) все тело; в) все совокупное человечество («всякая плоть»).

Иногда этот термин используется также в смысле властвования тела над душой; в духовном человеке плоть подчинена духу, а в плотском человеке плоть властвует над душой. Смерть духа — прекращение его связи с Богом, а смерть души — разрыв ее связи с телом и духом. Духовная смерть — от греха и преступлений; грех отделяет душу от духа, и тогда душевная жизнь становится эгоистичной и самовольной.

Согласно триадичной модели, душа вне дара духа не способна к интуиции, мистическому соприсутствию, угрызениям совести; она не имеет веры, ибо сосредоточена на телесных отправлениях. Святой Дух или иной внешний дух даруется душе, посещает ее, вселяется в нее, но может и уйти, развоплотиться. Благодать — вселение в человека Святого Духа. Благодать — Божий дар. Вселение же злого духа — одержимость бесовскими силами. Отличая от себя дух, душа пребывает в нем и отражает его, как зеркало. Душа преломляет в себе свет невоплощенного духа; Дух Божий отсвечивает в душе человека; душа человека — образ Божий и подобие Его Духа. Как Солнце льет свои лучи вне зависимости от того, воспринимаем ли мы их или уклоняемся от них, так и духовный свет независим от того, цело ли зеркало души, криво ли или вообще разбито. Дух положен в душе как основании и высвечивается в ней ярко или тускло, прямо или искаженно в зависимости от свойств самой души. Не зеркало производит свет (и не душа — дух). Свет может быть дан или не дан. Так же и духовный дар: он есть у человека или отсутствует.

Тем не менее от качества зеркала зависит степень адекватности отражения и искажения привходящего света. Равным образом совесть, интуиция и все то, что

открывается верой, обусловлены чистотою или замутненностью души, ее отражательными свойствами. Отсюда следует, что не всегда верность духовным принципам гарантирует истину духа. Если душа — зеркало искажающее, то совесть способна обманываться, интуиция — подводить и давать фантастическое видение сущностей, а мистическое общение — вести к дезинформации и лжепророчеству. Истинная или ложная вера — это не только продукт вселения (дара) духа, более или менее близкого к сферам Абсолюта, но также умение души быть хорошим зеркалом духа.

Поэтому духовность духовности рознь. Свобода совести означает свободу души принимать в себя привходящий дух в согласии с самой душой, ее особенностями. Когда говорят: «По вере зачтется»,— то имеют в виду прежде всего свойства индивидуальной души. Если в обществе в целом соблюдается закон о свободе совести и каждый волен выбирать свою веру, то качество самой души индивида во многом предопределяет, какой дух войдет в нее и как этот дух будет в ней преломлен. Подобное стремится к подобному, а душа — к соответствующему духу, по-своему распоряжаясь его даром, обретая специфическую веру и руководствуясь ею.

Насколько душа ответственна за свою веру, настолько ей и предстоит в «конце времен» держать за нее ответ пред Высшим Судом. Провозглашая в отличие от пантеизма принцип свободы и ответственности человека, теизм учит, что Суд предстоит именно над душами людей — душе по вере зачтется. Суд же над искушающими человека падшими ангелами, злыми духами и духами иных разрядов есть вопрос особого судопроизводства.

Если душа — зеркало духа, то плоть — зеркало души. Плоть требует своего, а дух — своего. Качества души определяются противоречиями между духом и плотью. Плоть диктует душе сосредоточиться на «Я», искать способы удовлетворения материальных потребностей, начиная с прямых физиологических отправлений и кончая властью над природой и другими людьми. Дух же человека требует сосредоточения на абсо-

лютном Духе и жертвования плотским ради высших нематериальных ценностей. Опосредование душою тела и духа раздваивает человека: душа становится ареной конфликта эгоизма и альтруизма, индивидуальности и всеобщности, плоти и духа. На этой арене идет «борьба между зверем и ангелом» (А. Жид).

Апостол Павел так описывает эти муки: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием... Но в членах моих вижу иной закон...» (Рим. 7. 15, 22—23). Новорожденные младенцы еще не духовны в вере, а взрослые, которые не стали духовными, подобны младенцам и отдаются усладам плоти. Быть может, между духовным и плотским в человеке должна существовать «золотая пропорция», но чаще эти ипостаси раздирают душу на части. Дела плоти могут быть праведными и неправедными в зависимости от того, какая тенденция — плотская или духовная — берет верх в человеческой душе.

Духовное тело и тело плоти. Очевидно, что Павел не рассматривает дух как нечто непременно противоположное телу. В вычленяемой им особой, духовной, телесности он видит онтологическую норму тела, а в плотской телесности — только преходящее и болезненное состояние тела. На том же основании тело вовсе не обязательно отождествлять с материей, материальностью или с протяженностью, коль скоро бывают «духовные тела». Тело не равно биологическому скафандру. Если согласиться с Павловой типологией тел, то как можно определить «тело вообще»?

В обыденном смысле *тело «вообще»* есть просто отдельный материальный предмет, находящийся в пространстве и во времени, а человеческое тело — это организм человека, рассмотренный в его внешней физической форме. Однако религиозные философы предпочитают мыслить человеческую телесность не просто как материальные поверхности индивида, но как интегративную целостность всех — сверхчувственных и чувственно воспринимаемых — компонентов человека. Например, А.С. Хомяков сближает русское слово *тело* со словом *целое*, выводя его этимологию из

санскритского корня *тал* или *тил* — быть полным, жирным, т. е., по древнему пониманию, — здоровым, крепким. Этой же точки зрения держится П.А. Флоренский: «Тело — нечто целое, нечто индивидуальное, нечто особливое. <...> В теле повсюду обнаруживается его единство...» (*Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1 (1). М., 1990. С. 265). По его мнению, именно в контексте целостности с русским *тело* согласуются греческое *soma*, латинские *individuum* и *corpus*, белорусское *цело*. (Любопытно, а почему бы тогда не провести параллели между греч. *телос* (цель) и русск. *тело*, несмотря на то, что телос — это не сома.) А.А. Тахо-Годи показала, во-первых, что слово *сома* в классическом смысле обозначало нечто объемное, крепкое, сильное, здоровое, целостное и целое, а во-вторых, что в античной греческой культуре *тело* и *личность*, по сути, синонимичны.

Итак, согласно изложенной точке зрения, тело можно трактовать как целое, состоящее из плоти, души и духа, а типологию тел строить исходя из представлений о разных пропорциях плотского и неплотского в индивидах — начиная с тела физического и плотного и завершая совершенно тонкими нефизическими телами (духовное, астральное, ментальное, эфирное и т. п.). С.Н. Булгаков сущность тела видит в ином — «в чувственности, как особой самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но вместе с тем ему отнюдь не чуждой и не противоположной. Чувственность совершенно ясно отличается как от субстанциально-волевого ядра личности, так и от причастного Логосу мышления, умного видения идей, их идеального созерцания: наряду с волей и мыслию есть еще чувственное переживание идей — их отелеснение» (*Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 217).

Булгаков подразделяет чувственность на духовную и плотскую. Духовная чувственность есть откровение Духа Святого; каждая идея имеет свою индивидуальную красоту, свое особое тело; к духовной телесности не могут быть применены ни пространство, ни время. Так, например, говорит Булгаков, тело Воскресшего Господа свободно проходило сквозь все физически

непроницаемые тела, но в то же время Его тело было ощутимо для осязания Фомы, было способным к принятию физической пищи (меда и рыбы). Так что материя не есть субстанция тела, заключает Булгаков; материя есть только сила, делающая тела пространственно-временной плотью. В материальности плоти заключается и источник ее смертности (там же. С. 233, 235).

Выделение и противопоставление двух типов тел, столь характерное для посланий Павла и всего христианства, чуждо иудаизму. Иудеи ограничивались словом *плоть* (*basar*), переводимым греческим словом *sarx*, но не имели точного эквивалента для греческого *soma*. Христианами в качестве их версии Ветхого Завета с I в. н. э. была принята Септуагинта, т. е. перевод на греческий язык древнееврейских Писаний, выполненный еще при египетском фараоне Птолемее Филадельфе (285—246 гг. до н. э.). В Септуагинте термином *soma* неточно переведено не менее одиннадцати разных слов из оригинального текста (среди них: мясо, кожа, труп, плоть и др.), но обычно им переводили еврейское слово *basar*. В посланиях Павла чувствуется сильное влияние гебраистской терминологии. Вместе с тем, будучи хорошо знакомым с греческой культурой, Павел чаще всего явственно различает тело и плоть в самых разных аспектах — онтологическом, нравственном, психологическом.

Дж. Робинсон о *sarx* и *soma*. Почему иудеям хватало одного слова *basar* там, где грекам требовалось два — *sarx* и *soma*? Дж. Робинсон, видный западный теолог, так отвечает на этот вопрос. В отличие от иудея эллин научился философски различать форму и материю, а тем самым противопоставлять тело тому материалу, из которого оно сделано. Во-вторых, эллин вывел из различения формы и материи различение одного и многого: тело возвышается над своими составными органами и подчиняет себе функции этих органов. Иудей же, не располагая всеобщим термином для обозначения целого как многого, обходился умением репрезентировать целостное множество какой-либо избранной частью этого множества или начинал перечислять все известные ему части (в этом умении Робинсон

усматривает секрет, богатство и практичность иудейского ума). Наконец, в-третьих, греки сумели противопоставить соматическое и психическое, тело и душу, рисуя невидимое «Я» человека восседающим в раме из материи и рвущимся наружу из soma-sema (тела-могилы). Иудеям же была чужда идея, что человек обладает телом: идея личности в Ветхом завете — одушевленная плоть, а не воплощенная душа; человек есть плоть (что противоположно формуле «Человек располагает плотью»).

В сознании эллина тело не столь уж существенно для личности, поскольку душа стремится разлучиться с телом, а тело — как принцип индивидуализации — скорее разъединяет людей, нежели объединяет; душа — бессмертное существо, способное жить вне смертного тела. Напротив, согласно Ветхому Завету, душа (нефеш) полноценно живет только в крови и сама мало чем от крови отличается; во время физической смерти человека душа просто вытекает наружу, например с кровью, опустошается и, подобно тени, становится слабейшей фомой жизни. Что же касается плоти, то она скорее связует человека с другими людьми, народом, природой, нежели разъединяет его с ними. Поэтому по своему основному смыслу слово *basar* сопряжено с идеей социальной сущности человека. Отмеченными выше тремя причинами Робинсон объясняет, почему эллинистическая мысль категориально богаче иудейской (см.: *Robinson J.* The Body. L., 1963).

Важно отметить также следующие различия между иудейским и греческим менталитетом. Для иудеев первично действие, многие предложения в Ветхом Завете начинаются со сказуемого, с глаголов («И сказал...», «Сошел Господь в облаке...» и т. д.); почти нет описаний лиц (Бога, Авраама и пр.) и предметной ситуации. Практицизм иудеев зашел так далеко, что они, не спрашивая зачем, предписали себе 613 поведенческих заповедей. Напротив, для греков характерна первичность вещи; они стремились выяснить, из чего вещь состоит, расчленяли ее на части, детально описывали обстановку. Иудеи отрицали греческую созерцательность, полагая, что знание есть действие («И познал

Адам Еву»): знать — значит, быть единым с предметом; отсюда «вера без дел мертва», и спасение через веру предполагает действия.

Философия греков-платоников дуалистична, делит мир на идеальное и материальное, трансцендентное и имманентное, ищет в предмете противоположные стороны (серое = белое + черное). Напротив, иудей не признает дуализма, не знает, что такое *идея* и *материя*; он не склоняется ни к идеализму, ни к материализму. Иудей мыслит недоступного Иегову физически присутствующим в скинии за занавесом (в Святая Святых); о душе он может сказать, что она хочет есть и пить, о плоти — что она знает, поклоняется Богу, а о духе (*ruah*) — что он есть ветер и дыхание. Таким образом, иудейские понятия *nefesh* и *basar* заменяют друг друга.

Апостол Павел о воскрешении тела. В Ветхом Завете словом *плоть* часто обозначают просто либо человека, либо всех людей, тогда как Павел (возможно, под влиянием платонизма) нередко прибегает к непривычным для тех времен выражениям: «жить во плоти» (внутри мировой сферы под юрисдикцией законов природы), «жить по плоти» (в грехе), «жить во Христе», «в духе». Суть теологии Павла можно выразить его фразой: «Так и вы, братия мои, умерли для закона Телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу». (Рим. 7. 4). Как же христианину дано воскреснуть, в каком виде, в какой целостности? Об этом Павел специально говорит, что воскресение из мертвых, как и в случае с Воскресением Христа, происходит путем радикального преображения плоти в духовное тело. А для такого преображения внутри нас уже есть предпосылка — ведь Дух Божий живет в нас, как в храме. Однако в чистом виде Царство Божие невозможно наследовать во плоти, но лишь в духовном теле, причем духовные тела всех воскресших суть одно и то же Христово тело. Павел не оставил нам систематической теологии, и трудно понять, идет ли у него речь о духовном теле как о некоем промежуточном состоянии индивида после физической смерти и до Парусии (Второго Пришествия) или как об окончательной целостности человека нового типа. Нет достаточной

ясности и в формуле Павла о воскресении как «жизни вечной во Христе». А. Швейцер считал обреченными на неудачу все попытки различить личное (историческое) и мистическое (церковь) тело Христа.

Тем не менее Павел много раз дает понять, что воскресение из мертвых не следует понимать как возможное только после Второго Пришествия и, кроме того, представлять его по аналогии с физическим выздоровлением в привычном индивидуальном теле. Истинные христиане уже спасены телом Христа и сами в прямом смысле являются членами этого тела: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?». (I Кор. 6. 15.) Доктрина Павла о церкви как теле Воскресшего Христа — освещение особого аспекта понятия сомы, а именно сомы в смысле беспредельного, неопределенного и вместе с тем индивидуального организма. Многие протестантские теологи склонны не метафорически, а буквально трактовать образ церкви как тела Христова, соответственно понимая традиционное выражение «братья и сестры во Христе» в духе логики «Единственный Новый Человек и его органы-христиане». Есть лишь один организм нового творения, и все мы члены этого одного организма — Христа (Л.С. Торнтон).

Апостол Павел использует почти прямой физический язык, когда описывает христиан, составляющих воскресшее тело Христа: они не бесплотные духи, а именно части духовной сомы; они столь тесно прилеплены друг к другу, что образуют одну плоть; они — не масса индивидов, не корпорация или тотальность, но именно один живой организм. «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, так и Христос» (I Кор. 12. 13). Помещение воскресших христиан во Христа мыслится Павлом как обретение нового тела, общего для всех, и как сбрасывание ветхого Адама, причем процесс этот начинается с совершения таинства крещения. У апостола Петра есть образ христиан как «живых камней» Божьего храма.

Каждый орган в составе какого-то тела выполняет отведенную ему особую функцию. Так и христиане, говорит Павел, призваны играть в теле Христовом

каждый свою роль. Иисус Христос же является головой этого тела: Бог «поставил Его выше всего, главою церкви, которая есть тело Его, полнота наполняющего все во всем» (Еф. 1. 22—23). Так что Христова церковь — это не только земное тело, но и вся Полнота Бытия, в понимании апостола Павла. Поэтому христианство неточно оценивать как религию индивидуализма: воскрешение и вечная жизнь вряд ли, согласно Новому Завету, мыслятся как бытие каждого христианина в отдельном и самостоятельном теле.

Вместе с тем возможны и существуют менее буквальные и более метафорические толкования учения Павла. Например, В.Н. Лосский пишет: «Церковь есть тело, поскольку Христос — ее Глава. Церковь есть полнота, поскольку Дух Святой ее животворит и наполняет Божеством, ибо Божество обитает в ней телесно, как Оно обитало в обоженном человечестве Христа» (*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 118). Христианская надежда на спасение фундаментально социальна и, следовательно, неизбежно исторична.

Два типа человека. Плотский (душевный) человек хвастлив, любознателен, любит рассуждать, шутить, спорить, доходить до всего своим умом, искать недостатки в других, критиковать. Он тянется к телесной красоте, жаждет похвалы, легко впадает в ликование или печаль, медленно прощает, разговорчив, чувствителен, высокопарен, самодоволен. В одном из плотяных людей более развит разум, в другом — воля, в третьем — чувственное начало. Но все эти способности могут идти вразрез с духовностью человека, ибо нацелены на прославление *«Я»*. «Душевный человек,— говорит апостол Павел,— не принимает того, что от Духа Божьего, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем *надобно* судить духовно» (I Кор. 2. 14). В Послании к галатам приводится список плотских грехов, а среди них: осквернение тела (безнравственность, нечистота, распущенность), связь с сатаной, злой темперамент (сварливость, ревность, враждебность). Плотский человек прежде всего дове-

ряет внешним чувственным данным, опыту, собственному разуму, пребывая в сотворенной природе.

Духовный человек, напротив, больше доверяет свету внутреннего зрения, прислушивается к голосу совести, гармонии высших духовных сфер, освобождается от уз плоти силою веры. Для него более реально сверхчувственное и менее реальны обычные материальные вещи.

В Ветхом Завете дан архетип, в котором различены духовный и плотяной человек. Этот архетип представлен образом двух древ — древа жизни и древа познания добра и зла. В Новом Завете различие между двумя типами людей символизировано различием между ветхим Адамом и новым Адамом (Иисусом Христом). «Создав человека, Бог поместил его пред этими двумя древами, и вся жизнь и деятельность человека рисовалась как пиршество под каким-либо из этих двух древ,— пишет Витнэсс Ли.— Должным образом относясь к ним, человек будет жить; в противном случае он умрет. <...> Бог дал человеку ясные указания: воспользовавшись плодами второго древа, он умрет; но воспользовавшись плодами первого древа, древа жизни, он будет жить» (*Витнесс Ли*. Домостроительство Божие. Анахайм, 1985. С. 157). Иисус Христос — ветвь древа жизни («Я есмь лоза, а вы — ветви»), закон жизни во Христе освобождает от закона греха и смерти.

§ 2. Три сферы души

Понятие сознания. Самосознание. Онтология сознания. Драматизм сознания. Физикалистский подход к сознанию. Интроспекционизм. Космоцентристское понимание сознания. Теоцентристский взгляд на сознание. Антропоцентристское понятие сознания. Постмодернизм. Бессознательное. Психоанализ З. Фрейда. Либидо и сублимация.

Учение К.Г. Юнга об архетипах. Душа как множество противоречий

Сколь бы ни различались между собой дуальная и триадичная модели человека, душа в них описывается как некое целое. Душа объединяет свои телесную и духовную функции, объемлет все феномены внутренней жизни человека, взятого и как субъект, и как страдающее от своего или чужого целеполагания существо. Понятие души феноменологически описывается диалектикой сознательных, подсознательных, бессознательных и сверхсознательных состояний.

Понятие сознания. Сознание — специфическая информированность человеческой души о предметах как об идеально положенных в нее, представленных и признанных. Это одна из сфер человеческой души, созидающая и воспроизводящая знание; способ существования знания. Оно всегда есть взаимооотношение и место связи с иным. Сознательное есть то, что осуществляется в соответствии с заранее поставленной целью. В.И. Даль определяет сознание как состоянии человека в здравом смысле своем, вменяемости, полной памяти, свободе воли и способности отдать отчет в своих действиях. В структуру сознания прежде всего включают память, эмоции, чувства, разум, рассудок, волю. Согласно религиозно-философским воззрениям, сознание даровано человеку Богом, происходит от Святого Духа. Напротив, неодарвинисты верят, будто человек с его сознанием произошел путем спонтанной эволюции от некой разновидности интеллектуальных обезьян.

Сознание невозможно наблюдать внешним способом, поскольку оно не имеет пространственных и вещественных свойств. Жизнь сознания теоретически не выводима из внешнего мира, поэтому сознание трудно представить себе в виде обычного предмета. Описать его можно только феноменологически — через встречу с ним в личном опыте и впечатление от него. В отчетах о состояниях сознания приходится постоянно прибегать к метафорам. До сих пор неизвестно, из чего, как и почему сознание возникло. Вслед за Джеймсом Сартр провозгласил, что сознание — это феномен

«ничто», у него нет собственных структур и субстанций, оно лишено своей природы. Тем не менее каждый из нас внутренне уверен, что обладает предметным сознанием. Не случайно наиболее достоверным из всех суждений Декарт считал утверждение «Я мыслю».

О сознании обычно говорят как о субъективной реальности, не подчиняющейся объективным законам физики. Оно принадлежит субъекту каким-то таинственным имманентным способом, духовно соединяет человека со всей Вселенной, относит «Я» к «не-Я», противопоставляет субъект объекту. В этом аспекте сознание всегда нематериально и предметно: оно есть сознание чего-то, осознание и оценка какого-либо бытия. По определению Фейрбаха сознание — это субъективный образ объективного мира. Гуссерль показал, что сознание интенционально, т. е. устремлено к своим материальным или духовным объектам и придает им смысл.

В философии операционализма П. Бриджмена обосновывается положение о том, что сознание субъекта извлекает понятия из свертываемых практических операций; всякое понятие прежде всего операционально по своему содержанию, т. е. обобщенно отражает то, что мы научились делать с вещами, но не вещи-в-себе (см.: *Bridgeman P.* Reflections of a Phisicist. N.-Y., 1955). Согласно психологии конструктивизма П. Ватцлавика, сознание активно конструирует множество альтернативных версий реальности вовсе не для открывания объективных истин, а для упорядочивания опыта, коммуникации и приспособления к жизни; вера в одну единственную реальность является опасным заблуждением. Ту или иную спроектированную реальность, в которую начинают верить, можно считать нормальной и хорошей, если она позволяет человеку спокойно жить и избегать конфликтов (см.: *Watzlawick P.* How real is real? N.Y. 1977). В этом смысле познавание мира есть понимание своей собственной и изменяющейся модели мира.

Атомарными единицами предметного сознания являются ценностно нагруженные идеальные образы. Образ нематериален, потому что: а) не содержит в себе ни грана вещества воспринимаемого или мыслимого

предмета; б) в мозгу нет физического отпечатка отражаемого объекта; в) идеальный образ предмета не имеет веса, размера, формы самого предмета; г) предмет в форме образа лишен своего непосредственного субстрата и вторично существует в ином субстрате, в человеке. Сознает и мыслит не мозг сам по себе, а человек при помощи мозга. Нематериальные образы сознания загадочным способом материализуются (объективируются, опредмечиваются) в языке, речи, поведении, искусственных предметах. В идеальном образе выделяют операциональный, предметный и оценочный компоненты.

Самосознание. Через сознание человек одновременно соотносится не только с внешним миром, но также с самим собой и «знает, что знает». Направленность сознания «вовнутрь», на себя и оценка им самого себя называется *самосознанием*, рефлексией. Самосознание выходит за рамки сознания либо существует в пределах самого же предметного сознания. Благодаря самосознанию человек «выстраивает себя»: выделяет себя из окружающей среды, становится личностью, стремится выяснить свое отношение к миру. Творение собственного мира дает человеку ощущение свободы. «Я»— это точка чистого самосознания и интуиция свободы. Теософ П.Д. Успенский доказывал, что мы разделены на сотни различных «Я», но в нас чаще всего отсутствует некое контролирующее «Я». У разных людей степень критичного самосознания различна. Чтобы защитить душу от патологических элементов внешнего воздействия (например, от таковых в средствах массовой информации), самосознание создает личные информационные фильтры.

Р. Декарт полагал, что именно мыслящее самосознание производит индивидуальное «Я», самодостаточное и автономное. И. Фихте признавал за самосознающим «Я» безграничную свободу. Г. Гегель утверждал, что целостность «Я» зависит от инобытия и достигается через «борьбу за признание другим». З. Фрейд в анализе бессознательного психического отмечал принципиальную непрозрачность ряда уровней «Я» для самосознания. По М. Хайдеггеру субъективность «Я»

трактуется не как самозамкнутость, а как постоянная открытость для бытия. В философии нарратива «Я» считается заданным через рассказ индивида о себе, через автобиографию (Х. Арендт, П. Рикер). Э. Левинас доказывал, что *эго* формируется в контексте «ответственности за другого»; в этом смысле «Я» есть нечто производное и зависимое от открытости другому. В творчестве самосознания всегда присутствует определенная доля хаоса.

Онтология сознания. Современные философы считают, что сознание следует описывать не столько в терминах гносеологии, сколько в терминах онтологии — как способ бытия. Сознание многомерно: оно не только копирует мир, но и представляет собой непрерывный поток жизни. Благодаря сознанию человек является диссипативной системой — открытой, нелинейной и неравновесной целостностью. По мнению И.А. Бондаренко, символическая структура бытийственного сознания ненаглядна, непредметна, невыразима, безсубъктна, безосновна, самоосновна, а предельной формой жизни сознания выступает философия (см. *Бондаренко И.А.* Жизнь сознания. Омск, 2002). Русский космизм рассматривает мысль как реальное действие и планетное явление.

Помимо интенциональности к важнейшим свойствам сознания относятся: переживание и регистрация в памяти событий, связность и согласованность, воображение и творчество, понимание, способность выбирать между добром и злом, целеполагание, дар управления деятельностью и покорения новой реальности, стремление к свободе и саморазвитию, умение отдавать себе отчет о происходящем вовне и в самом себе, а также передавать свой опыт другим. Сознание предвидит, переносит нас в прошлое или будущее, строит фантастические миры, проникает в скрытые реалии, знает о своем незнании, создает абстракции.

Термином *идеаторность сознания* К. Мегрелидзе обозначил способность сознания творить и воспроизводить идеи, планы поведения. Сознанию присущи многообразные состояния: веры, сомнения, страха, радости, возбуждения и т. д.

Драматизм сознания. Индивидуальное сознание нередко вступает в конфликт с системой культуры, когда культура пытается насильственно переделать сознание людей «под себя». Обладание знанием и свобода выбора драматически сопряжены с ощущением страха за последствия своей деятельности, с грустью и трагизмом, стыдом и страданием. Благодаря сознанию мы различаем в необратимом времени прошлое, настоящее и будущее и знаем приближающейся к нам смерти. Н.А. Бердяев считал, что сознание было привито людям, чтобы они испытали муки души, потерявшей связь с Богом, и постарались восстановить эту связь. Как выразился Э.В. Ильенков, сознание — это «проклятый дар» Божий человеку, в нем дана вся боль мира; без него человек был бы счастливее.

Сознание свойственно не только индивидам, но также социальным группам и обществу в целом. Основные формы общественного сознания: религия, право, мораль, наука, философия и т. д. Общественное сознание — это не просто сумма отдельных индивидуальных сознаний, но особый эмерджент, рождающийся из кооперации уникальных личных сознаний. Оно не существует вне индивидуальных сознаний и тем не менее обладает относительной автономностью, а также способностью властно подчинять себе сознание индивидов. Чтобы изменить общественный строй, нужно в первую очередь соответственно изменить общественное (массовидное) сознание и самосознание.

Существуют два главных способа изучения человека — внешний и внутренний. *Внешний способ* предполагает исследование окружающей среды, в составе которой человек есть одна из вещей, механически «притирающаяся» к другим вещам. *Внутренний способ* связан со взглядом на человека как на сумму потребностей, импульсов и желаний; при этом окружающие вещи рассматриваются сквозь призму понятия энтелехии — через детерминирующие их внутренние цели. Отсюда две крайних теоретических альтернативы в объяснении сознания: физикализм и интроспекционизм. К первому тяготеет материализм, а ко второму — субъективный идеализм и солипсизм. (Между

названными полюсами сосуществуют десятки промежуточных концепций.)

Физикалистский подход к сознанию. Согласно физикализму, сознание — это разновидность физического процесса (нейрофизиологического, биополевого); оно подчинено действию законов природы. Древние атомисты, начиная с Демокрита, верили, что душа есть особое тело из круглых и горячих атомов, рассеянных по всему организму; душа следует законам космоса и пассивно воспринимает поступающие извне эйдолы. Вульгарные материалисты (Кабанис, Бюхнер, Фогт, Молешотт и др.) отстаивали тезис, будто мозг автоматически выделяет особую тонкую жидкость — мысль, подобно тому как печень выделяет желчь или желудок переваривает пищу. Ныне представители бихевиоризма и «научного материализма» тщательно исследуют генетическую и нейрофизиологическую детерминацию сознания и поведения. Дж.Б. Уотсон отождествил мышление со всеми задействовованными в речи телесными процессами: с мускульной активностью голосового аппарата, диафрагмами, руками, пальцами, движениями глаз и т. д. Современная «теория тождества» (Д. Армстронг, Дж.Дж. Смарт и др.) вообще отвергает факт существования сознания. Духовные состояния в ней уравниваются с телесными, а душевные — с мозговыми процессами. Разрабатывается компьютерный аналог работы мозга («за меня мыслит программа мозга»), развертывается гипотеза о квантовомеханической природе мозга как особой космической системе.

Интроспекционизм. Интроспекционизм исходит из посылки, что достоверно существует только индивидуальное сознание, вне которого нет никакой объективной реальности. Природа мира духовна, и сознание можно понять только из себя. То, что обычно называют материальными вещами, суть продукты активной умственной деятельности индивида, существующие исключительно в его личном сознании. Такой взгляд характерен прежде всего для идеализма Востока, но имеет сторонников также в западной философии (витализм Бергсона и др.). Явных солипсистов в истории философии немного. Солипсизму отдавали дань Беркли, Фих-

те, некоторые сторонники эмпириокритицизма и имманентной философии.

Важны также учения, по-разному отвечающие на вопросы о степени распространенности сознания в мире. Присуще ли сознание: а) всему космосу (панлогизм, учения о надмировом творящем сознании Бога, информационном поле Вселенной, космическом разуме, живом теле космоса, о мозге как проекторе и приемнике космической информации и т. д.); б) биологической форме *материи* (социобиологические теории, утверждающие, что сознание — это биопсихические реакции самосохранения; особенно оно развито у муравьев, пчел, обезьян и других животных, имеющих общественный образ жизни, но присуще также растениям); в) исключительно человеку (монотеистическая теология, марксизм)?

Космоцентристское понимание сознания. В древности, когда господствовало космоцентрическое мировоззрение, не было четкого разделения явлений на материальные и духовные. В античной трактовке разум космичен и синонимичен универсальной закономерности. Шишковидная железа либо сердце объявлялись местом пребывания души. Врач и анатом Алкмеон (VI в. до н. э.) назвал органом психики головной мозг человека. Своей максимой «Познай самого себя» Сократ привлек внимание публики к теме самосознания. Платон впервые противопоставил материи мир идей и отнес Мировой Нус и человеческий ум к сфере идеального. При обсуждении свойств человеческого сознания античные философы чаще ограничивались анализом признаков направленности сознания на внешний мир и копирования им своих объектов. Отсюда метафора сознания как отпечатка букв на восковой дощечке. Под *идеей* первоначально понимался *внешний вид* отражаемой вещи.

Теоцентристский взгляд на сознание. Средневековые богословы определили первичное сознание как высшее трансцедентное начало, творящее мир из ничего, а низшее (вторичное и зависимое) сознание человека — как искру божественного разума. В теоцентрическом мировоззрении сознание людей сводилось к

воспоминанию ими духовного опыта единения с Божественным (Плотин). Если под человеческим сознанием подразумевать мистическое соприкосновение с абсолютом, то его в целом следует считать религиозным, несвободным и существующим для Другого. Христианство культивировало потребность в молитве, самопогружении, внутреннем созерцании и исповеди. Августин Аврелий говорил, что сознание напоминает нам: «все мы отпали от вечности, наказаны за грех, приговорены к страданиям; испытывая чувства вины и стыда, мы знаем, что непременно умрем». Согласно Фоме Аквинскому, в сознание включены все человеческие психические процессы.

Антропоцентристское понятие сознания. В Новое время по мере усиления деизма и атеизма сформировалось антропоцентристское мировоззрение, которое возвеличивало индивидуализм, эгоизм и свободу человека. Философия гуманизма воспевала человеческий разум, приписывала актам нашего мышления первичность, автономию и самодостаточность. Она отказывалась объяснять сознание какими-либо внешними причинами божественного, этнического, экономического или политического порядка. Идеалисты (в особенности немецкая классическая философия) наделяли сознание субстанциальностью, свободой и активностью, а материалисты склонялись к трактовке сознания как функции мозга и отражения внешнего мира.

Для рационалиста Декарта сознание (оно же — душа) есть единственная реальность, в которой разуму не приходится сомневаться. Душа представляет собой непротяженную субстанцию, открытую лишь для созерцающего ее субъекта и размышляющую о себе предметно-логическим способом. Спиноза отрицал, что сознание (душа) есть особая субстанция, и считал его всеобщим свойством природы. Отсюда каждому человеку от рождения присуще сознание. Порядок и связь идей, учил Спиноза, совпадает с порядком и связью вещей. Большинство мыслителей XVIII в. сводило содержание психики к отчетливым состояниям сознания. Согласно эмпиризму Локка, сознание есть восприятие

того, что происходит у человека в его собственном уме по мере наполнения ума опытом.

Идеалисты-рационалисты сравнивали сознание с сосудом, который изначально наполнен идеями. Кант доказывал, что многие наши общие идеи априорны (не зависят от контакта субъекта с объектом) и сами себя порождают в процессах творческого воображения. Человеческое сознание познает себя — свой состав и структуру — через акты самосознания. Таким образом, в философии Нового времени на первый план выдвинулась проблема самосознания, а понятие сознания мало чем стало отличаться от понятия познания.

Марксисты рассматривают сознание как высшую форму отражения человеком материального мира, которая эволюционно возникает из свойств биологической раздражимости и чувствительности и обеспечивается особо устроенным головным мозгом. Носители *социоцентрического мировоззрения* выводят сознание из совместной трудовой деятельности людей, языка и речи, наделяют его социально-исторической природой и признают его зависимость от общественного бытия. Вместе с тем марксисты совмещают тезис о вторичности сознания с тезисом о его относительной самостоятельности и активности. Так, Ленин, соглашаясь с Гегелем, писал, что сознание человека не только отражает, но и творит мир.

Постмодернизм, методологически утратив «базовые опоры» в космосе, Боге, разуме и социуме, описывает человеческое сознание как поток речи и производство текстов. Сознание предназначено для произвольной вербализации и передачи сигналов и посланий из *ниоткуда* анонимному адресату. Провозглашается праздность и полная независимость потока сознания от абсолюта и всяких авторитетов; оно объявляется свободным от ответственности за скорби мира.

Бессознательное — смутная информированность человеческой души о предметах, не воплощающаяся в идеальных образах. Это совокупность неосознаваемых душевных процессов и их продуктов, безотчетных и не поддающихся контролю со стороны сознания. Оно не менее реально, чем сознание. Рождаясь из бессозна-

тельного, сознание по мере своего развития способно все более активно влиять на него. Примеры бессознательного: инстинкты, сновидения, состояния невменяемости или гипноза, явления сомнабулизма.

В свое время Ф. Бэкон обратил особое внимание на неосознаваемую зависимость нашего сознания от разного рода предрассудков и призраков — от *идолов рода, пещеры, площади и театра*. Проблему бессознательного изучали также Спиноза, Лейбниц, Гегель, Маркс. Например, Лейбниц предположил, что часть низших психических процессов протекает у человека без участия его сознания и что не всякий бессознательный процесс со временем проникает в сознание. Маркс показал, что процесс объективной детерминации сознания чаще всего скрыт от нашего внимания, не представлен в опыте людей по причинам социального характера (прежде всего из-за непрозрачности экономических отношений). Люди редко осознают обусловленность своего сознания условиями их жизни и иллюзорно полагают его независимым от каких-либо влияний. По мнению Маркса, только коммунизм способен избавить сознание родового человека от рабства бессознательных мотиваций.

Психоанализ З. Фрейда. Наибольший вклад в исследование бессознательного внес австрийский врач Фрейд (1856—1939). Согласно его учению, всякий душевный процесс начинается в сфере бессознательного и только потом может достичь сферы сознания. Большинство психических актов вообще неподвластны осмыслению. В свою очередь душа способна вытеснять неприятные переживания (например, «комплекс Эдипа», «комплекс вины») из области сознания в бессознавательное — туда, где живут наши инстинкты. Вытесненное содержание продолжает активно и иррационально влиять на сознание и поведение человека. Феномен незаметного «25-го кадра» в рекламе товаров может служить ярким примером воздействия бессознательного на выбор покупателей.

В анализе структуры души Фрейд опирался на метафору квартиры. Сфера бессознательного ему виделась большой прихожей, наполненной всевозможны-

ми душевными импульсами, а сознание он сравнивал с примыкающим к прихожей узким салоном. Между прихожей и салоном поставлен стражник, похожий на Цербера. Стражник решает, впустить или не впустить то или иное душевное движение из одной комнаты в другую. То, что пропущено в салон и находится в нем, становится предсознательным. На задворках салона, в келье, живет наблюдатель — сознание. Предсознательное может превратиться в сознательное, если сознание обратит на него внимание. Учение Фрейда серьезно поколебало веру интеллектуалов во всесилие человеческого разума и указало на зависимость рационального от иррациональной стихии бессознательного.

В 20-е годы XX в. Фрейд уточнил строение личности и выделил в ней три слоя: бессознательное *Оно*, сознательное *Я* и сверхсознательное *Сверх-Я*. *Оно* — это самый глубокий уровень, на котором спрятаны безотчетные демонические силы души; *Оно* является угрозой для *Я* и похоже на подводную часть айсберга. *Я* — это посредник между *Оно* и внешним миром. *Сверх-Я* состоит из святых ценностей, отеческих догм, традиций, идеалов; имеет функции совести и бессознательного чувства вины; следит за тем, чтобы сознание соблюдало социальные нормы и запреты.

Я стремится подчинить себе *Оно* подобно тому, как всадник старается объездить дикую лошадь. По мере осознания собственного бессознательного личность увеличивает свою свободу и начинает самостоятельно распоряжаться своей судьбой. Однако часто *Я* вынуждено покоряться воле *Оно*, становясь слугой последнего и теряя возможность оставаться «хозяином в собственном доме». Бессознательное никогда не исчезает полностью и вытесняется только частично. Сознанию остается «довольствоваться жалкими сведениями о том, что происходит в его душевной жизни бессознательно». *Сверх-Я* тоже может подавлять *Я*, заставляя его испытывать угрызения совести. По словам Фрейда, «*Я*» является несчастным существом, которое служит трем господам и поэтому подвержено троякой угрозе: со стороны внешнего мира, со стороны сексуальных вожделений *Оно* и со стороны строгости *Сверх-Я*». Отсюда

неврозы, «бегство в болезнь». В лучшем случае следует добиваться сносного баланса между *Сверх-Я* и *Оно*.

Либидо и сублимация. Психические расстройства чаще возникают из-за *либидо*, т. е. под влиянием полового инстинкта, сексуальных влечений. Чтобы выздороветь, надо осознать собственные бессознательные влечения, осмыслить и разрешить свои жизненные конфликты, прибегнуть к сублимации. *Сублимация* (от лат. *возвышаю*) есть переключение либидо на более приемлемые и возвышенные цели. Для перевода бессознательного в сознание полезно обратиться за помощью к психоаналитику. Саморазвитие человечества и происхождение форм общественного сознания (религии, искусства, науки и др.) Фрейд объясняет сублимацией. Культура стремится уменьшать зависимость людей от инстинктов. Но если она делает это чересчур жестко, то инстинкты прорываются наружу и уничтожают саму культуру.

Учение К.Г. Юнга об архетипах. Швейцарский психолог и психиатр Юнг (1875—1961), ученик Фрейда, подразделил бессознательное на личностное и коллективное. «Психика настолько выходит за пределы сознания, что его легко можно сравнить с островом в океане, — пишет Юнг, — Остров невелик, узок, океан безмерно широк и глубок» (*Юнг К.Г.* Архетип и символ. М, 1991. С. 186). Коллективное бессознательное всеобще и сверхлично, состоит из инвариантных для всех времен и народов атомарных образов — из *архетипов*. Его нельзя приобрести через личный опыт, оно коренится в психике предков, представляя собой родовую память человечества. Архетип играет роль основной витальной функции человека. Архетипы передаются генетически, а также через традиции, храня в себе архаику картин мира. В форме символов они проявляются в сновидениях, художественном творчестве и т. п. Примеры архетипов: круг мандалы как символ Вселенной и вечного потока жизни, образ матери-земли, героя, мудрого старца, тени.

Коллективное бессознательное первично, концентрирует в себе информацию об истории и культуре человечества и определяет жизнь индивида. Согласно

Юнгу, оно образует «всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Имея дело с его содержанием, мы сталкиваемся с древнейшими, всеобщими, изначальными типами» (там же. С. 98). Наше «Я» рождается из «тьмы и молчания бессознательного». Вместе с тем в процессе осознавания коллективного бессознательного оно может измениться. Психические автоматизмы и стереотипы часто рождаются под влиянием сознания, но затем, чтобы уменьшить нагрузку на сознание и защитить его, они переходят в область бессознательного. Тем самым коллективное бессознательное в какой-то мере зависит от индивидуального бессознательного. Личностное бессознательное проистекает из детских впечатлений. Юнг предложил более широкое толкование либидо: это не только сексуальное влечение, но также всякая психическая энергия.

В полемике с Юнгом Мирче Элиаде отстаивал тезис, что архетипы имеют не бессознательную, а сверхсознательную (надчеловеческую, божественную) обусловленность. Американский исследователь Станислав Гроф изучил контакты «*Я*» со своим бессознательным при помощи метода глубокого (холотропного) дыхания. Ему удалось обнаружить четыре типа видений: а) созерцание необычных эстетических картин (цветовых пятен, тропических островов и т. д.); б) переживание впечатлений собственного детства; в) припоминание опыта своего появления на свет из лона матери (архетипы смерчей, извержения вулканов и т. д.); г) приобщение к трансперсональному опыту древнего человечества (видение фрагментов античных культур Египта, Индии, Греции и т. д.). В концепции психосинтеза Р. Ассаджоли предложены способы опосредованного выстраивания бессознательной области собственного *«Я»* и превращения «бессознательной воли» духовной самости в осознанное переживание.

Душа как множество противоречий. В некоторой мере душу можно рационально объяснить как сущностный процесс взаимовысвечивания трех ее основных сфер (сверхсознание не поддается рациональному описанию) — сознательного, подсознательного и бес-

сознательного. Каждая сфера имеет свои границы. Например, *порогом сознания* является граница между сознательным и бессознательным (Гербарт). В итоге противоречивого взаимоотражения этих сфер рождается тотальное качество души, не сводимое ни к каждой из них, ни к их простой сумме и через конфликты консолидирующееся в целостный поток жизни «Я».

В свою очередь, каждая из названных сфер есть относительно автономная система внутри целостного мира души, причем каждой присущи свои противоречия и локальные меры тождества специфических противоположностей.

Сфера сознательного представлена в общем и далеко не полном виде противоречием чувственного и рационального. Чувственно внешний мир дан человеку вовсе не так, каким он мыслится в понятиях через оперирование знаками вещей. Внешние чувства информируют нас, что физический мир изменчив, случаен, феноменально неповторим и т. д. Напротив, разум в его устремлении к сверхчувственным сущностям вещей склонен к суждениям о постоянстве, необходимости, закономерности явлений. Мерой конкретного тождества чувственных и рациональных образов внешнего мира является опосредованное знание. Оно обслуживает внешнюю деятельность, ставит цели, ищет средства, устраняет практические противоречия между субъектом и сопротивляющимися объектами. Но есть и непосредственное (мистическое, интуитивное) знание как плод усилий веры. Плотское и духовное знания устремлены к разным полюсам экзистенции. Их гармония вызывает состояние умиротворенности души и счастья, а их дисгармония — состояние несчастного сознания.

Сфера бессознательного образуется, согласно Д.Н. Узнадзе, противоборством инстинктов агрессии и страха, притяжения и отталкивания, симпатий и антипатий; равновесие этих полюсов реализуется в установке. Установка — предрасположенность действовать вполне определенным способом, она регулирует инстинкты стереотипами — положительными (экстраполяция, риск) и запретительными (сублимация, табуирование). В этой

сфере также идет борьба между плотским и духовным человеком, и, соответственно, установка становится предрасположенностью действовать в русле материальных или духовных аттракторов (центров притяжения, наклонностей).

Если, например, бессознательное влечение к Богу подавляется материальными инстинктами, то бессознательное в человеке может взять верх над рациональной тягой к абсолюту: плотское начало, властвуя, прорывается в сферу сознания и требует рационально оправдать его. Тогда человек невольно склоняется к нигилизму, скептицизму или атеизму. Если же вне зависимости от сознания сформировалась установка на духовные ценности, то даже воспитанное в атеистическом обществе сознание не в состоянии полностью подавить ее: называя себя атеистом и человеком «от мира сего», индивид все равно тянется к жизни-в-духе и трансцендентным ценностям.

Сфера подсознания образуется сложными взаимопереходами сознания и бессознательного. В этой сфере размыты границы между полюсами души. Формы подсознательных проявлений души мало изучены наукой. С этой сферой нередко сопрягают феномены предчувствия, доверия, дремлющих образов (памяти), неявного знания, предвосхищения, преднамерения и т. д.

Образуя изменяющуюся сущность души, локальные противоречия (чувства — разум, влечения — антипатии) и противоречия между бессознательным и сознательным обусловливают собственный временной ритм души, ее реакции на те или иные внешние и внутренние события. Душевная жизнь каждого человека многогранна и уникальна. Каждая грань души в разных пропорциях участвует в отправлениях плотской и духовной функций, составлена событиями внешнего опыта и переживаниями пребывания души в духе. Душа — совокупность способностей, позволяющих человеку быть человеком. Реализация способностей души осуществляется через ее образование и самообразование. Образование представляет собой погружение в идеалы той или иной культуры; оно имеет духовный, гума-

нитарный, естественно-научный и телесно-воспитательный аспекты. Духовное же образование требует погружения в сакральные идеалы культуры. В свою очередь, гуманизм — это учение о плотском человеке, взятом с его положительными и отрицательными сторонами и живущем в чувственно данном материальном мире.

§ 3. О духовном аспекте образования

Стратегия № 1. Образование как освоение базовых идеалов культуры. Принципы общего образования. Задачи духовного образования. Нарушение закона о свободе совести. Кто должен преподавать основы религии? Стратегия № 2. Об освоении идеалов родной культуры. Философия и система образования. Христианство о роли интеллекта в образовании

Обсудим две альтернативные и равноправные стратегии развития духовного образования в России.

Стратегия № 1

Душа — совокупность способностей, позволяющих человеку стать человеком. Способность может остаться нереализованной, потенциальной, не вызванной в себе человеком на протяжении всей своей жизни, но может и реализоваться, усилиться через свое опредмечивание. Реализация способностей души осуществляется через ее образование и самообразование. Образование — погружение в идеалы той или иной культуры. Система общего образования в обществе нацелена на освоение индивидом наиболее ценных сакральных и светских идеалов. Социализация человека в процессе образования имеет духовный, гуманитарный, естественно-научный и телесно-воспитательный аспекты.

Иногда педагоги, не умеющие различать понятия духовного человека и душевного человека, неверно отождествляют между собой духовный и гуманитарный аспекты общего образования. Между тем когда гово-

рят: «Он получил духовное образование»,— то понятно, что речь идет об образовании, полученном в религиозном учебном заведении, но не о гуманитарном образовании историка или филолога. Гуманизм — учение о человеке душевном, взятом с плюсами и минусами и живущем в чувственно данном материальном мире. Это учение о человеке, который имеет право на индивидуальную жизнь, продукты питания, жилье, работу, семью, политическую, экономическую и иную деятельность. Духовная же жизнь человека лишь частично подразумевается в понятии гуманизма, ибо она ориентирована на отречение человека от себя ради внечеловеческой трансцендентной реальности. Отказ от своего «Я» в пользу надчеловеческого духа плохо увязывается с гуманизмом, так или иначе провозглашающим человека высшей ценностью и призывающим поставить все природные и общественные силы на службу человеку. Правда, существует и религиозный гуманизм, но он мало что имеет общего с подлинным значением понятия гуманизма. Насколько духовность не совпадает с душевностью, настолько же различаются между собой духовный и гуманитарный аспекты общего образования человека.

Образование как освоение базовых идеалов культуры. Как уже говорилось выше, всякая культура состоит из сакрального ядра, защитного пояса, предохраняющего базовые идеалы от критики и эрозии, и ансамбля надстроечных светских идеалов. Образование как освоение идеалов культуры прежде всего зиждется на процессе обогащения души священными духовными принципами. В любой стране система общего образования покоится на некотором множестве такого рода принципов, т. е. основополагающим аспектом образования признается, стихийно или со знанием дела, именно духовный аспект. В зависимости от его содержания выстраивается взаимосвязь гуманитарного, естественно-научного и телесно-воспитательного компонентов системы общего образования.

В тех странах, где политически господствует церковь, духовному образованию людей уделяется первостепенное значение; подданные воспитываются в духе

определенной религии, обучение принципам иных религий затруднено либо официально запрещено, объем гуманитарных и естественных наук строго дозирован. В странах, где церковь подчинена государству или отделена от него, доля духовного образования в общей системе образования гораздо меньше, чем в теократических обществах. Там, где действует закон о свободе совести, возможен плюрализм космоцентрических религий, вынуждающий подчас вообще запрещать преподавание какой-либо космоцентрической религии в школе и вузе. Однако этот плюрализм не отменяет обучения принципам той социоцентрической религии (культа вождя, партии, класса, народа, государства, науки, техники, денег и т. п.), которая цементирует строй жизни конкретной страны.

Например, в дореволюционной России начальное образование многие получали в церковно-приходских школах. С победой религии советизма именно ее принципы были положены в основу всей системы начального, среднего и высшего образования. Догматическое богословие было заменено научным коммунизмом и научным атеизмом, а практическое богословие — историей Коммунистической партии. В иерархии видов преподаваемых знаний на первое место выдвинулись идеологические дисциплины, подчинившие себе политические, экономические, естественно-научные и гуманитарные знания. С крушением большевистской религии вся советская система образования испытывает жесточайший кризис, идет поиск новой системообразующей сакральной связи. Когда будет найдена новая духовная основа, система общего образования обновится и обретет внутренний смысл. Вполне возможно, что с развенчанием культов науки и техники отпадет необходимость в наименовании системы образования *научной*. Культура далеко не сводится к науке, и образование как погружение в культуру вовсе не обязательно до предела насыщать естественно-научным и техническим содержанием.

Принципы общего образования ориентированы на идею целостности человека и сопряжены с верой в возможность высвобождать самые неожиданные и

дремлющие в любом индивиде уникальные способности. Однако при этом приходится выбирать между двумя альтернативными педагогическими традициями. Одна из них (например, «гуманистическая») основана на следующем умозаключении: поскольку человеческая природа в целом не испорчена и добра, то надо дать возможность свободно развиваться всему тому, что от рождения уже заложено в ребенке. Провозглашается, что детям не следует чинить никаких препятствий, не нужно их ограничивать и применять наказания. Другая традиция (например, православная), напротив, исходит из идеи испорченности природы человека. Чтобы не поощрять взращивание греха, коренящегося в ребенке, педагогам следует прибегать к методам ограничения и наказания.

Если человек состоит из духа, души и тела, то целостность его образования заключается в гармоничном формировании духовных, душевных и физических способностей, потенциально заключенных в нем. Общий смысл развитию тела и души придает дух добра. Если духовные ориентиры утрачены, то всякие иные стремления человека — например, совершенствоваться в науке или технике — становятся бессмысленными. Не сформировав духовные принципы, система общего образования не способна пробудить у учащегося подлинный интерес к усвоению наук о природе и обществе. Христианство учит, что любовь к другим людям и Богу есть необходимое (хотя и недостаточное) условие высвобождения в себе способностей ко всем производным от онтологической любви формам творчества — политического, нравственного, художественного, технического, научного и т. д. Гений и злодейство, по-видимому, действительно редко совместимы.

Оценивать качество национальных общеобразовательных программ следует не столько по показателям прироста валового дохода нации (хотя он важен), сколько по показателям массового высвобождения конструктивных внутренних сил, томящихся в духовной грани души индивидов. В нравственных глубинах человека коренится самая глубокая мотивация к перманентному и прогрессивному социальному изменению. Твор-

ческая природа абсолюта отсвечивает в каждом из нас в форме какой-либо уникальной способности. От системы общего образования зависит, останется ли эта способность скрытой или реализуется.

В идеале целостное образование должно строиться как непрерывный творческий процесс выявления, развития и координации врожденных способностей людей ради их индивидуального, социального и космического прогресса. У каждого индивида есть потенция познания и любви. В зависимости от направленности своего духовного становления он имеет возможность превратиться либо в светоч человечества, либо в мракобеса. Куда важнее научить ребенка светлым нравственным желаниям и любви, чем просто сообщить ему ноу-хау, сумму специальных научно-технических знаний и фактов. Последнее дастся ему легче и скорее, если уже образовано первое, о чем свидетельствует вся история человеческого творчества.

Именно духовная сущность человека обусловливает постоянный рост человечества во всех измерениях, побуждает людей вносить наиболее разнообразный и полный вклад в жизнь социума. Если не достает полнокровного духовного образования (либо оно давалось формально и лицемерно), то естественно-научное и гуманитарное обучение малоперспективно, а вместо великодушия, дара сочувствия, искренности и потребности в альтруистическом сотрудничестве произрастают жадность, жестокость, лживость и эгоизм, противопоказанные творчеству. Подавляющее большинство гениальных и талантливых людей, прославившихся научными и художественными откровениями, были религиозны, тянулись к абсолютному и имели ярко выраженные положительные духовные свойства.

Задачи духовного образования. Учет духовного аспекта в общеобразовательных программах предполагает формирование следующих убеждений: а) индивид сумеет обнаружить в себе и развить уникальные способности, если свободно выберет дело служения человечеству и будет так или иначе способствовать не только развитию своей нации, но и сплочению всех народов; б) честь и счастье человека покоятся на само-

уважении, достигаемом стремлением к высоким идеалам культуры, высоким целям и морали, но не желанием богатства и власти исключительно ради эгоистической выгоды; в) собственноручная проверка истинности положения о приоритете общечеловеческих ценностей и идеи объединения человечества требует достижения совершенства в какой-либо свободно выбранной области деятельности — такое совершенство достижимо только при опоре на весь соответствующий опыт человечества и само признается людьми лишь при сравнении с современным уровнем общечеловеческого опыта; г) прочный успех коллективных действий обеспечивается всеобщим умением преодолевать конфликты, устанавливать дух единства и сотрудничества; такое умение приходит по мере развития личной способности каждого человека к интеллектуальному исследованию социальных сил, ситуаций и условий; д) привитие интереса к реалистическому анализу особенностей различных форм государственного правления, законодательства и административной власти дает возможность все большему числу людей эффективно участвовать в консультациях по общезначимым проблемам и планировании широкомасштабных социальных действий.

Эти и аналогичные им принципы содержатся во всех мировых религиях. Так или иначе их провозглашали Кришна, Авраам, Зороастр, Моисей, Будда, Христос, Магомет, Баб и Бахаулла. Вне этих принципов всякий гуманизм оборачивается античеловечностью.

Нарушение закона о свободе совести. До сих пор системы народного образования, существовавшие раньше или действующие сегодня, либо предусматривали официальное преподавание только избранной религии, либо допускали преподавание альтернативных религиозных дисциплин в негосударственных учебных заведениях, отделяя церкви от государства. В том и другом случаях прямо или косвенно нарушается закон о свободе совести. Если в школах преподаются основы только избранной (государственной) религии, не в каждом ученике эта религия находит радостный отклик, то подобное преподавание не раскрывает духовных

способностей многих учащихся, противоречит совести инакочувствующих и плодит диссидентов. Если же в школах вообще запрещено систематическое преподавание любой религии, а знакомство с религиозными принципами отодвигается на неопределенное время либо возможно благодаря инициативе родителей ребенка, водящих его в какую-либо воскресную религиозную школу, то в этом случае наблюдается косвенное нарушение закона о свободе совести.

Не ребенок свободно решает, какая религия ему по душе, а родители. Навязывание родителями ребенку «своей» религии мало чем отличается от государственной религии. Если же родители вообще не заботятся о религиозном образовании своего ребенка, то (в случае отделения школы от церкви) ребенок систематически не знакомится с духовными принципами, вырастает вне их благотворного влияния; ни государство, ни родители не заботятся о формировании его совести. Тем самым косвенно нарушается свободное развитие совести граждан. Конечно, формирование духовности не сводится только к изучению основ религии. Тем не менее ядро духовности человека — в освоении принципов той религии, которая находит живой отклик в совести индивида.

Соблюдение закона о свободе совести будет более полным, если дети получат возможность систематически знакомиться с духовными принципами всех основных мировых религий — именно в государственных, а не в частных школах. Последовательно изучая принципы всех истинных религий, выдержавших испытание веками и тысячелетиями, учащийся, во-первых, поймет тождество и различие религиозных учений, во-вторых, свободно выберет ту религию, которая получит в нем наибольший отклик. Знание тождества религий позволит учащемуся с уважением относиться к инаковерцам. Знание различий религий обусловит понимание важности сохранения и углубленного изучения выбранной учеником религии. Вопрос не в том, надо или не надо в современных условиях мирового развития иметь систематическое представление обо всех важнейших религиях. Этот вопрос, очевидно, дол-

жен решаться положительно. Действительно проблемный вопрос — какими должны быть общеобразовательные формы духовного образования и кто будет осуществлять преподавание духовных принципов мировых религий в государственных школах и вузах?

Кто должен преподавать основы религий? Если каждый человек по-своему религиозен, то у каждого преподавателя духовных дисциплин есть приверженность к той или иной вере, религии, конфессии. Тем более такая приверженность характерна для священников. Как же осуществить профессиональное и лояльное преподавание основ всех религий? Обычный священник владеет принципами своей конфессии, но весьма критичен к доктринам других религий и не всегда хорошо с ними знаком. Нет уверенности, что, будучи приглашен в школу преподавать историю религии, он сумеет профессионально справиться с такой задачей и не займется миссионерством.

С другой стороны, историк-атеист скептичен в отношении всех космоцентрических религий, не сумеет с подлинным уважением излагать религиозные учения, будет сеять в учащихся недоверие к ним. Пока в нашей стране немного людей, одинаково хорошо знающих Священные Писания всех основных религий, умеющих к ним равно относиться и способных квалифицированно осуществлять внеконфессиональное обучение школьников и студентов. Вероятно, университетские факультеты философии и культурологии должны всерьез позаботиться о подготовке выпускников названного профиля. Таких же специалистов могут выпускать исторические факультеты, а также внеконфессиональные (светские) институты и факультеты богословия.

Но самое главное заключается в том, чтобы система общего образования предусмотрела обязательное и последовательное изучение школьниками важнейших текстов и фрагментов всех Священных Писаний. Свободный выбор духовных принципов человеком возможен при самостоятельном чтении Бхагавад-Гиты, Авесты, Библии, Корана, Байана, Китаб-и-Иган, Китаб-и-Агдас и других священных книг. Обязательное изучение

существа всех Священных Писаний, в которых изложены сакральные идеи множества выросших из религий культур, обусловливает освоение учащимися культурного фундамента человечества, превращает их в культурных людей. Законное предоставление такой возможности через государственную систему народного образования есть начало реализации закона о свободе совести. Запрет же систематического преподавания основ религий в светских государственных школах в известном смысле — не свобода совести, а освобождение людей от совести.

Стратегия № 2

Дать индивидуальному человеку общее образование — это значит, как уже было сказано выше, погрузить его в базовые идеалы родной культуры и помочь ему их освоить. Базовые идеалы суть образцы нашего отношения к ближнему и дальнему, семье, своему и чужому народу, государству, космосу, Богу. Понятие образования несводимо к космополитической абстракции, в своей реальной применимости оно всегда сопряжено с системой ценностей конкретного этноса (рода, племени, полиса, народа, нации).

Об освоении идеалов родной культуры. Если под сущностью этнической культуры понимать идеалообразующую сторону жизни того или иного этноса, то следует признать существенную обусловленность любой конкретно-исторической системы общего образования главными образцами этнического мироотношения. В процессе представления, признания и сакрализации идеалов родной культуры огромную роль играют не только опыт и разум, но и верующее сердце людей; то, во что в одной культуре веруют как в идеал, может не приниматься всерьез в смежной культуре.

Образованный человек есть человек, не только рационально понимающий идеи и нормы своего народа, но также непременно доверяющий им, любящий их и усматривающий в них красоту. Поведение индивида культурно-нравственно, когда присущая ему интеллектуальная жажда знания помножена в нем на веру в идеалы своего этноса и на влюбленность в их красоту; в противном случае поведение индивида не отвечает в

достаточной мере моральным нормам его социума и справедливо оценивается как инородное (девиантное, диссидентствующее, еретическое и т. д.). Важнейшую роль в становлении и сакрализации базовых идеалов той или иной культуры играет соответствующая ей религия, теистическая, пантеистическая или атеистическая. Например, на всем протяжении нашей эры христианский теизм обусловливал и освящал всю, снизу доверху, пирамиду идеалов европейской культуры, культивировал веру в истинность этих идеалов.

Философия и система образования. В то же время для европейской философии, наследницы сократического вольнодумия древней Греции («знаю, что не знаю»), характерно проблемное (диалектическое, антиномическое, парадоксальное) мироотношение. «Свободная философия», то есть не зависимая от религии и исповедующая проблемный метод философия, вряд ли когда способствовала укреплению веры членов отдельного культурного сообщества в признанные им святые идеалы. Ведь такая философия во всем усматривает несовершенство и недолговечность, в том числе и в собственном основании. Какую же роль «свободная» (от религии и идеологии) и космополитическая философия играет в таком случае в этнической культуре — созидательную или разрушительную? Вероятно, по преимуществу разрушительную, даже если подчас скепсис философа может оказаться конструктивным. «Проблемная философия» многих привлекает к себе своим идеологическим и конфессиональным нейтралитетом, но все-таки она скорее курьезна и бесплодна, нежели полезна в строительстве культуры.

Поэтому не случайно европейские этнические культуры, защищаясь от критического разума философии и умеряя его, надевали на философию «смирительную рубашку» теологии, превращали философию в «служанку религии». Становясь религиозно-этнической (например, в России — будучи вначале в целом православной, а затем большевистски-советской), философия обретает способность укреплять культуру и становиться ее квинтэссенцией. Подобная философия средствами разума выражает содержание тех осново-

полагающих идеалов, которые уже сакрализованы религией, и помогает рационально противостоять деятельности диссидентов, ревизионистов, еретиков.

Формула П. Дамиани о философии как «служанке теологии» по сей день актуальна и может служить руководством в деле строительства нашей будущей постсоветской культуры. Вопрос в том, какую христианскую ориентацию выберет современная отечественная философия — русско-православную (с соборной духовностью) или протестантскую (с духом капитализма)? Признает ли наша философия первоценность православных идеалов, тем самым возвращаясь в русло традиционно-русской культуры, либо в ней все-таки перевесит предпочтение инославных парадигм мышления? Это одна из важнейших проблем выживания и развития отечественной философии как формы сознания россиян и учебно-образовательной дисциплины.

Христианство о роли интеллекта в образовании. Для европейских культур характерен конфликт интеллектуализма и антиинтеллектуализма, отражающий противоречие между бытием в них философского разума и религиозной веры. Тем не менее со времен Климента Александрийского христианская церковь предпочитает антиинтеллектуализму Тертуллиана рационалистическую формулу Ансельма Кентерберийского «Верую, дабы понимать». Человек есть существо мыслящее, а потому стремящееся выражать свою веру в понятиях. Христиане первого столетия, выходцы из высших слоев общества, хорошо разбирались в философии и естествознании. Юстин Мученик, философ-профессионал, усматривал в христианском откровении именно завершение, а не истребление философского миропонимания. В Евангелии от Иоанна говорится, что Слово (Всеобщий Разум) — это исходный пункт интеллектуальной истории спасения.

В средневековой схоластике христианские принципы наделены статусом универсального научного знания, а богословие признано наставником наук (грамматики, риторики и диалектики; музыки, арифметики, геометрии, астрономии; и др.). Система образования обслуживает богословие, ту же цель выполняют универси-

теты, основанные в XIII в. Лишь постепенно науки стали обособляться от теологии. Согласно Фоме Аквинскому, в образованном человеке должны быть гармонично соединены разум и вера, философия и теология, университетский и монастырский стили жизни, работа и размышление; интеллект следует подчинять целям морального-религиозного совершенствования. Субъект образования — учащийся, способный к самообразованию, поиску и открытию нового, хотя и под присмотром учителя. Эта схоластическая модель во многом предопределила дальнейшее развитие европейского образования.

В эпоху Реформации заметно возрос спрос на образование: от верующего теперь требуется умение читать Библию, и этот спрос породил всеобщее, публичное образование. Лютер доказывал, что обществу всегда нужна образованная молодежь, иначе оно лишится проповедников, юристов, писателей, врачей, учителей; поэтому власти обязаны следить, чтобы дети их подданных обучались в школах. Конфликт между наукой и теологией выявился, когда ученые поставили под сомнение традиционное библейское мировоззрение, как это сделал, например, Галилей в 1633 г. Вместе с тем сами принципы научного исследования Галилея вытекают из христианской идеи о совершенстве и реальности мира, сотворенного Творцом и Искупителем.

В целом история христианства свидетельствует, что оно позитивно относится к философии, образованию и науке (правда, были и исключения из этого правила). Например, астроном И. Кеплер говорил, что наука прославляет Бога, а Ф. Бэкон учил, что большое знание приближает нас к Богу и является силой. Образование — продолжительный творческий процесс, имеющий целью высвободить скрытые в индивиде способности и гармонизировать в нем веру и разум. До недавнего времени наши философы-сциентисты культивировали идеал «рациональной науки», желали видеть в философии лишь строгую науку и уничижали человекотворческие и культуросозидающие свойства религии. Настало время понять, что религия (в теисти-

ческой или атеистической форме) пронизывает все отрасли культуры, в том числе философию и науку. Эмансипация философии и культуры от религии есть утопия; реальной же проблемой является выбор отечественной философией религиозной национальной идеи, в которую мы способны поверить.

§ 4. Смысл жизни как целостность души

Виртуальность смысла жизни. Два подхода к проблеме смысла жизни. Смысл жизни как осознание жизни. Иррациональность смысла жизни. Что такое жизнь? Две смысложизненные тенденции. Основные виды смысла жизни. Социальная роль и смысл жизни. Парадокс конечности и бесконечности человека. В чем предназначение человечества? Священные Писания о смысле жизни. Смысл жизни как связь с абсолютом. Смысл жизни задан Богом. Любовь и смысл жизни. Единство людей и смысл жизни. Равенство людей как момент социального смысла жизни. Цель жизни человека в отношении к природе

Смысл жизни — эйдос индивида, умопостигаемая целостность всех про-явлений его души. Стихия смысла жизни — не материя и не энергия, а информация. Догадка о чьем-либо смысле жизни (в том числе о собственном) есть попытка понять скрытую форму правления души в теле, заключить о характере, индивидуальном складе личности, судить об «идее индивида».

Виртуальность смысла жизни. Если под смыслом вообще иметь в виду не просто значение, но именно формальную причину («душу») текста, обеспечивающую единую внутреннюю связь всех значений знаков текста, тогда под смыслом жизни следует понимать внутреннее целое («интеграл») всех значений знаков-событий, составляющих «текст» («драму») жизни ин-

дивида. Будучи идеальным по природе и относясь к сфере существенного (но не вещественного) бытия, смысл жизни опосредованно проявляется через поступки и установки, сказывается в поведении, в отношениях человека к своему и иному, однако он не сводится к простой сумме значений отдельных событий. Смысл жизни есть «бытие везде и нигде в данном месте», он виртуально пребывает в каждом поступке, но не воплощен целиком ни в одном из них, а потому находится по ту сторону от метрического мира фактов, чувственных данных, ускользает от внешней знаковой фиксации, категоризации. Он не воспринимается непосредственно, но понимается — либо интуитивно, через совесть как орган смысла, либо в результате размышлений над серией поступков вычитывается из событийного текста. Вместе с тем бывает, что «идея индивида» становится отчетливо зримой в особо характерных поступках, к которым вынуждают «пограничные ситуации», критическое положение, переломные моменты в жизни человека

Два подхода к проблеме смысла жизни. В исследовании проблемы смысла жизни сложились два конкурирующих подхода — онтологический и аксиологический. Первый подход связан с платонической традицией анализировать смысл жизни индивида как «эйдос» с позиций теоретического разума, а второй — с неокантианской теорией ценности, отдающей приоритет практическому разуму. Приведенная выше дефиниция смысла жизни как эйдоса индивида является отправной для сторонников онтологического подхода; до XVII в. о проблеме смысла жизни неоплатоники говорили именно как о проблеме специфичности души каждого человека: в душе «упакованы» в свитом виде возможности жизненного пути, и эти предначертания развертываются (развиваются, реализуются) через телесные проявления души, оплотняясь в судьбу, в явленную сущность индивидуальной жизни.

Термин *смысл жизни*, по-видимому, вошел в обиход через английскую философию нового времени как калька с *sense of life* и до сих пор в достаточной мере не отрефлексирован по-русски — то ли это разум

жизни, то ли способность понимать жизнь, то ли прок (толк, итог) от жизни. Но так или иначе в онтологическом прочтении проблема смысла жизни предстает как размышление о заложенном в душе каждого человека «генотипе, предопределенном свыше», а также об обстоятельствах превращения этого генотипа в фенотип.

Кант и неокантианцы принципиально изменили постановку проблемы смысла жизни, низведя ее, по сути дела, до вопроса о том, как люди обычно оценивают своим сознанием общие цели своих жизней. Ради чего стоит жить, в чем истинное предназначение человека, какие цели следует ставить и достигать, а какие не следует?

Под смыслом жизни неокантианцы понимают ценность прожитой жизни для самого человека, его окружающих и общества в целом. «Ценности можно определить как универсалии смысла, кристаллизующиеся в типичных ситуациях, с которыми сталкивается общество или даже все человечество» (*Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 288).

Но разве смысл и ценность — это одно и то же? Можно ли свести умопостигаемую целостность души к осознаванию практических целей, коль скоро в объеме понятия души мыслят не только сознательное психическое, но также бессознательное, подсознание и сверхсознание? Это риторические вопросы, но их редко кто задает, и поэтому усилиями неокантианцев одна из центральных проблем общей философии — проблема смысла жизни — почти целиком отдана на откуп морализаторской этике. До недавнего времени в России в учебниках по философии и философских словарях и энциклопедиях отсутствовали эта тема и статьи о смысле жизни. Словарь по этике толкует смысл жизни как «регулятивное понятие, присущее любой развитой мировоззренческой системе, которое оправдывает и истолковывает свойственные этой системе моральные нормы, показывает, во имя чего необходима предписываемая ими деятельность» (Словарь по этике. М.,1975. С. 285). Итак, вместо души — сознание, вместо духа — ценность, вместо эйдоса — норма.

Действительно, в неокантианской теории ценностей даже дух обрел этикетку с ценой, а его беспредельность стала именоваться *духовной ценностью*. Кант, как известно, уверял, что вещь-в-себе принципиально непознаваема и потому ею заниматься не надо, пора покончить с метафизикой, классической онтологией и деривативной теологией. Вместо теоретического разума, этого «журавля в небе», лучше иметь дело с «синицами» — с вещами-для-нас, с практическим разумом, то есть с тем, что можно «иметь». Критериальный вопрос для всякой философии — начинать с бытия или с дела и собственности? (быть или иметь?) — неокантианцы решили в пользу «ценности».

Утилитаризм и аксиология софистически подменили онтологический вопрос о смысле текста вопросом о его значимости. Кажется, будто на самом деле значимость и значение есть одно и то же, а поскольку смысл есть вид значения, то смысл жизни и есть значимость (место в тексте, функция, целевое предназначение). Осталось столь же просто отождествить значимость с ценностью, и смысл жизни превратится в ценность жизни. Однако значение и значимость — это разные понятия, и их отождествление, столь характерное для аксиологии, есть логическая ошибка подмены термина, софизм. Из противоборствующих ныне шестнадцати основных теорий значения (и смысла) только одна трактует *значение* в операциональном духе, то есть как значимость объекта для субъекта, потребностное отношение к обозначаемому.

Противопоставляя онтологический и аксиологический подходы, следует подчеркнуть, что аксиология тем не менее должна иметь свое метафизическое и онтическое обоснование, с чем не согласны неокантианцы. В истории философии было немало учений, в которых выяснялась взаимосвязь категорий бытия, истины и ценности. В знаменитом понятии «калокагатия» античные философы мыслили неразрывное единство истины, добра и красоты. Традиционная теология более или менее понятно выводит представления о Благе и ценности благодати из онтологического понятия Полноты Бытия.

Глубок взгляд Гегеля на природу ценности как признанности инобытия. Инобытие, положенное (снятое) в самобытии и идеально (*Ideelle*) представленное, признается играющим реальную роль в существовании и развитии самобытия. В особых случаях явленность некоторого мощного инобытия «моему» бытию признается совпадающей с сущностью этого инобытия, т. е. оценивается как совершенное проявление сущности потребного «мне» инобытия (*Ideale*) т. е. как идеал. Ценность и оценка, следовательно, суть модусы признанности как атрибута взаимоотношения своего и иного.

Следует, вероятно, положительно отнестись к идее «онтологического фундаментального настроя» («общего чувства», по Юркевичу), при помощи которой можно философски объяснять аксиологию базовых ценностей. Эта идея так или иначе согласуется с логическим пантеизмом Гегеля, с пантеистическим интуиционизмом (Н.О. Лосский: все бытие со всеми его связями непосредственно переживается каждым индивидом), а также с монотеистическим провиденциализмом и телеологизмом.

Смысл жизни как осознание жизни. Распространение неокантианского взгляда на смысл жизни в странах Западной Европы и в США было обусловлено развитием протестантской этики и духом капитализма (М. Вебер); практическому разуму чуждо схоластическое (онтологическое) теоретизирование о сверхчувственном (душе, духе), он ориентирован на феноменологию, на являемость вещей, на обмен ценностями; общим знаменателем всех вещей-для-нас как ценностей являются денежные знаки. Отвлекая внимание от сверхчувственных трансцендентных реалий (Бога, души, вещи-в-себе, сущностей), кантианство исподволь формирует в своих сторонниках веру в априорную способность практического разума «просматривать насквозь», рано или поздно, все то, что дано внешнему ощущению, сознанию; это формирует атеистическое и материалистическое отношение к миру как вещи-для-меня и к своей собственной персоне как средоточию ансамбля потребностей и интересов вкупе с сопряженными с ними целями.

В итоге истина, онтологически понимаемая как данная в интуиции (сверхсознании) Полнота Бытия или металогическая целостность отдельного бытия, незаметно подменяется ценностью, и всеобщим критерием истины становится уже не совесть, а успешная практика, удавшийся опыт с вещью-ценностью. Поскольку в марксистском учении о практике как критерии истины (ценности) во многом воплотилось кантианское положение о реальном как данном нашему ощущению, сознанию, то нет ничего удивительного в том, что многие советские философы понимали смысл жизни, во-первых, как осознавание жизни и, во-вторых, в контексте нормативных практических оценок.

Например, С. Халназаров писал о смысле жизни как об осознании чело-веком своего сущностного отношения к миру и самому себе; В.Н. Чернокозова и И.И. Чернокозов определяли смысл жизни как осознание человеком основного содержания собственной жизни; Б.Н. Попов — как моральную установку личности и направленности ее действия, а также общественные процессы разумной оценки; В.П. Тугаринов и Л.Н. Коган отождествляли смысл жизни с некоей объективно существующей или намеренно ставящейся человеком цели жизни; Г.Ф. Косенко усматривал смысл жизни в способности человека содействовать реализации необходимых людям закономерностям общественного развития; Е.В. Грунт представляла смысл жизни как ценность прожитой жизни, оцениваемой как тем, кто ее прожил, так и окружающими, обществом. Все эти концепции смысла жизни отражают лишь одно измерение человека — его плотскую функцию души, практическое сознание — и явно недооценивают целостность человека и его души.

Иррациональность смысла жизни. Если марксисты верят в способность человека познать и истинно оценить свой смысл жизни, то философы-иррационалисты, напротив, ставят под сомнение или даже вовсе отрицают возможность рационально-дискурсивно выразить смысл жизни, «идею отдельной жизни», полагая, что жизнь иррациональна по своей сути, а наше сознание часто ошибается, когда пытается выразить

невыразимую глубину человеческой души. Смысл — предмет веры, интуиции, инстинкта, но не предмет научного разбирательства, поэтому изначально обречены на поражение социологические опросы населения о смысле жизни и тем более академические разработки и рекомендации по проблеме «смысл жизни народа» (например, «русской идеи»), проводимые с целью выработать и внедрить «к исполнению» некую национальную идею.

К. Ясперс считал, что смысл жизни приоткрывается нам лишь в особых — *пограничных* — ситуациях, в которых человеческая экзистенция познает себя как нечто безусловное. А. Камю выносил смысл жизни за пределы самой жизни, усматривая его существенное определение в смерти. Б.-У. Хергемеллер считает, что смысл жизни раскрывается только через веру и обнаруживается как взаимосвязь смерти, удивления, страха, радости, скуки; правдоподобной теорией смысла жизни может быть агностическая этика, демократичная, ненормативная, никому ничего не предписывающая и не навязывающая. Пессимисты предаются мировой скорби, т. е. чувству (описанному романтиками), что мир, в котором мы живем, является наихудшим из всех мыслимых миров, а вовсе не наилучшим, как думал оптимист Лейбниц.

Иррационалистическая теория смысла жизни противостоит этике кантианцев, этике должного, которая осуждает отклонение от априорно известного ей идеала.

Отвлекаясь от культуроведческого обсуждения более глубоких причин противоборства неоплатонизма и неокантианства по проблеме смысла жизни и тесно связанных с нею других центральных проблем философии, замечу, что с чисто рассудочной точки зрения предпочтительно выводить нормативно-этические следствия (цели жизни) из той или иной онтологической схемы, ставя теоретический разум выше практического, а не ограничиваться лишь априорными посылками антиметафизической философии морали. Во втором случае — в случае неокантианского видения смысла жизни — философия перестает быть ду-

ховной любовью к мудрости и становится интеллектуальным полицейским, запрещающим мыслить самобытное, трансцендентное и не имеющее цены. В первом же случае взгляд на смысл жизни как металогическую внутреннюю целостность жизни будет дополнен откорректированной тенденцией рационализировать смысл жизни и рассматривать человека как самоуверенного субъекта, пытающегося преодолеть в себе страдающее и переживающее существо. Последовательный онтологизм не замыкается на «эссенциальном» в человеке, но берет также и «феноменальное» и связывает между собой два вида смысла — внутреннеформальный (идейный, эйдетический) и внешне-формальный (функциональный, практико-целевой, ценностный). Но при этом онтологизм провозглашает логическую и бытийную первичность сущности, самобытности, эйдоса, идеи и вторичность вещи-для-нас, значимости, роли, цели.

Что такое жизнь? Противостояние концепций о смысле жизни касается не только трактовки понятия смысла, но и понятия жизни. Неоплатоники и христиански мыслящие философы полагают, что Бог есть жизнь, жизнь вечна и все есть жизнь — внутри и наружу (духовно, душевно и витально-телесно). Неокантианцы и материалисты склонны определять жизнь по ее внешним проявлениям (это «способ существования белковых тел», по Ф.Энгельсу) и рассматривают ее как крайне редкое явление во Вселенной. Первые конкретизируют понятие смысла жизни как самопознание, метафизическую совесть, сохранение и отстаивание независимости уникального «Я» , «искру Божью», сливание с абсолютом и т. п. Вторые привязывают смысл жизни к «внешнему человеку», к поведенческим актам субъекта и усматривают его либо в труде, либо в служении обществу (государству, народу), либо в жизни ради своих детей и близких, либо в борьбе за лучшие условия жизни, в стремлении прославиться чем-то, сделать себе карьеру и т. д. Служить себе или другим (другому, Богу), при этом стремясь к наслаждениям и счастью или, наоборот, к страданиям и испытаниям, либо повинуясь долгу — разные вари-

анты для построения концепций смысла жизни в обеих вышеупомянутых парадигмах.

Две смысложизненные тенденции. Судьба индивида существенно определяется уникальной динамикой двух полярных тенденций. Первая тенденция заключается в самосохранении себя через экспансию вовне в качестве субъекта и неизбежном при этом потеснении других людей в своем жизненном пространстве. Биография человека-субъекта тогда определится конкретным противостоянием ему других субъектов. Стремление стать «первым» и превращать других в объекты своей деятельности имеет для индивида реактивные последствия — другие, вообще говоря, могут стремиться к тому же. Итогом противостояния является ограничение индивидуальной экспансии какой-нибудь атомарной сферой деятельности, профессиональной нишей. Именно в ней индивид может обрести частный и более определенный смысл жизни — либо все-таки ориентированный вовне, практический, либо, наоборот, внутренне-потаенный смысл жизни. Исходная пансубъектность и эгоцентричность индивида (часто свойственная детям в младенческом возрасте) претерпевает, таким образом, эволюцию в результате конкуренции с аналогичной позицией противостоящих ему иных индивидов: индивид становится частным субъектом либо вообще теряет желание оставаться «субъектом практического действия».

Неудача «внешней» биографии подчас компенсируется второй тенденцией — смещением смысложизненных интересов части людей в сферу «внутренней жизни». Люди с самопогруженной (интровертной) смысложизненной доминантой — это вовсе не второй сорт по сравнению с удачливой пансубъектностью. Из их среды нередко выходят поэты, писатели, художники, священники, философы. Без борьбы за право быть первым субъектом реальная история человечества немыслима, но эта борьба сама обретает смысл при условии гарантии права на самоценность страдающего человека и в контрасте «субъектность — страдательность». Больным и несправедливым является то общество, официальная идеология которого превозносит

внешний активизм и принижает достоинство страдающего индивида.

В сущности, малореалистическими являются идеологические призывы власть имущих к гражданам занять такую-то смысложизненную позицию (строить коммунизм, быть государственниками и т. п.), поскольку в любом обществе сложная дифференциация смысложизненных отношений людей есть процесс непреодолимый и независимый от сознания самих носителей смысло-жизненных ориентаций. Реальные прототипы литературных героев Павла Корчагина и Ильи Обломова дополняют друг друга. Эти герои могут быть представлены как символы разных фаз биографии обобщенного человека. Нередко в судьбе того или иного человека происходит челночная эволюция от субъектности к страдательности и снова к субъектности, а от нее — к новой страдательности. Так что экстраверты и интроверты в принципе одинаково ценны для человечества, ищут ли они смысл жизни вне себя, внутри себя или намереваются превратиться в свою противоположность.

Основные виды смысла жизни. Из сказанного вытекает необходимость различать, во-первых, интегральный (на всю жизнь) и локальный (характерный для фазы жизни индивида) смысл жизни, во-вторых, духовный и плотский смысл жизни. Тогда могут быть: а) интегральный духовный смысл жизни; б) интегральный плотский смысл жизни; в) локальный духовный смысл жизни и г) локальный плотский смысл жизни. Формулы смысла духовной жизни даны в разных Священных Писаниях, другие виды смысла жизни ярко описываются в художественной литературе и формализуются философами и этиками. Но любая явленная формула смысла жизни есть всего лишь намек на определенность смысла жизни, символизирующий только вершину его айсберга. Художественные опыты Шекспира, Толстого, Достоевского и других гениев художественной литературы свидетельствуют, что невозможно научить в полной мере другого человека осознанно открывать смысл своей жизни. Посредством ярких примеров и мифов (миф о Сизифе, миф о блудном сыне

и т. п.) можно лишь стимулировать такого рода личный поиск, очертить его векторы. Реальная жизнь чаще всего не соответствует и даже противоположна осознанно сформулированному индивидом «для себя» жизненному кредо, смыслу жизни.

Социальная роль и смысл жизни. Индивид вынужден подчиняться обществу в качестве социальной роли и объекта социального управления, отдавая при этом значительную часть своей свободы государству. Подчинение культу государства (а также культам вождя, народа и др.) еще не означает, что индивид добровольно исполняет роль бытия-в-подчинении-обществу; его внешняя ангажированность порой оборачивается внутренним одиночеством, отталкиванием душою нежелательного внешнего содержания. Подчас чувство одиночества бывает притягательным, а иногда — вынужденным. Конформизм может стать платой за подавление чувства одиночества. Благодаря умению замыкаться в себе человек не только отгораживается от насильственных воздействий со стороны других людей и общества, но и развивает в себе способности к внутреннему диалогу с самим собой (с привходящим в душу духом).

Вне феномена одиночества немыслимо формирование способностей самосознания и самореализации. Вместе с тем оно обусловлено специфическими социальными условиями, когда, как говорил Ж.-П. Сартр, «ад — это другие» и от других надо убегать в «себя». Вне контакта души индивида со свободным духом его жизнь осознанна, но бездуховна.

Парадокс конечности и бесконечности человека. Одна из самых трудных проблем человека может быть сформулирована следующим образом. Разум и труд радикально отличают человека от животного, но они же приносят ему сознание своей противоречивости и принципиальной незавершенности. С одной стороны, человека отличает непрерывное творение новых потребностей, что обычно не свойственно животным. Изменяющиеся потребности человека неисчерпаемы, и только бесконечность, казалось бы, может удовлетворить индивида. Человек как индивид ориентирован на бесконечный прогресс, и ответ «Жить, чтобы по-

вторить жизнь и опыт своих предков» его мало устраивает. С другой стороны, только человек знает, что он конечен, и осознание своей приближающейся физической смерти обостряет смысложизненную проблему. Две характеристики — стремление к бесконечности и знание о своей конечности — составляют конфликт в душе человека. Не выходит ли, что человек рождается лишь для того, чтобы, осознав бесконечность своих потенциальных возможностей и потребностей, узнать об их принципиальной неосуществимости в полном объеме? Как решить эту драматическую задачу?

Одни говорят, что индивид существует ради общества, а индивидуальное его бессмертие иносказательно — он может надолго остаться в памяти потомков, если того заслужит при жизни добрыми или злыми делами. Однако большинство людей не удовлетворяются такого рода ответом, желают реального бессмертия — им кажется жутким представлять себя в виде бабочки-однодневки, через миг жизни которой пролегает неизвестно куда в бесконечность идущая магистраль общественного развития. Да и смысл жизни общества и его магистральные цели осознаваемы не в большей мере, чем смысл жизни индивида. Другая формула: цель общественного прогресса — индивидуальный человек, его здоровье и счастье; ее трудно реализовать для всех, а в особых условиях предпринимательского общества (не регулируемого государством капитализма) она вырождается в крайность «человек человеку — волк».

Логика диктует три варианта соотношения общества и индивида: а) часть больше целого, б) часть меньше целого, в) часть диалектически равна целому. Анализ проблемы смысла жизни требует учета реального отношения к обществу.

В чем предназначение человечества? Несомненно, решение вопроса о смысле жизни индивида тесно связано с вопросом о предназначении человечества в целом во Вселенной, который имеет три противоположных решения: а) человечество не имеет никакого предназначения, оно — ошибка природы, а бытие человечества и любого из нас бессмысленно; б) назначение

человечества в мире имеет надприродный и духовный смысл; разгадка проблемы будет дана в мире ином, надматериальном, где пребывает мировая душа, анима человечества и бессмертные души отдельных людей; в) человеческое стремление к бесконечности удовлетворяется отождествлением индивидуального человека с обществом; конечность (смертность) отдельного человека вплетается в вечное существование человечества по логике: первочеловек Адам есть матрица, а все последующие люди — оттиски, суть продление одного и того же родового генотипа. То или иное из этих решений актуализируется в обществе в зависимости от того, находится ли его культура в кризисе, на подъеме или стареет.

Взгляд на индивида как на носителя вполне определенной смысложизненной ориентации, сохраняющейся в течение всей его жизни, есть чересчур сильная абстракция. Е. Дюринг в своей книге «Ценность жизни» выдвинул представление о циклическом изменении содержания смысла жизни каждого человека по мере его перехода из одной возрастной фазы жизни в последующую. Э. Эриксон, А. Маслоу и другие социальные психологи даже составили обобщенное жизненное расписание среднестатистического индивида, указав главные витальные противоречия для каждой возрастной фазы жизни. Например, в течение первых двенадцати месяцев жизни ребенка взрослые помогают ему почти во всем, и тут в зависимости от дружелюбности или враждебности среды ребенок может развить в себе либо чувство любви и доверия к людям, либо ненависти и недоверия к ним. А в других фазах жизни — другие «призывы» и проблемы. Каждая фаза жизни связана с особым локальным смыслом жизни, а интегральный смысл жизни обобщает неуловимым способом все состоявшиеся смысложизненные переживания.

Священные Писания о цели и смысле жизни. Смысл жизни каждого человека претерпевает существенные изменения по мере роста, взросления и увядания его тела и души. Индивидуальная жизнь — это естественная последовательность эволюционных фаз, каждой фазе присущи свои экзистенциальные проти-

воречия. В общечеловеческом мироотношении можно выделить вертикальный и горизонтальный срезы и инвариантное содержание, а также сопряженные с ними типические жизненные правды. Мировые религии отражают в своих предписаниях инвариантный аспект общечеловеческого содержания смысла жизни, универсальную правду жизни.

Смысл жизни как связь с абсолютом. Русский философ И.А. Ильин доказывал, что вопрос о смысле жизни есть вопрос о таких ценностях, которые выше самой жизни. Конечная цель и смысл жизни религиозного человека рисуются в священных текстах как видение Бога, пребывание в абсолютном Духе. Поскольку жизнь богодухновенна, то в глубочайшей сущности человека коренятся такие ценности, как любовь, истина, красота, добро, радость, счастье. Интегральная цель жизни может быть понята как достаточно полная реализация этих сущностных свойств. Когда люди проявляют чистоту помыслов, мудрость, сострадание, притяжение к ближним и дальним, то в них горит искра Божия. Религиозное стремление к счастью и внутренней удовлетворенности суть желания горних видений. Радость, возникающая от таких видений, не идет ни в какое сравнение с плотской радостью.

Стремление к счастью — основа жизни. Достичь небесного счастья — предельная цель верующего. Радость от связи с абсолютом именуется небесным блаженством или нирваной, она возвышается над всяким страданием. Полное отчуждение своего «Я» ради пребывания в абсолютном Духе дает ощущение заразительной радости. К этому состоянию духовного блаженства религия и призвана вести сердца верующих. Каждый человек, какой бы национальности и какого бы возраста он ни был, способен обрести духовное блаженство, если его душа открыта Святому Духу.

Вот характерное индуистское высказывание: «Бесконечное — источник радости. В конечном радости нет. Лишь в Бесконечном радость. Спроси, как познать Бесконечное». В Авесте зороастрийцев сказано: «Через Тебя, всевидящий Дух <...> к радости долгой жизни всех дней». Нирваной называют буддисты «Вечную

Радость, в которой нет ни наслаждающегося, ни того, кто не наслаждается». В Новом Завете есть такие строки: «...не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его». Джайнизм учит: «Душа, свободная от дефектов кармы, достигает высочайшей точки вселенной, знает все и воспринимает все и достигает вечного внеземного блаженства». В Коране говорится: «Ни одна душа не знает, сколько утех сокрыто для них в награду за дела их». Бахаулла пишет: «Не довольствуйся покоем преходящаго дня и не лишай себя покоя вечнаго. Не меняй сада вечной радости на земную долину смерти <...> вылетай из клетки смертности в райский сад безместнаго».

Смысл жизни задан Богом. Будучи сотворены, люди не сами определяют конечную цель своей жизни. Эту цель предопределил Творец. Такое представление особо четко выражено в монотеизме, признающем, что Бог сотворил людей ради того, чтобы они любили, прославляли Его и служили Ему. Поэтому человек состоится, если будет служить Богу. Согласно иудейской традиции, любящий Бог радуется, когда люди, божьи подобия, славят Его и восхищаются Им; тогда цель жизни человека исполняется, если он возвращает Богу радость. В текстах буддийской махаяны Будда изображается радующимся, когда добродетельные люди просветляются Дхармой. В индуизме воплощенный «Я» предстает как наслаждающийся всеми явлениями. С другой стороны, в религиях, не признающих личностного Бога либо подчеркивающих Его абсолютный суверенитет, абсолют представлен как совершенная и завершенная реальность, стоящая выше всяких желаний, невозмутимая и ни в чем не испытывающая нужды. В традиции ислама воспринимать Аллаха как Бога-суверена, высоко стоящего над миром и односторонне доводящего Свою Волю до человечества.

Даосизм учит: «Не пытайся открыть естество в человеке; открывай природу Неба. Кто открывает Небо, способствует благу жизни, кто же открывает человека, калечит жизнь». В книге Исайи говорится: «Каждого, кто называется Моим именем, кого Я сотворил для

славы Моей, образовал и устроил». Апостол Павел напоминает: «Но у нас один Бог-Отец, из Которого все, и мы для Него...» В тексте сикхов: «Как быть правдивым пред Творцом? Как разрушить стену иллюзии? Через послушание Его приказам и воле». В Коране есть слова: «Я сотворил гениев и людей только для того, чтобы они покланялись Мне». В индуистском тексте: «Не ради нужды, а просто ради развлечения Брахма предпринимает творческие усилия». Учение Бахаи: «О сын человеческий! Сокровенной в Моем предвечном Существе была любовь Моя к тебе, поэтому сотворил Я тебя, дал тебе Мой образ и подобие, и открыл тебе благолепие Лика Моего».

Иудеи и христиане рассматривают человека как сотворенного в образе Бога (*imago Dei*), видят в людях место пребывания Святого Духа. Однако христиане расходятся в вопросе о степени искажения божественного образа в человеке из-за первородного греха. Консервативные протестанты кальвинистской традиции считают грехопадение человека настолько глубоким, что люди сами по себе — без милости Иисуса Христа — не способны к добру и общению с Богом. Католики, православные и либеральные протестанты усматривают в падшем человечестве некоторые следы божьего образа и наделяют всех людей способностью интуитивно судить о добре и зле и знать Бога. Гораздо меньше разногласий между христианами на предмет божьего образа как идеала святости. Писания конфуцианцев, иудеев, христиан и шинтоистов характеризуют святого или высшего человека как существо, проявляющее черты Бога. Индуисты и сикхи веруют в то, что каждой личности присущи свойства Атмана или «Я» как проявления абсолюта.

Большинство людей не знают «Я», действуют из эгоистических мотивов и скованы своей кармой; познав «Я» , обретаешь освобождение. Поскольку Дух есть сущность людей, им не следует впадать в ошибку, отождествляя себя с собственными телами, материей. Из этой же идеи исходят такие новые религии, как «Христианская наука» и Церковь Иисуса Христа Святых-Последнего-Дня (мормоны).

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему», — гласит Тора. «Объяви всему обществу сынов Израилевых и скажи им: святы будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш». То же у Матфея: «Итак, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный». «Каждое существо имеет Природу Будды. Это — *я*». Из текста конфуцианцев: «Высший человек отражает в своей личности славу небес». Шинтоизм: «Божество в человеке, а человек в божестве; нет ни божественного, ни человеческого; в сущности, вообще между ними нет различия». Ислам: «Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него от моего духа, тогда вы, припадая, поклонитесь ему». «Христианская наука»: «Что есть человек? Человек — не материя; он не возведен из мозга, крови, костей и иных материальных элементов <...> человек сотворен по образу и подобию Бога. Материя не есть такое подобие. Подобие Духу не может не походить на Дух. Человек духовен и совершенен».

Любовь и смысл жизни. Индивид, постигший истину и исполнивший вложенную в него Богом цель своей жизни, приобщается ко всеобщей любви. Он услаждается благополучием других и самозабвенно трудится для их пользы. Будучи сердцем абсолюта, любовь выявляется в святом человеке, умеющем стать выше собственных привязанностей и желаний. Истинная любовь — любовь, полностью подчиненная благосостоянию других и не различающая фаворитов. Идеал любви редко достигаем в этом мире, ибо основывается на единстве с абсолютом. Но поскольку мир стоит на любви и любовь универсальна, то в той или иной степени смыслы жизни людей и цели их жизни пронизаны идеей любви. Во всех Священных Писаниях сформулированы требования любить свою семью, свой народ и человечество. Социальные измерения смысла жизни описаны, например, в конфуцианской доктрине пяти отношений — отношений любви между правителем и управляющим, отцом и сыном, мужем и женой, старшими и младшими братьями и между друзьями. В Моисеевом Законе, законах шариата в исламе четко изображены образцы и изложены принципы семейной и общественной жизни, которые не просто освящают

сложившиеся обычаи и нормы, но учат духовности. Семья и общество могут процветать, если они следуют высшему духовному принципу любви.

Бхагавад Гита: «Когда человек разделяет радости и печали других людей как свои собственные, он достигает высшего состояния духовного единения». Мишна: «Будьте учениками Аарона — того, кто любит мир, того, кто любит человечество и ведет их к Закону». Апостол Павел: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. <...> Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла. <...> А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше». Хадис Бухари звучит так: «Человек тогда настоящий мусульманин, когда ни один другой мусульманин не боится ни его языка, ни его руки». Бахаи: «Моя любовь живет в тебе, ничем не утаишь ее; свет Мой светит тебе, и не затмит его ничто».

Стремление человека к вечности есть в конечном счете наполнение смысла жизни верующего любовью, поскольку сказано: правда вечности — любовь, правда мгновений — борьба. Любовь есть гармония противоположностей, отвечающих (соответствующих) друг другу, она творит прочное единство и порождает подлинно новое путем взаимоотчуждения сторон единства. Гармония (симметрия) противоположностей — красота, а их взаимосоответствие — истина. Любовь, следовательно, есть истина и красота как атрибуты прочного всеединства. Религиозная диалектика любви противоположна материалистической диалектике борьбы, вражды, конфликта противоположностей. Борьба отнимает у человека свободу и накладывает печать распада на плоды его творчества, а любовь к Абсолюту и Его созданиям дарует любящему свободу и подлинные творящие силы. Утверждая любовь как интегральный смысл жизни верующего, монотеизм раскрывает этот смысл взаимосвязью таких атрибутов жизни, как искренность (открытость), свобода, творчество, красота и истинность.

Единство людей и смысл жизни. Индивиды и семьи живут в обществе, их благополучие обусловливается благополучием народа, нации, человечества, поэтому существует тесная корелляция между смыслами жизни индивидов и смыслами общественного бытия. Религии способствуют формированию общественного смысла жизни через обучение людей взаимопомощи, дружбе, справедливости, соборности, единству. Как едина реальность абсолюта, так и единым должно быть сообщество людей, расколы же ведут к ненависти, превращают людей во врагов.

Мишна: «Не отделяй себя от общества». Риг Веда: «Пусть ваши цели будут едины, и ваши сердца согласны, и мнения схожи, тогда вы можете хорошо жить вместе». Евангелие: «...всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит». Апостол Павел: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. <...> Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены». Шинтоизм: «Рассматривай небеса как своего отца, землю как свою мать, а все вещи как твоих братьев и сестер». Ислам: «Истинно, верующие — братья друг другу: поэтому примиряйте между собою братьев ваших. Бойтесь Бога, может быть, Он умилосердится к вам». Бахаи: «Будьте как пальцы одной руки, как части одного тела! Свет единства так могуществен, что он способен озарить всю землю. Святыня единства создана: не считайте друг друга чужими. Вы плоды одного дерева и листья одной ветки».

Равенство людей как момент социального смысла жизни. Равенство всех людей, мужчин и женщин, богатых и бедных, рас и народов, классов и каст провозглашается Священными Писаниями всех религий важнейшим моментом социального смысла жизни. Правда, некоторые культурные традиции и интерпретации отрывков Писаний иногда идут вразрез с принципом равенства всех людей и оправдывают дискриминацию некоторых членов общества по кастовому, классовому, расовому или половому признаку. Прин-

цип равенства вытекает из всякого монотеизма: Бог — Отец всего человечества, все люди — потомки одной и той же древней супружеской пары (Адама и Евы). В индуизме, джайнизме, буддизме и конфуцианстве идея всеобщего равенства основана на посылке, что каждому человеку доступно Просветление, каждый способен вступить в связь с Абсолютом и делать добро. Различия же между людьми причиняемы особенностями их поведения, нравов, духовного воспитания и т. п.

Библия: «Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас? Почему же мы вероломно поступаем друг против друга, нарушая тем завет отцов наших?» Бхагавад Гита: «Я взираю на все создания одинаково; ни одно из них не менее дорого мне и не более дорого». Буддизм: «Что есть все эти титулы, имена и расы? Не более чем светские соглашения». Джайнизм: «По делам, а не по рождению кто-то является брамином. По делам кто-то есть кшатрия, по делам некто становится вайшьей, а кто-то — шудрой». Конфуций сказал: «По природе люди очень схожи; научение и практика разделяют их». Ислам: «Ибо противно истине, чтобы белый господствовал над черным, араб брал верх над не-арабом, богатый над бедным, сильный над слабым, а мужчины над женщинами» (Хадис ибн Маджаха).

Религиозный идеал общества — общество, в котором царят свобода, справедливость, доброта и мир, а государство охраняет эти ценности. Рисуемый Писаниями идеал далек от нашей реальности. В одних текстах утверждается, что идеальное общество уже существовало когда-то в период золотого века; например, китайские религии идеализируют легендарное время правления древних мудрецов-императоров. Другие тексты предсказывают рождение идеального общества в будущем. Например, согласно иудаизму и христианству, такое общество будет реализовано по завершении истории и установлении Царства Небесного.

Цель жизни человека в отношении к природе. Будучи частью природы, человек тем не менее отличается от нее как высшая и центральная точка сотворенной реальности. Поскольку каждая тварь имеет свою ценность и цель в космическом целом, Писания учат

нравственному отношению ко всему живому в мире и бережному обращению с природным окружением. С другой стороны, человек — вершина творения, микрокосм космоса, превосходящий все вещи; как образ Бога человек способен осознавать Абсолют. Поэтому он предназначен контролировать ход вещей, привнося в мир дополнительную гармонию.

Когда люди согласуют свои воздействия на природу с волей абсолюта, они облагораживают и совершенствуют среду своего обитания. Эгоистическое же отношение к сотворенной природе губительно как для природы, так и для самих живущих в ней людей. Мать-Земля — один из источников жизни. Она поддерживает и защищает любящих Ее и мстит тем, кто нарушает плодородие почвы и разрушает баланс естественных процессов.

В сентябре 1986 г. в итальянском городе Ассизи ведущие представители буддизма, христианства, индуизма, иудаизма и ислама встретились с руководителями Всемирного Фонда защиты природы и предложили свои планы координации действий участников экологического движения. Сошлись на том, что программа защиты природы должна основываться на религиозных принципах единства всех людей, справедливости, равенства рас и народов, равноправия женщин и мужчин и всеобщего образования. Например, если игнорировать принцип экономической справедливости и не устранять вопиющего неравенства между бедными и богатыми странами, то трудно предотвратить стихийную вырубку тропических лесов ради распашки новых полей.

Уравнивание женщин в правах с мужчинами привнесет новый дух чисто женских ценностей в принятие решений о природных ресурсах и ограничит агрессивный охотничий инстинкт мужчин. Всеобщее образование, одним из духовных принципов которого должен стать религиозный принцип священного отношения к земле, — еще одна предпосылка формирования глобального экологического сознания. Основные опасности, грозящие окружающей среде, включая ядерное уничтожение, происходят из-за болезни человеческого духа. Эта болезнь выражается в преуве-

личении материальных потребностей, значения материальных ценностей и в эгоцентризме. Без усвоения духовных ценностей религии и следования религиозным идеалам сохранить и восстановить природную среду не удастся.

Таким образом, Священные Писания всех основных космоцентрических религий предлагают человеку многогранные и сходные между собой образцы смысла и цели жизни индивида и общества. Человек волен избирать эти образцы и жить в соответствии с ними либо отклониться от них и жить по своему разумению. Следуя религиозным идеалам своей культуры, он постепенно превращается в духовного человека. Отвергая же их и предпочитая эгоизм, индивид становится плотским человеком. Воистину, кто подчиняет свою душу плоти, тот рано или поздно утрачивает свой дух, а вместе с ним и свою душу.

Глава 3

РЕЛИГИЯ КАК ВЕРА И ЗНАНИЕ

Религию иногда (в особенности в христианстве) предпочитают называть верой, а в иных случаях ее определяют как особое знание. Многие атеисты оценивают религию как «слепую» и бессодержательную веру, не имеющую своего предмета, и противопоставляют ей просвещенный разум. Богословы расходятся между собой при описании постижения верой абсолюта. Так, пантеисты полагают, что для познания Бога вполне достаточно непосредственной веры. Теисты же требуют дополнять религиозную веру эмпирическими свидетельствами Богоявления и логическими доказательствами бытия Бога. О несоизмеримости веры и разума немало сказано апостолом Павлом, Тертуллианом, Б. Паскалем, С. Кьеркегором, К. Бартом и др. Религиозная вера часто направлена на трансцендентное, физически невозможное, чудесное, поэтому ее истины кажутся нашему разуму парадоксальными, бессмысленными и даже абсурдными. Противоречие между абсурдом веры и логичностью понимания отражено в формуле Кьеркегора: «верить — значит не понимать». Веру нельзя доказать, но можно выяснять.

Существуют различия в теологических пониманиях предмета религиозной веры, соотношения в ней индивидуального и соборного моментов. Далека от решения проблема, имеет ли религиозная вера образный характер или она есть прямое знание оригинала? Религиозная вера — духовная основа религиозного

мироотношения, поэтому о религиозно настроенном человеке обычно просто говорят: он — верующий. Теме веры уделяется важное место в Священных Писаниях, ей посвящены сотни трактатов.

§ 1. Два понятия веры

Полисемичность веры. *Faith-вера и belief-вера. Необразное знание подлинника. Опосредованность образа вещи. Belief-вера как незнание. И. Кант о вере. Формы belief-веры. Доверие к эталону. Доверие к экстраполяции эталона. Доверие к умозаключению Всякая ли вера религиозна?*

Слово «вера» имеет множество значений, в том числе прямо противоположных по смыслу, и восходит к термину *истина*: лат. *veritas* — истина, *verus* — истинный. Вера есть состояние сознания, соответствующее обладанию истиной. Проверить — значит установить истину, поэтому с этимологической точки зрения выражение «проверить истинность утверждения» есть тавтология. В научной методологии под верификацией понимается процесс установления истинности научных высказываний с помощью внешнего чувственного опыта. От слова *вера* производны слова: *достоверность*, *вероятность*, *верность*, *поверка, проверка*, *доверие*, *поверие*, *верование, вероисповедание* и многие другие.

Полисемичность *веры.* Многозначность слова *вера* является причиной недоразумений, когда его применяют для обозначения разнородных реальностей. Одно дело верить показаниям измерительных приборов или словам очевидцев и другое — верить в идею, теорию, аксиому, доктрину. Сохранять верность другу или авторитету — вовсе не то же самое, что удостоверяться в чем-либо на собственном чувственном опыте. Подсчет вероятности (правдоподобия) некоторого события отличается от верования в интуитивное откровение

сущности. Доказывать, уверять и формировать убеждения — нечто противоположное благодати веры как совести, надежды и любви.

Во всех подобных случаях подразумевают разные понятия веры, но редко оговаривают их суть. Если учесть также, что обыденное сознание сближает понятия истины и пользы, то термин *вера* вовсе становится содержательно неопределенным. Из «веры» как единого, родового понятия не удается логически вывести многообразие видов веры, поскольку одни усматривают в «вере» родовой признак «знать», а другие настаивают на дефиниции «веры» как формы незнания.

Чтобы не допустить путаницы, нужно ввести в обиход два родовых понятия, логические содержания которых непротиворечиво дополняли бы отношение человека к «*веритас*». Такие понятия должны обозначать два противоложных пути души к сверхчувственным реальностям:

1) путь в объективный мир духов в форме мистического (прямого) пребывания души в том или ином вездесущем духе;

2) путь к скрытым сущностям через вещественные инстанции и внешний чувственный опыт.

Faith-вера и belief-вера. В последние десятилетия наш разговорный язык особенно быстро наполняется англо-американскими словами, относящимися к сферам экономики, политики и права. Не всегда такое новаторство плодотворно, но ничего не поделаешь. Иногда же неологизмы просто необходимы. Ситуация с термином *вера* — именно тот случай, когда целесообразно заимствовать из английского языка и ввести в русский язык слова *faith-вера* и *belief-вера*, обозначая ими два разных понятия. Faith-вера есть особое духовное знание, а belief-вера не является знанием.

В свою очередь, faith-вера подразделяется на собственные виды, для обозначения которых в английском языке нет подходящих слов. Зато они есть, например, в санскрите. Аналог faith-веры у буддистов — термин *саддха*. Саддха — путь к абсолюту, просветлению, нирване. Саддха порождает вирию (энергию), вирия ведет к пониманию сати (цели), по-

нимание сати дает прозрение и праджню (мудрость). Между пониманием цели и прозрением встраивается особая концентрация мысли — самадхи. Самадхи выражается в спокойствии сознания, снятии противоречия между внутренним и внешним миром, слиянии микрокосма (индивидуального сознания) с макрокосмом (космическим абсолютом).

В дзэнской традиции самадхи именуется *сатори*. Сатори — фаза faith-веры, наступающая внезапно, как вспышка молнии, когда субъект и объект сплавляются в неразложимое единство, а сокровенный смысл бытия раскрывается человеку как «фуни», принципиальная недвойственность целого. «Малое сатори» описывается как кратковременное приоткрывание человеку природы сущего, а «большое сатори» — как откровение, духовно преображающее индивида.

Введение в философию религии понятий faith-веры и belief-веры дает возможность конкретизировать традиционное противопоставление богословами духовного и плотского человека. В своем отношении к бытию духовный человек предпочитает искать критерий истины в faith-вере, а ориентация плотского человека на формы объективного существования (экзистенции) связана с belief-верой. Плотский человек противопоставляет себя всякому инобытию, «не-Я» и мыслит себя субъектом, а инобытие — объектом. Духовный человек стремится слиться с беспредельным бытием, его отношение к естине Духа — по крайней мере на уровне самадхи и праджни — не описывается диалектикой субъекта и объекта и вытекающими из этой теории представлениями о структуре познания и знания.

Belief-вера есть всего лишь один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию, но вовсе не рациональное знание как таковое. Напротив, faith-вера (пребывание души в духе) есть обладание важнейшими духовными истинами, трудно выражаемыми в словах и понятиях. Именно faith-веру следует называть «непосредственным и молчаливым знанием».

Необразное знание подлинника. Теперь сформулируем само понятие faith-веры как непосредственно-

го знания. Понятие *непосредственности* обозначает «такой вид данности вещи или знания, который является очевидным, «прямо» дается соответствующим объектом и не требует какого-либо особенно убедительного восприятия, понятийного объяснения, обоснования, доказательства и т. д. Непосредственность характеризует достоверность интуитивного познания» (Философский словарь // Пер. С нем. М., 2003. С. 304). Faith-вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и (или) субстанциальных связей.

Faith-вера, или духовная вера, по самому определению не является некоей копией своего предмета, картой, субъективным образом объективного прообраза, поскольку она жизненно слита с подлинником. Между нею и оригиналом отсутствуют такие непременные для рационального познания посредники, как идеалы, идолы, копии, образы, знаки, символы и знамения. Если это так, то мы вправе назвать faith-веру подлинным началом человеческого познания, прямым источником ведения о мире в целом и крупных сферах бытия. Пребывание в вещах-в-себе и получение известий о ноуменальном изнутри оригинала придает духовной вере максимально возможную достоверность объективного характера. Этот вид достоверности уникален.

Слитность духовной веры с подлинником обусловливает тождество гносеологической истины (т. е. соответствия знания действительности) и онтологической истины (т. е. истины, Полноты Бытия). Оценка оригинала совестью индивида существенно совпадает с самобытной ценностью самого оригинала. Влечение души верующего к беспредельному духу и растворение в духе устраняет противопоставленность души и духа, порождает неутилитарное отношение человека к безусловным духовным ценностям, оборачивается высшими внутренними чувствами любви и красоты. В faith-вере, не прибегающей к доводам разума, заключен максимум свободы личного выбора и волевой целеустремленности человека.

Августин Аврелий учил, что дух объединяет внутренний мир человека с Бытием, поэтому сверхчувственные сущности познаются непосредственно, интуитивно, а не посредством мышления. Человек начинает реально познавать мир с уровня faith-веры (недаром устами младенца глаголет истина), а потребность выразить потрясение от притяжения к беспредельному и переживание своей пронизанности космическими силовыми линиями заставляет искать подходящие эмоции, слова, жесты и другие текстообразующие средства. Как только мы отыскиваем потребные способы внешнего выражения faith-веры, происходит переход на ступень опосредованного познания: мы начинаем оперировать идеальными образами сущностей, расчленять универсум на фрагменты при помощи орудий, инструментов и знаков.

Формы belief-веры. Рациональное познание человеком скрытых физических реалий, возможно, строится по формуле: эталонный объект (репрезентант) — схема действия с эталоном — экстраполяция частного знания об эталоне на более широкую предметную область или на мир в целом. Идеальное отражение невозможно без belief-веры, оно опирается на субъективную достоверность восприятия «тела» эталона и доверие к правилам и масштабам экстраполяции.

Доверие эталону. Эталон — отдельный объект, чувственно данный субъекту внешним способом. Субъект уверен в наличном бытии эталона и достоверности сенсорной информации об этой вещи. Вместе с тем для признания чего-либо эталоном (совершенным предметом, незримо концентрирующим в себе свойство целого класса однородных предметов) важно поверить в его объективную репрезентативность, испытать к нему доверие. На деле никакой отдельный материальный предмет, согласно Платону, не может быть абсолютно совершенным и в своей конкретности воплощать всю полноту божественной идеи, закона, всеобщности, сущности, рода или класса. Однако указанным обстоятельством приходится пренебрегать, чтобы начать рациональное познавание физически недоступных реалий.

Доверие к экстраполяции эталона. Мало поверить в совершенство признанного эталона. Нужно также знать, как экстраполировать представление о нем на иные объекты. Следует ли распространять репрезентант на весь бескрайний мир и бесконечное пространство, или он «совершенен» в сравнительно узких границах? Прямо знать об этом невозможно, если ориентироваться только на внешние способы освоения мира. И тогда остается ждать и надеяться, что та или иная предпринимаемая нами экстраполяция приведет к когнитивным успехам и истине.

Случается, что результаты экстраполяции поддаются выборочной верификации или фальсифицируются, и тогда реальная мера экстраполяции устанавливается более точно. Чаще предметно-чувственный контроль за операцией экстраполяции невозможен и ей приходится доверять, подобно тому как мы доверяем репрезентативности исследований авторитетных социологических служб.

Доверие эталону, доверие идеалам культуры, доверие авторитетному мнению или свидетельству — разновидности доверия идеальному (репрезентативному) образу сверхчувственной реальности. Исполнение желаний, преследование целей и применение средств невозможны без доверия. Характеризуя прагматические аспекты belief-веры, Кант писал, что вера «лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий» (*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 675).

Например, врач не может абсолютно точно знать, верен ли поставленный им диагноз болезни, и тем не менее он призван лечить больного, полагаясь на свой прежний опыт и веру в успех лечения. Такая вера субъективно оправдывает возможность достижения цели и представляет собой, по Канту, «упование на осуществление намерения <...> и возможность единственно мыслимых для нас условий» (*Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 511).

Экстраполяционные способности психики, благодаря которым осуществляются наши желания, намерения и цели, проявляются через множество операци-

онных форм. Среди этих форм — индукция, дедукция, аналогия, мысленный эксперимент и т. п. В то время как безусловный рефлекс автоматичен, всякая экстраполяция предполагает преодоление нерешительности и акт выбора (направления деятельности, плоскости проецирования наличного знания, «расстояния» от наличного до умопостигаемого), т. е. исходит из доверия.

Например, индуктивный вывод оценивают в силу дефицита его информационной основы не как достоверный, а как вероятностный. Дедукция, несомненно, более убедительна, нежели индукция, ибо покоится на законе тождества и тавтологии. Тем не менее из одной и той же общей посылки, но в зависимости от выбора средней посылки силлогизма, возможны формально разные выводы, обладающие признаками психологической новизны. Поэтому даже аналитические априорные утверждения не столь уж автоматичны и «бездушны», но в какой-то степени доверительны.

Доверие к умозаключению. В этой связи любопытны исследования А.Р. Лурии. Изучая соотношение чувственной достоверности и логической убедительности, он обнаружил следующие причины ошибок в умозаключениях: а) недоверие человека, производящего дедукцию, к исходной посылке, если она не согласована в достаточной степени с его внешним чувственным опытом; б) затруднение в выборе пути движения мысли от общего суждения к частному. В первом случае испытуемые склонны игнорировать исходную посылку, ссылаясь на то, что «не видели фактов», о которых в ней говорится. Во втором случае силлогизм распадается в сознании умозаключающего на три изолированные положения, а индивид высказывает нечто, исходя из догадки и собственных наблюдений.

А.Р. Лурия приводит такой пример. В 1931 — 1932 гг. им проводился опыт в кишлаках и джайлау в Узбекистане. Испытуемым предлагался силлогизм: «Хлопок может расти только там, где жарко и сухо. В Англии прохладно и сыро. Может ли в Англии произрастать хлопок?» Ответ: «Не знаю». Испытуемому предлагается подумать. Он снова отвечает: «Я только в Кашгарии

был, я больше не знаю...» (см.: *Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974. С. 119).

Правильный и обоснованный вывод может быть сделан лишь при согласовании чувственной достоверности и логической уверенности в существовании тождества между всеми тремя частями силлогизма.

Как видим, belief-вера пронизывает всю структуру мышления и увеличивает силу мысли действенным чувством. Д. Юм определял веру как «чувство, которое каждый должен испытывать в своей собственной груди» (*Юм. Д.* Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Соч.: В 2 т. М., 1966. Т. 1. С. 802) и которое обусловливает принятие идеи, представления без достаточного доказательства, обоснования. Согласно Юму, вера «проводит некоторое различие между представлением, с которым соглашаемся, и представлением, с которым мы не соглашаемся» (там же. С. 800); вера «есть нечто воспринимаемое умом и отличающее идеи суждения от вымыслов воображения. Она сообщает им больше силы и влияния, придает им большую значимость, запечатлевает их в уме и делает их руководящими принципами всех наших действий» (*Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Соч.: В 2 т. М., 1966. Т. 1. С. 197).

Посредством веры мышление врастает в переживание — в непосредственное восприятие какого-либо содержания, сохраняемого памятью в силу особой ценности этого содержания (В. Дильтей). Жизненность веры передается идеям разума; эти идеи оживают, обретают стойкость и активность. Суждения о причинах и действиях, говорил Юм, «порождаются с помощью некоторой скрытой операции, и притом так, что мы ни разу об этом даже и не подумаем» (там же. С. 204).

Таким образом, *belief-вера есть ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания.*

Позволяя человеку относительно прямо усматривать некоторые собственные признаки истинности субъективных образов внешнего мира, belief-вера активно направляет процесс синтеза чувств, разума и воли в опосредованное знание и целеполагание, но сама по себе знанием, косвенным или непосредственным, не является.

Всякая ли вера религиозна? В то же время belief-вера, как уже говорилось, в конечном счете руководствуется тем непосредственным целостным мироотношением, которое проистекает из faith-веры. Философы-атеисты, разграничивающие «пустую» религиозную веру и «знающую» нерелигиозную веру, напротив, полагают последнюю первичной, а первую вторичной и со временем исчезающей.

«Материалистический подход к объяснению психики человека и природы религии, — пишет Ю.Ф. Борунков,— позволяет утверждать, что не религиозная вера порождает другие виды веры, а, наоборот, присущее человеку некое психическое состояние, называемое верой, используется религиозными организациями для формирования религиозной веры. Вера есть феномен психики человека, обусловленный не религией, а закономерностями познавательного процесса» (*Борунков Ю.Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1971. С. 152).

Далее автор заключает, что безрелигиозная вера детерминирована реальной практической деятельностью и по мере практической проверки догадок и мнений уступает место прочному знанию. «Она содержит предпосылки своего уничтожения. Такая вера выступает в качестве побочного, вспомогательного элемента в процессе познания в целом. <...> Для религии процесс познания мира и его преобразования представляется второстепенной проблемой» (там же. С. 164, 173), на деле же религиозная вера якобы формируется и закрепляется лишь тщательно подобранными средствами внушения.

Аналогичную мысль высказывал и Д.М. Угринович: «Если безрелигиозная вера отличается от знания, но не противостоит ему как нечто несовместимое (как уже

говорилось, она часто в ходе исторического развития превращается в знание), то религиозная вера по своей природе всегда принципиально несовместима со знанием», ее «образы и представления носят иллюзорный характер, им не соответствуют реальные объекты» (*Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. М., 1985. С. 225).

Но что же понимается под «знанием»? «Знание, — пишет Угринович,— это нечто безусловное, проверенное, доказанное как развитием науки, так и практики. Как справедливо замечено, никто не скажет: „Я верю, что дважды два четыре". Люди говорят: „Я знаю, что дважды два четыре"»((там же. С. 226). Эти рассуждения очень наивны. Если всякое знание безусловно, т. е. непосредственно, то оно не может считаться образом (копией) объекта, воплощаться в заместители (знаки) вещей, не требует опосредованных доказательств и не имеет рациональных (репрезентативных, идеальных) форм своего существования. С этим Угринович, конечно же, не согласился бы, ибо подчеркивая свою приверженность материалистической теории отражения (копирования), он говорил об образности и рациональности знания.

И что означает *проверка* знания «развитием науки и практики»? Такого рода проверка всегда неполна и опосредована дубликатами оригиналов, образами, а потому не ведет к «безусловному знанию». Утверждение «2 х 2 = 4» относится к разряду априорно-аналитических высказываний и, как всякая тавтология, непосредственно не обладает свойствами фактической истинности. А его логическая правильность оценивается анализом определения понятия «числовая ось». На практике же дважды два не всегда четыре, в чем легко убедиться, посадив, например, в землю две картофелины и еще раз столько же, а потом осенью подсчитав, сколько же будет в итоге. Наконец, далеко не всякий вид знания сводим к научному знанию и проверяем практикой. Так что подобными высказываниями Угринович ничего не доказал. С другой стороны, его дефиниция знания как чего-то безусловного невольно отсылает к феномену внеобразного знания, faith-вере, одной из разновидностей которой является вера религиозная.

Всегда ли знание опосредовано образами и знаками, или все-таки существует непосредственное знание? Проблема сущности, родов и видов знания — предмет особой дискуссии, уходящей в глубокую древность и не завершившейся поныне. Одни мыслители называют faith-веру «слепой и незнающей», другие — «подлинным светом, высшим знанием». Кто из них прав? Давайте обсудим эту проблему.

§ 2. Проблема когнитивности faith-веры

Косвенное и прямое знание. Гегель о природе знания. Знание как единство чувства и разума. Платон о непосредственном знании. Развитие платонизма К. Поппером. С.Л. Франк: знание о незнании. Неопровержимость знания о незнании. Мистики о faith-вере. О ясновидении

Русское слово *знание*, возможно, аналогично слову *начало*: в санскрите его аналог — слово *веды*, а в греческом языке — слово *логос*. Вряд ли случайно, что слово *наука* синонимично словам *начало*, *ведение*, *логия*. Например, наука о Земле именуется геологией, землеведением, началами землеустройства. Скорее всего, *зна* есть сокращение словосочетания *из-на*. *Изначала* — прежде всего первый, исконный; изнанка — нечто противоположное лицу вещи, наличному бытию, кажимости. *З-на* — восхождение изнутри наружу, от сущности к явлению, из глубины на поверхность.

Со словом *з-на-ние* этимологически тесно связаны слова *знак*, т. е. примета, отличие, предвестие, обнаружение, *знамение* (помета, представитель, выражение), *значение* (содержание, сущность, истость), *сознание* (признавание начала вне меня, переживание своего сосуществования с иным бытием). В словаре В.И. Даля читаем: «Знать, знавать что, кого; о чем; ведать, разуметь, уметь, твердо помнить, быть знако-

мым». Узнавать — из-ведать, быть «из-вещенным»; глубоко знающий — вещий, т. е. постигший суть вещей, их начало, их природу; весть — вхождение в «есть», естину», а совесть — совмещение «Я» и естины. Англоязычный тезаурус раскрывает термин *knowledge* (*знание*) такими синонимами, как знакомство, откровение, перцепция, впечатление, уверенность, обучение, эрудиция, культивация ума.

Косвенное и прямое знание. Таким образом, с этимологической и семантической точек зрения, знание есть вхождение внутрь сущего, освоение изначальной и подлинной реальности вещей, обладание истиной бытия и выражение открываемой сущности через ее внешние «при-знаки» (со-бытия, знаки, знамения, явления). Но как возможно обретение знания? Путем погружения внутрь вещей — от внешних признаков к сущности качества? Или, наоборот, от прямой интуиции, схватывающей сущность, путем восхождения к явлениям и знакам явлений?

В философской теории знания (эпистемологии) этот вопрос обретает прежде всего форму проблемы косвенного и прямого знания, а решение проблемы представлено двумя противоположными моделями. Согласно одной модели, человек может обладать лишь опосредованным знанием и никакого прямого знания у него в принципе быть не может. Согласно другой модели, наше познание начинается с соприкосновения с подлинным бытием; прямое знание бытия — первичный внутренний свет, отличающийся от тусклого внешнего света, сумерек солнечного дня. Благодаря внешнему свету, образ наружного восприятия получает только субъективную достоверность. Внутренний свет — это духовный свет, прямое знание сути; этот свет дает faith-вере подлинную достоверность. Обе модели основываются на сильных аргументах, ни одну из них невозможно ни опровергнуть до конца, ни отстоять логическими средствами. Противостояние этих моделей имеет характер вечной антиномии.

Гегель о природе знания. Концепция знания как опосредованного освоения сущности наиболее систе-

матично изложена Гегелем в его «Энциклопедии философских наук». По его мнению, знание есть продукт многозвенного процесса познавания истины. Человеческое познание начинается с внешнего созерцания являющихся качеств, затем оно восходит к абстрактному (рассудочному) мышлению и завершается единством сознания и самосознания (разумом). Предмет знания — свободный дух, проявляющий себя в природе; предел познания — абсолютное знание, т. е. постижение абсолютным духом самого себя, своей способности полагать бытие и творить качества. В конечном счете познание есть открывание подлинного абсолютного «Я». «Только человек впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего «Я»,— одним словом, только человек есть мыслящий дух...» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 24).

Движение к знанию начинается с чувственного различения себя и иного предмета. Чувство вообще есть «непредметное единство с предметом, который, однако, отделяется при этом и как сущий для себя. <...> Общее чувство <...> есть, таким образом, чувство земляного, материи, сопротивления; благодаря этому чувству я существую непосредственно как единичный, и другое соприкасается со мной тоже как единичное, как материальное, существующее для себя, каковым я его и ощущаю» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 500 — 501).

Знание как единство чувства и разума. Однако внешнее созерцание, дающее образ единичного предмета, не есть знание, не есть откровение истины. Чтобы познать предмет, нужно его не только представить себе после его восприятия, но также и понять. «*Понимать* для рассудочной рефлексии — значит познавать ряд *посредствующих* звеньев между каким-либо явлением и другим наличным бытием, с которым это явление находится в связи...» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук.

М., 1977. Т. 3. С. 148). Глубинные связи вещей скрыты от внешнего взора. Чувства доставляют рассудку материал для обобщения и связывают рассудок с предметом как таковым. На уровне рассудочного сознания познаваемый объект возвышается до для-себя-сущего внутреннего. «Необходимость все же *выйти за пределы* чистого созерцания заключается в том, что интеллигенция по самому своему понятию есть *познание*, — созерцание же, напротив, не есть еще *познающее* знание, потому что, *как таковое*, оно не достигает *имманентного развития* субстанции предмета. <...> Созерцание есть поэтому только *начало* познания» (там же. С. 278).

На уровне представления и рассудка интеллигенция, которая перестает относиться к единичности объекта, сосредоточивается в самой себе и относит объект ко всеобщему. Затем наступает черед синтеза чувственных и рассудочных определений — разумное мышление ведет к пониманию конкретно-всеобщего предметов, к истине. Истина относима к конкретной всеобщности, «знание истины само не имеет, однако, с самого начала формы истины; ибо это знание, на достигнутой теперь ступени развития, есть еще нечто абстрактное...» (там же. С. 253).

По мере восхождения познания к знанию изменяется отношение знания к своему предмету. Внешнее созерцание, лишенное духа, остается внешним по отношению к своему материальному предмету. Этот предмет поначалу кажется тем содержанием, которое будто предстоит постигнуть. Потом сознание выясняет, что его предмет совсем иной, что достоверность чувственного образа есть иллюзия зрения и что постигаемый предмет — дух, свободное «Я». Знание, по Гегелю, имеет содержание в самом себе, чувственная достоверность же — только видимость. «Существование духа, *знание,* есть *абсолютная* форма, т. е. форма, имеющая в самой себе содержание, — или существующее *в качестве понятия понятие*, самому себе сообщающее свою реальность. То обстоятельство, что содержание или предмет есть нечто *данное* знанию, приходящее к нему *извне*, есть поэтому лишь *види-*

мость, посредством снятия которой дух раскрывается как *то*, что он есть *в себе* ...как нечто *идеальное*, порождающее *из себя* всю реальность. *Прогресс* духа имеет, следовательно, лишь *тот* смысл, чтобы упомянутая *видимость* была снята...» (там же. С. 257).

Складывающееся знание вбирает в себя чувственные образы и такое сверхчувственное содержание, которое можно воплотить только в знаках; через знаки мышление узнает сверхчувственный индивидуальный предмет, конкретно-всеобщее. Обобщенное определение знания у Гегеля таково: «Сознание, вышедшее за пределы чувственности, стремится *воспринять* предмет в его *истине* не только как непосредственный, но и как опосредованный, рефлектированный в себя и всеобщий. Этот предмет представляет собой поэтому соединение чувственных и расширенных мыслительных определений конкретных отношений и связей. Тем самым тождество сознания с предметом не есть уже только абстрактное тождество *достоверности*, но тождество *определенное — знание*» (там же. С. 228).

Такое идущее от Гегеля понимание знания было развито рядом современных отечественных философов, изучавших категорию знания в предметном, операционном и оценочном аспектах (Ю.П. Ведин, П.В. Копнин, М.Н. Руткевич, Д.В. Пивоваров и др.). Правда, интерпретация содержания знания проводилась ими в ином мировоззренческом ключе. Кроме того, эти исследователи не настаивали на непременном включении предиката истинности в обобщенную дефиницию знания. Знание может быть истинным или ложным, хотя обладающий им индивид субъективно уверен в его истинности.

Для Гегеля важна мысль, что нет ничего непосредственного и все так или иначе опосредованно. Знание бывает относительно непосредственным, когда мы берем его уже готовым и не задумываемся о сложном пути его получения предшественниками. «Именно *объективное сознание* знает мир как <...> *ничего неопосредованного* в себе не содержащую объективность; к этой объективности объективное сознание относится

соответствующим ей <...> *опосредованным* и *необходимым* способом <...> лишь посредством *определенного* органа чувств...» (там же. С. 151).

В «Философии духа» немецкий мыслитель посвящает проблеме непосредственного знания особый раздел и приходит к выводу, что такого знания нет: все связано со всем, начало опосредуется своими конечными итогами, дух возвращается к себе обогащенным процессами рефлексии. Faith-вера, по сути, сведена к развитой belief-вере. Однако чем больше Гегель доказывает тезис об опосредованности всякого знания, тем сильнее у читателя крепнет сомнение в безупречности этого тезиса. Понятие опосредованной связи имеет смысл лишь в отношении понятия непосредственной связи, прямого контакта. Если второе понятие беспочвенно, то и первое становится зыбким.

В Евангелии от Иоанна сказано, что вначале было Слово и без Него ничто не начало быть, что начало быть. Понятно, что Иоанн указывает на непосредственность начала. Но допустим, что Гегель прав, и в универсуме, включающем Бытие и существование, нет ничего непосредственного. Следует ли из этого, что и наше познание непременно обязано быть опосредованным? Почему человек, включенный в поток универсальной жизни, познает целостность мира только «задним числом», т. е. после того, как отличит себя от иного и вычленит в инобытии множество качеств? Разве само ощущение себя живым не есть нечто первичное и непосредственное?

Классики «философии жизни» показали, что феномен переживания и ощущение слитности человека с миром является непосредственной основой любого познавательного действия. «Переживание» иррационально, не поддается окончательному описанию, оправданию рассудком или убедительному логическому отрицанию. Мир как целое не есть просто система, а человеческое переживание невозможно адекватно отобразить системой теоретических образов и разложить на познавательные фазы и ступени.

Платон о непосредственном знании. Согласно Платону, познание — это созерцание совершенных форм вечной истины, а не наблюдение ее несовершенных воплощений в меняющемся мире. В диалоге «Теэтет» Платон опровергает ряд возможных дефиниций знания. Так, он показывает, почему внешнее чувственное восприятие не есть знание. Зрение непрерывно переходит в незрение, восприятие вещи не более знание, чем незнание. Неправы те, кто определенно заявляют, будто видят какую-либо вещь. Мы воспринимаем не глазами и ушами, а больше через глаза и уши. Некоторая часть нашего знания вообще не связана ни с одним из органов чувств.

Например, отсутствуют органы восприятия бытия и небытия, подобия и неподобия, добра и зла. Твердое и мягкое даются осязанием, но о действительности этих качеств и их взаимной противоположности может судить только душа, причем судить каким-то неорганическим способом. Нельзя постичь истину, если неизвестно существование, нельзя коснуться истины, так как нельзя коснуться существования. Поэтому органы чувств сами по себе не дают заключения о существовании — только через них нельзя знать вещи. Для обладания знанием важны также умозаключения. Восприятия порождают мнения, но не знания. Чтобы иметь знание, нужно проникнуть в сверхчувственное, овладеть идеями. В диалоге «Кратил» Платон развенчивает уверенность в силе слова как основы знания. Слово не способно адекватно выразить ни лица, ни предмета.

В «Меноне», «Федоне» и «Федре Платон подводит нас к выводу, что должно существовать подлинное знание, источником которого является *анамнезис* — припоминание. В умопостигаемом мире есть сфера беспредпосылочного начала всего. К этому подлинному бытию человек может идти, например, опосредованно: от телесной любви к отдельным вещам к любви к душам, а от любви к душам к любви к чистым идеям. Однако само это опосредованное движение познания (имя→ определение → изображение → знание → подлинное бытие) все-таки обязано первичному и непос-

редственному знанию, которым человек обладает изначально. Откуда же оно?

А.Ф. Лосев отвечает на этот вопрос так: «...Это познание при помощи идей трактовалось у Платона как воспоминание о небесной родине душ, где эти души воспринимали всякую идею непосредственно лицом к лицу, в то время как после переселения в грубую земную действительность у них осталось только воспоминание об идеальном мире, затрудненное темнотой и тяжестью материи» (*Лосев А.Ф.* Платон // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 265).

А.Т. Геворкян не согласен с трактовкой платонизма А.Ф. Лосевым и, разбирая диалог «Софист», заключает: «Таким образом, идеи Платона не являются онтологическими неизменными сущностями, пребывающими где-то в занебесных высях или в божественном сознании, а — мыслями, категориями, существующими в душе каждого познающего субъекта» (*Геворкян А.Т.* Идеализм в «Софисте» Платона // Вопр. философии. 1986. № 11. С. 117—127). Геворкян обосновывает свое прочтение Платона тем, что греческому философу приходилось прибегать к метафоре, дабы не вступать в конфликт с религией.

Развитие платонизма К. Поппером. Атеистически переиначив платоновское учение о высшем и непосредственном знании-припоминании, К.Р. Поппер принял и развил тезис Платона о реальности объективного мира идей и о возможности прямо знать этот мир. В книге «Объективное знание» Поппер различает три мира: 1) внешний физический мир, данный человеку через ощущение; 2) субъективный мир мышления; 3) мир объективных идей, находящийся где-то внутри людей. Этот третий мир, сидящий в нас, подобно генетическому коду, постигается интуицией, непосредственно, однако чтобы понять, что нам дано в интуиции, требуется деятельность дискурсивного мышления. Стремясь описать содержание своего непосредственного знания, мы выдвигаем гипотезы, опровергаем или подтверждаем их внешним опытом, стараемся согласовать явное знание с исходными интуициями. Например, у математика есть интуиция,

которая позволяет ему видеть проблемы и понимать проблемы до их решения.

Правда, по Попперу, мир объективных идей, живущих внутри нас, возникает постепенно, путем культурной эволюции. «Третий мир, мир объективного знания (или, выражаясь более обще, мир объективного духа) создан человеком. Однако следует подчеркнуть, что этот третий мир существует в значительной степени автономно, что он порождает свои собственные проблемы <...> и что его воздействие на любого из нас, даже на самых оригинальных творческих мыслителей, в значительной степени превосходит воздействие, которое любой из нас может оказать на него» (*Поппер К.* Объективное знание // Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 478).

Между вторым и третьим миром «существует невероятная вещь: этот метод «дать — взять», взаимного обмена <...> позволяет нам постоянно превосходить себя, свои таланты, свою одаренность. Эта самотрансцендентальность является самым поразительным и важным фактом всей нашей жизни и всей эволюции, в особенности человеческой эволюции. <...> То, что может быть названо вторым миром — миром мышления, — становится все больше и больше на человеческом уровне звеном между первым и третьим мирами: все наши действия в первом мире подвергаются влиянию со стороны нашего понимания третьего мира с позиций второго мира. Вот почему невозможно познать человеческое мышление и человеческое «Я» без познания третьего мира («объективного мышления» или «духа») и вот почему невозможно интерпретировать ни третий мир как простое выражение второго, ни второй мир как простое выражение третьего» (там же. С. 489—491). Каждый индивид застает третий мир уже готовым и непосредственно данным в интуиции; серией догадок и опровержений он пытается как-то выразить молчаливую достоверность интуиции, устраняя противоречия между непосредственным знанием и дискурсом. Тем самым индивид стремится к гармонии между объективным

и субъективным знанием, между faith-верой и belief-верой.

Своеобразную концепцию непосредственного знания как «неявного знания», которое предшествует опосредованному познанию мира, предложил М. Полани. Ее суть в том, что люди уже как-то интуитивно знают целое, хотя и неявно, до того, как начинают осознавать те или иные части целого.

С.Л. Франк: знание о незнании. В своей книге «Непостижимое» С.Л. Франк следующим образом доказывает тезис о реальности непосредственного знания. Предмет познания — то, на что мы направляемся. Содержание знания есть то, что мы находим в предмете и о чем высказываемся. Предмет может быть частично познанным или еще совсем неопределенным. Всякое предметное знание, по Франку, имеет формулу «*X* есть *A*», где *A* — уже познанное, раскрывшееся и ясное, а *X* — пока неизвестное. Условие всякого познания — видеть неизвестное, которое приводит к установке вопрошания, познавания и к знанию. В нашем опыте есть два элемента — явное и неявное; явное (данное нам) видится на фоне неявного. Неявное безбрежно, оно всегда иное, чем «это». Бесконечное присутствует в любом познании, предшествует познанию и не зависит от познания. Именно на него мы ссылаемся в любом нашем суждении, превращая его в связку «есть»: *A есть B*. Мы говорим *есть* и «видим его, не глядя» как неизвестное всеобъемлющее единство. О нем можно вслед за Сократом сказать: «знаю только, что не знаю». Знание собственного неведения — признак подлинного знания.

Неведомое смешано с познанным, пронизывает его. Человек прямо знает, что «есть» есть, но не знает, что именно оно собой представляет и как его выразить в идеальном образе. Мы обладаем необразным *X*, но оно подобно вещи-в-себе и побуждает раскрывать себя в опосредованных формах познания. Бесконечное и непостижимое *X* мыслится по аналогии с рационально познанным *A* и представляется нам как некое целое, сумма *A*, *B*, *C*, *Д* и т. д.

С.Л. Франк противопоставляет прямое знание *X* отвлеченному знанию *A*. Отвлеченное знание выражено в понятиях, оперирует определениями. Суждение «*A есть B*» отвлеченно мыслится как связь между *A* и *B*. Напротив, в *X* все спутано, недифференцированно, несистемно. Клубок *X* витает в нашем сознании как металогическое единство бытия, имеющееся до всякой дефиниции и предоставляющее основания для всевозможных «определений».

«Мы имеем не одно, а как бы два знания: отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях,— знание <...> всегда вторичного порядка — и *непосредственную интуицию предмета в его металогической целостности и сплошности — первичное знание*, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание. <...> То, что есть источник и первооснова всего нашего знания, само по себе, в своем собственном существе есть нечто *несказанное и непостижимое* (*неизъяснимое*) — и притом не вследствие слабости или ограниченности наших познавательных способностей, а по *самому своему существу*», — пишет русский мыслитель. (*Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Соч. М., 1990. С. 229).

Франк описывает непосредственное знание *X* как естину, созерцание безусловной нераздельной сплошности, исконно первичного целого, иррационального и содержащего нечто иное, нежели наши понятия о мире. Металогическую природу «есть» можно только молчаливо показать, а в понятиях же *X* в лучшем случае предстает в форме смутной «субстанции». *X* следует определять негативно — как нечто, не имеющее качественно определимого «нечто»; оно всегда иное, чем нечто. Непостижимое — единственное, всеобъемлющее, сверхвременное, источник всех неопределенностей; оно жизненно, ибо целостно, и для него больше подходит имя собственное «Нечто Вообще». Бесконечное *X* пронизывает собой каждый отрезок бытия, является потенцией, мощью, из него рождается всякая действительность. Способность *X* выходить за пределы всего постижимого и быть безусловным может быть названа «есть».

Знание безусловного *X* как знание о незнании оборачивается не только отрицанием знания положительного, тайной и удивлением, но и утвердительным знанием абсолюта: Бытие как таковое, т. е. в его безусловности, и тайна есть просто одно и то же. Абсолютное *X* присутствует в нашем сознании, на него направлен наш познавательный взор, оно есть одновременно бытие вне нас и внутри нас, оно при нас, для нас, неотъемлемо от нас. Мы сами существуем в *X*, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя лишь через его самооткровение в нас. Это *X* соприсутствует в каждом акте самосознания, прямое знание *X* — род ведения, самая глубокая истина, непосредственное видение единства бытия и истины, всеобъемлющей полноты абсолюта. Знание *X* есть знание и «того», и «другого» сразу, но не есть знание некоего определенного «нечто». Оно возвышается над всяким многообразием, и потому его невозможно отрицать.

Эти выводы русского философа о целостности *X* можно воспринять как предостережение от поклонения системному подходу, на основе которого непостижимому миру навязывается «логичность», «упорядоченность, «системность», а научная картина мира самонадеянно объявляется образцом понимания бытия. Альтернативой рациональному системосозиданию выступает мудрость в форме народной сказки. Сказочные герои сталкиваются с оборотничеством, ищут «иные царства-государства», преподают уроки сосуществования привычного с «иным», мира и антимира.

Неопровержимость знания о незнании. Указание С.Л. Франка на непосредственное знание, преодолевающее отрицание, может служить веским аргументом против философии скептицизма и субъективного идеализма. Ссылками на belief-веру, субъективную и зыбкую, не удается опровергнуть, например, доктрину Дж. Беркли о том, что субъект знает только ощущения круглого, холодного, синего и т. д., а потому внешний мир есть не более чем комплекс ощущений субъекта. Известно, что доктор С. Джонсон пытался 6 августа

1753 г. ниспровергнуть берклианство — он молча пнул камень, как бы доказывая, что вещи — твердая и суровая реальность, но не фикция разума. Однако аргумент Джонсона не имеет логической силы, поскольку легко отводится контраргументом о том, что твердость камня — тоже видимость, тоже ощущение, факт внешнего опыта, не выводящий нас за рамки субъективной достоверности.

Иное дело — аргумент Франка о неопровержимости знания о незнании. Суждение «Я знаю, что до конца не знаю ни себя, ни своего знания» в полной мере не поддается обоснованию практикой и рассудком, но тем не менее принимается людьми за безусловную и разумную истину, неявно имеющую положительное содержание. Не случайно ни один теоретик субъективного идеализма не решался на искреннее заявление, будто в своей обычной жизни он полагается на свою философию. Связка «есть» в каждом суждении, в том числе в суждении «мир есть комплекс ощущений», отсылает нас к реальности бесконечного, а эта реальность непостижима во внешних чувственных образах. Субъективный идеализм, не опровергаемый belief-верой, выявляет свои слабости, когда его сопоставляют с faith-верой человека. На это обстоятельство в свое время указывали представители Шотландской школы здравого смысла (Т. Рид, Д. Битти).

Как поясняет Франк, непосредственное знание возникает в нас из-за тяги к бесконечному, любви к абсолюту внутри нас. «Чего мы, собственно, ищем? Мы ищем той последней *глубины* бытия, той почвы абсолютной реальности, в которой было бы незыблемо укоренено наше непосредственное самобытие...» (там же. С. 436). Эту родину нет надобности искать где-то в бесконечной дали от нас. Надо лишь на миг ощутить, что наше *«Я»* подлинно «есть» и истекает из абсолюта. Мы не проваливаемся в бездну *Х*, но мгновенно открываем душой истину своего происхождения из этой бездны. Нельзя адекватно познать абсолют, но можно познавать свое собственное незнание абсолюта. Непостижимое постигается через постижение его непостижимости, говорит Франк. Это познавание не-

знания есть духовный свет, к которому стремился Сократ и которое Николай Кузанский называл «ученым незнанием».

Учение С.Л. Франка о непосредственном знании — сильная альтернатива гегельянству. Тем не менее оно тоже сопряжено с парадоксами. Один из них заключается в следующем. Франк исходит из посылки о faith-вере как о чем-то невыразимом, безвопросном, непроблематичном, интуитивном. В то же время русский философ рациональным способом выводит из этой посылки целую систему понятий, дискурсивно описывает иррациональную целостность *Х*. Этот парадокс напоминает попытку Ф. Бэкона утвердить главенство индукции перед дедукцией чисто дедуктивными доказательствами. Парадоксальность рационалистических моделей непосредственного знания вынуждает искать иные пути приоткрывания его реальности — пути, родственные самой faith-вере. Так, философы-спиритуалисты отказываются от разграничения субъекта и объекта познания, не делят познание на внутреннее и внешнее, прямое и косвенное, а постижение мира считают не копированием вещей, а чистым творчеством.

Мистики о faith-вере. Что стоит за осязаемым огнем и внешне видимым светом? Ведические гимны повествуют о форме Агни, всемирном первозданном Огне-Свете, проникающем во все существующее. Пророк Зороастр ясно говорил, что Предвечный создал посредством живого Глагола небесный свет, семя Ормузда, начало материального света-огня. Парсы поклоняются не тому материальному огню, который ежедневно возжигают в своих святилищах, но вечному «тому свету-*уру*», не обжигающему, а исцеляющему. Это и есть культ *Ура*, про-*свещ*ение, поклонение Свету, культура.

Подробно о первичном свете говорится в «Тайной доктрине» Е.П. Блаватской. В «Книге Мертвых» указано, что души умерших медленно плывут к первозданному свету в барке Изиды. В Библии говорится, что создание света предшествовало творению материальных светил: свет был создан в первый день, а физические светила сотворены в день четвертый.

Первозданный духовный свет открывает душе скрытые первоосновы, дает непосредственное знание бытия. Отсюда и понятие просвещения как освоения сущностей, скрытых от материального света и недоступных внешнему оку. В мистическом учении Гераклита речь идет именно о внешне невидимом Огне, временами воспламеняющемся и временами затухающем, пронизывающем весь космос и скрепляющем все воедино. В XVI в. А.Т. Парацельс подразумевал под таким огнем астральные сущности, астральный свет. И. Ньютон предпочитал говорить о вечном и неизменном «мировом эфире», «чувствилище Бога» и принимал его за абсолютную систему отсчета для механики небесных сфер.

Мировой эфир — орган, посредством которого Божественная Мысль действует в бесконечно великом и неопределенно малом. Современные экстрасенсы уверяют, будто способны видеть астральный свет, каковым именуют ореолы вокруг головы или кончиков пальцев людей; правда, при этом они редко уточняют, идет ли речь о материальном излучении неких полей или духовном свете. Теософические учения об астральном свете по своему воспроизводят тайную доктрину Глагола-солнца религий Древнего Востока и античной Греции; в этих учениях Мировая Душа описывается как посредник между Абсолютным Духом и материей.

О ясновидении. Нельзя не считаться со случаями ясновидения. Предпринималось множество экспериментов, имевших целью опровергнуть утверждения ясновидцев. Но эти эксперименты скорее подтверждают, чем опровергают, феномен ясновидения. Тем не менее нет четкого ответа на вопрос: правда ли, что ясновидцы «видят» события прошлого или души умерших и что эти события и духовные тела сохраняются в астральном свете? Почему не все люди обладают ясновидением? Если ясновидение даровано особым, безупречным людям, то почему среди дипломированных экстрасенсов немало прохвостов, а ведьм и колдунов народ всегда недолюбливал?

А может быть, наоборот, ясновидение доступно каждому, но просто не каждый владеет приемами медитации и транса? Подобная возможность не отрицается не только мистическими учениями, но и научной теорией отражения. Если, например, люди научились проявлять запечатленное в светочувствительном слое фотопластины изображение вещей, то не исключена принципиальная возможность когда-нибудь отыскать класс «проявителей», позволяющих получать изображение прошлых событий, отпечатавшихся в окружающих телах любой физической природы. А тем самым прямо прочесть «книгу жизни» земных вещей. Ни эксперимент, ни научная теория не дают пока окончательного ответа, реально ли ясновидение. Ответ остается искать в собственном непосредственном знании как знании о незнании. «Если ясновидение есть способность души, — заключает Э. Шюре,— то нельзя выбрасывать пророков, оракулов и сивилл в область суеверия» (*Шюре Э.* Великие посвященные. М., 1990. С. 234).

Теоретическое столкновение моделей, одни из которых отрицают когнитивный характер faith-веры, а другие признают ее статус непосредственного знания, ведет к выводу о равновесии и равноценности этих моделей. Конфликт между понятиями belief-веры и faith-веры постоянно воспроизводит дискуссию о смысле жизни человека. Дает ли faith-вера истинную достоверность жизни, позволяет ли она переживать отсутствие принципиальной преграды между моим «Я» и миром свободного духа? Почему попытка как-то ответить на этот вопрос в рациональной форме и с опорой на наглядные модели ведет к размежеванию людей на оптимистов и пессимистов? Оптимисты, по словам Ф. Ницше, разделяют аполлоновский восторг в отношении переживания мира, видят в целостности жизни гармонию, красоту, радость. Пессимисты же предпочитают дионисийское мироотношение, для них жизнь есть страдание, хаос, самораспад, а новое рождается только через смерть.

По-видимому, содержание непосредственного знания у разных людей не одно и то же. Оно зависит не

только от абсолюта, но и от персональной особенности души, пребывающей в бесконечном Духе. В подлинном бытии есть все, оно возвышается над любыми его определениями и не сводимо ни к одному из них. В зависимости от своей интуиции и совести одни люди вычерпывают из бытия нечто упорядоченное и выражают это нечто эмоционально и образно, в виде гармонической системности, тогда как другие обнаруживают в бытии устрашающий хаос и смерть.

Некоторые сторонники «философии жизни» пытались отыскать «среднее звено» между переживанием как первичной формой непосредственного знания и интеллектуальной формой выражения faith-веры; в этом звене-посреднике переживательное и интеллектуальное должны были как-то совпасть. Г. Зиммель назвал таким звеном *культуру* — именно в культуре иррациональная и непосредственная жизнь познает себя рациональными средствами. Вместе с тем между жизнью и культурой, по его мнению, сохраняется глубинное противоречие. Рационализируя иррациональное, культура становится разумной формой утонченной жизни, но складывание культуры — очень медленный процесс. Жизненный же поток вмиг способен снести все шаткие культурные постройки, всю гармонизированную разумом конструкцию культуры, если встречает на своем пути препятствия. А. Бергсон также рассматривал жизнь как поток, идущий от одного зародыша к другому и придающий каждому телу жизненный порыв. Жизнь — вечное творчество, заключающееся в поиске основания в самом себе и делящееся на два русла — на инстинкт и интеллект. Интеллект нередко отрывается от инстинкта и имеет с жизнью только косвенную связь. Чтобы выразить полноту и истинность жизни, интеллект должен опереться на интуицию. Французский мыслитель искал способы соединения интуиции и интеллекта в некую «интеллектуальную интуицию», но, как известно, его попытка найти в ней меру тождества faith-веры и belief-веры не увенчалась ощутимым теоретическим успехом.

§ 3. Faith-вера в религии, философии и теологии

Предмет веры. Философская вера. Философское сомнение. Различие философской и религиозной веры. Основная проблема философской веры. Онтологический аспект основного вопроса философии (ОВФ). Психофизический аспект ОВФ. Гносеологический аспект ОВФ. Идеализм как разновидность философской веры. Материализм как разновидность философской веры. Faith-вера и belief-вера в религии. Два отношения к faith-вере. Слепа ли faith-вера? Теологическое выражение веры. Схоластика. Оценки схоластики. Философия — служанка богословия. Обоснование христианских идеалов. Этапы развития схоластики. Дилемма веры и разума. Учение Аквината о вере и разуме. Скептицизм Себастиана Кастеллиона. Русская религиозная философия о вере и знании. Влияние пантеизма и теизма на учения о вере. Священные Писания о вере

Предмет веры. Всякая вера имеет свой предмет. Если же она не насыщена содержанием, то ее невозможно отличить от неопределенного переживания, смутного предчувствия или от предмета неверия. Верование знает то, во что оно верует (Гегель), вера фиксирует свой предмет и отличает его от другого предмета (А.Ф. Лосев). Faith-вера есть реальное вхождение познающего в познаваемое, такое познание совершается любовью, притяжением к своему предмету (П.А. Флоренский). Faith-вера не сомневается в подлинности своего предмета и в этом смысле она противоположна неверию, скептицизму, солипсизму и нигилизму. В зависимости от своего предмета faith-вера имеет разные формы. Предмет faith-веры вообще — бытие как сплошность и целостность. То или иное «могущее быть» в бесконечном целом — предмет определенной faith-веры. Выбор духовного угла зре-

ния на всеобъемлющее бытие связан с предпочтениями и способностями души. Множеству духовных способностей души можно поставить в соответствие множество видов faith-веры вкупе с составляющими ее формами интуиции, совести и мистического откровения. Возможно, любая форма общественного сознания вырастает из специфического непосредственного знания.

Например, математики-интуиционисты говорят о человеческой способности прямо знать потенциальные бесконечные сущности (Л. Э. Брауэр, Г. Вейль, А. Гейтинг). Многие теоретики искусства указывают на эстетическую интуицию, непосредственно улавливающую гармонию бытия; благодаря ей человек переживает состояние равновесия с миром и неутилитарно относится к духовно наблюдаемым вещам-в-себе (Платон, В.Ф.Й. Шеллинг, Б. Кроче). Кант восхищался априорным моральным законом в душе человека, а этики-иррационалисты предполагают, что в основании поведения людей лежит особая интуиция, предопределяющая неожиданные решения в быстро изменяющихся жизненных ситуациях. Можно также выделять философскую, научную и техническую интуиции, отличающиеся от форм belief-веры и не сводимые к интеллектуальным надстройкам в сферах философии, науки и техники. Все эти интуиции суть разные способы прямого пребывания души в духе.

Философская вера. Ф. Бэкон учил, что религия открывает волю Бога, а естественная философия — Его мощь. Гегель, как известно, считал, что философия есть осознание религии, обе ищут, хотя и различными путями, одно и то же — Бога. Гегель был убежден, что нельзя доверять философии, если она аморальна или нерелигиозна. Согласно С. Кьеркегору отношение к Богу есть то, что делает человека человеком. По мнению П.А. Бакунина, вся философия есть не что иное, как предположение Бога, в которого все бессознательно верят. С.Л. Франк пытался доказать, что единственным предметом философии является Бог, а философия по своей универсальной задаче есть не логика, не теория познания, не постижение мира, а Богопознание.

Вместе с тем философы оперируют весьма абстрактным понятием Бога. З. Фрейд писал: «Какую-то размытую абстракцию, созданную ими самими, они называют «богом» <...> их бог есть скорее пустая тень, а вовсе не могущественная личность, о которой учит религия» (*Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 121).

Вначале философская идея, говорит Н.О. Лосский, открывается мистически-интуитивно, еще не имеет образной формы и эмоционально переживается. Затем философ ищет средства выражения идеи, обращаясь к образам, понятиям, духу и материалу культуры своей эпохи. Не сводимая к науке и не выводимая из достижений науки философия сама решает, следует ли в целях рационального оформления faith-веры воспользоваться успехами наук, научными фактами, гипотезами и умозаключениями.

В работе «Философская вера» К. Ясперс характеризует философскую веру как интуитивный самоанализ, созерцание индивидом собственных чувств вины, страха, неудовлетворенности, а также как стремление лично понять истину, освобожденную от надобности проверки. Ясперс делает попытку различить философскую и религиозную веру. Как и религия, философия имеет своим предметом абсолют. Содержание философской веры поддается выражению в высказываниях: «Бог есть», «существует безусловное требование», «мир обладает исчезающим наличным бытием между Богом и экзистенцией» и т. п. (см.: *Ясперс К.* Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 434).

Но философская вера, прибегающая к помощи Бога, отличается от веры религиозной тем, что индивид не подчиняет воле Бога свою экзистенциальную волю, а собственное размышление — догматам религии. В качестве науки она требует абсолютности истины и в то же время отклоняет абсолютизацию всеобщего научного знания, претендующего на определение смысла жизни индивида. Философ сомневается в самих основах своего существования, тогда как религиозный человек скорее может сомневаться не в бытии

Бога, а в собственном понимании бытия Божия. В философской вере нет святости, она не есть исповедование, ее субстанция исторична. Порой она исчезает и сменяется нигилизмом («Бога нет; между Богом и человеком нет связи; перед Богом нет обязательств»), чтобы снова возникнуть из неверия (там же. С. 487). Философская вера черпает свои силы не из конкретного авторитетного источника, как религия, а из предания, из вечно сосуществующих и противоборствующих традиций философствования. Сильная сторона религии, говорил Л. Фейербах, заключается в ее близости к «сердцу» человека, тогда как философия суха и страдает теоретическим эгоизмом.

Вера монотеистов открывает свой предмет под влиянием на душу верующего Писания, изреченного Богом через пророка. Бог не является предметом науки, и богословие радикальным образом отличается от философии. Богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. Бог богословия — это «Ты», это живой Бог Библии (Н.О. Лосский). Философская же вера духовно разглядывает в неисчерпаемом бытии то, что не стало еще общезначимым и отлитым в готовые мыслительные формы. Она ищет новое, неожиданное, такое, что вызвало бы всеобщее удивление, решило бы душевные проблемы и дало бы душе покой. Ради этого стоит посомневаться в истинности интуиций всех иных философов и никого из них не почитать пророком. Стремление каждого настоящего философа уникально выразить интуицию собственной жизни оборачивается философским сомнением в отношении достижений коллег и мыслителей прошлого.

Философское и религиозное сомнение. Размышляя над природой философского сомнения, В.Ф. Эрн пишет: «Любая скептическая система мыслима при допущении, что возможна такая позиция мысли, при которой объем отрицания равен объему утверждения. <...> Истинная природа философского сомнения заключается в вечно живом искании такой философии, которая соответствовала бы размерам догадки. <...> Размеры догадки — есть безусловно данное, нечто пер-

вичное, нечто такое, в чем находится мысль, чего мысль не может создать уже потому, что сама мысль есть один из моментов этой догадки» (*Эрн В.Ф.* Природа философского сомнения // Соч. М., 1991. С. 59—63). Сомнение обладает мощью и бессилием, влечет к апориям, трудностям и снимает какое-нибудь ограниченное утверждение во имя безграничного. Сомнение — промежуток между верой и неверием.

Собственно же вере противостоит неверие, то есть «решительное внутреннее неприятие чего-либо без достаточного основания» (*Евстифеева В.В.* Феномен веры как фактор деятельности // Филос. науки. 1985. № 5. С. 134). Преодолеть неверие — значит остановить внутренний распад личности, вернуть надежду и любовь, обрести волю к жизни, преумножить творческие силы. Обретенная вера есть прямой путь к истокам творчества, поскольку прямое пребывание души в духе и воплощение видения трансценденталий в образах и материале и есть творчество.

Когда философ начинает сомневаться в правомерности того или иного учения, он нередко идет до конца в своем скептицизме и подвергает сомнению предельные основания своего существования. Напротив, сомнения верующего, вполне естественные для homo sapiens, обычно сопряжены не с предельным вопросом о том, есть или не есть Бог, а с проблемой *собственного понимания Бога*. Один из отцов Церкви Григорий Нисский (IV в.) заметил: «Если мы поверим, что создали, опираясь на Священное Писание, на опыт святых, целостный образ Бога, то на самом деле мы создали идола и никогда уже не сумеем дознаться до истины Бога Живого, который весь есть динамика и жизнь». Поэтому верующему вряд ли следует как огня остерегаться своих сомнений и страшиться гнева единоверцев-фанатиков, которые пытаются создать о себе ложное впечатление как о «твердокаменных» ортодоксах.

Различие философской и религиозной веры. Сказанное выше позволяет различить близкие по предметам философскую и религиозную faith-веру. И та, и другая суть непосредственное «знание о незнании» абсолюта, безусловного бытия. Но философская вера

сопряжена со стремлением сосредоточиться на одной из граней бытия «вообще» и выделить эту грань в значении доминирующей, соответственно, подчиняя догадке о доминанте всю последующую систематизирующую деятельность абстрактного мышления. Открытая интуицией грань наделяется статусом субстанции.

Философ может мыслить таковой, например, воду или огонь, или апейрон, или волю, или инстинкт. Предметом же религиозной faith-веры прежде всего является характер связи верующего со всей Полнотой Бытия. Философ сравнительно невозмутимо описывает уловленную его интуицией «субстанцию», опираясь на понятия и категории. Верующий же, религиозно переживающий близость абсолюта, во-первых, испытывает к непостижимому священную любовь и трепет, ощущает личную причастность к нему, эмоционально относится к связи с ним, а во-вторых, сосредоточен на всей недифференцированной целостности абсолюта и редко нуждается в категоризации отдельных моментов всеединства. Верующий внешне выражает свою интуицию, не столько в понятиях, сколько иносказаниями, аналогиями, метафорами.

В этом смысле реальность религиозного абсолюта предельно широка, тогда как реальность философского абсолюта всякий раз очерчивается какой-либо категориально наименованной субстанцией; предмет философской веры вычерпывается из бездны религиозного абсолюта, подлежа последующей рационализации и строгой дефиниции. Вот почему, например, из одной и той же христианской культуры вырастают конкурирующие философские системы, а сама эта культура продолжает питать все новые и новые философские интуиции. Вместе с тем религиозная вера в отличие от многих философских мироотношений прежде всего мистична, озабочена ситуацией пребывания души в абсолютном Духе. Предметом религиозной веры является скорее сама связь с абсолютом, нежели сверхразумное содержание абсолюта-в-себе. Религию больше интересует онтология и гносеология связи, тогда как философы чаще всего отстраняются от обсуждения личной связи с объективными сущностями. Их волнует

онтология субстанции (сущности, вещи), затем они обсуждают способы познания сущего как нейтрального объекта.

Основная проблема философской веры — вечная проблема соотношения двух реальностей: 1) реальности, которую человек способен воспринимать при помощи своих внешних органов чувств (видимого мира), и 2) реальности, принципиально не доступной внешнему опыту людей (сверхчувственного, скрытого мира). С разнообразными истолкованиями понятий, входящих в формулировку этого главного мировоззренческого вопроса, сопряжены ответы на многие загадки философии (о смысле жизни, счастье, свободе, истине, субстанции и т. п.). Под видимым миром понимают любые явления природы (первозданной либо искусственной), физическую телесность человека, знаковую оболочку наших мыслей (слово, жест, граф) и прочие формы существования материи. Скрытый мир — законы неживой и живой природы, дух, душа, сознание, мысль, иные сверхчувственные сущности.

Религиозные философы обычно понимают под основным вопросом философии (ОВФ) следующую серию вопросов: 1) скрывается ли за являющимся нам миром порождающая его божественная первопричина или существует только посюсторонний мир, несотворенный и вечный; 2) если миром правит сверхфизическая сила, то можно ли познавать эту силу и в какой мере; 3) как сообразовать свое поведение с этой силой? Традиционный ответ на этот вопрос христианских философов таков: Бытие (Бог) определяет сознание человека, поскольку Бог создал человека, его душу по Своему образу и подобию.

Другие мыслители предпочитают более общие и краткие формулировки ОВФ, например, одну из таких: «как наше мышление относится к бытию?», «каково соотношение сознания и материи?», «как в наших телах взаимосвязаны дух, душа и плоть?». Подразделив сущее на мир идей (прообразов) и мир материальных вещей (образов), Платон одним из первых остро поставил ОВФ как проблему соотношения двух принципиально разных в онтологическом смысле миров. Вместе

с тем далеко не все мыслители в прошлом и в настоящем признают возможность и надобность выделения в философии ее проблемного ядра, ОВФ. До недавнего времени краткая формулировка ОВФ почиталась важнейшим каноном в советской философии — только им как критерием было позволительно пользоваться при общей оценке той или иной философской системы, ее отнесении к материалистическому или идеалистическому «лагерю»; поскольку на самом деле не бывает жестких водоразделов между материализмом и идеализмом, то этот критерий, неточный и ненадежный, часто являлся прокрустовым ложем.

Более полное представление об ОВФ дает описание трех его важнейших аспектов — онтологического, психофизического и гносеологического.

1) Онтологический аспект ОВФ — проблема соотношения скрытого и откровенного, сущности и явления. В этом случае речь может идти о любого рода сущности и произвольной сфере ее проявления. Логически возможны такие варианты решения ОВФ: 1) есть только чувственные качества, кажимость, но нет никаких объективных вещей-в-себе и сущностей (субъективный идеализм сенсуалистической окраски); 2) за кажимостью могут стоять вещи-в-себе, объективные феномены, которые нам еще предстоит познавать в чистом виде (феноменализм); 3) можно добиваться предельных объяснений чувственных данных и стоящих за ними явлений только гипостазированием глубинных сущностей — сущности просвечивают наружу в виде явлений, или, как говорил Гегель, «сущность является, явление существенно» (эссенциализм); 4) сущность никогда не проявляется полно и совершенно, поэтому феномены (и тем более кажимости) всего лишь намекают нам на бытие недоступной сущности, но принципиально не дают нам о ней истинного знания (символизм); 5) совершенные проявления сущности иногда все же случаются — сущности открываются избранным людям и транслируются через пророков, элиту (профетизм, элитаризм); 6) сущности не прячутся, они всегда проявляются так, что от их проявлений можно истинно умозаключать к ним самим

(наивный реализм). Если продолжать задавать вопросы о природе сущности — например, спрашивать, противоречива ли она или проста, однопорядкова или многослойна, обладает ли она пространственно-временными свойствами, — то можно и далее расширить список вариантов решения ОВФ.

2) Психофизический аспект ОВФ — проблема соотношения духа, души и плоти в человеке как целом; данный аспект конкретизирует онтологический аспект ОВФ, ограничивая изучение соотношения видимого и невидимого миров сферой человеческого тела. Логически возможны такие варианты: 1) одномерный плотский человек, в котором нет ничего, кроме материального (материализм, физикализм); 2) одномерный человек-дух, «состоящий» исключительно из духовного (спиритуализм); 3) двумерный человек, состоящий из активно влияющих друг на друга плоти и души (идеализм); 4) дуальный человек, в котором Богом совмещены и скоординированы две независимые друг от друга и прямо не влияющие друг на друга субстанции — тело и душа (дуализм Декарта, окказионализм Мальбранша); 5) трехмерный человек, состоящий из плоти, души и привходящего «извне» свободного духа; тело — зеркало души, а душа — зеркало духа (модель апостола Павла); 6) психика — эпифеномен, она произведена интериоризованными схемами внешних движений организма (бихевиоризм, операционализм). Промежуточные варианты ответов сопряжены с вопросами о вечности или смертности души, о характере взаимоотношения души и контактирующего с нею духа, об активности или пассивности души внутри тела, о ее способности или неспособности выходить за пределы своего тела.

3) Гносеологический аспект ОВФ — проблема соотношения человеческого сознания (как момента души), человеческой деятельности и объективной реальности, независимой от сознания и деятельности человека. Иногда этот аспект упрощают до вопроса о соотношении сознания человека и объективной реальности, существующей до и независимо от человечества. Варианты: 1) материалисты полагают, что материя

первична, а сознание человека вторично, поскольку сознание является высшим продуктом материи и формой ее отражения; 2) объективные идеалисты отправляются от посылки о генетической первичности объективного мира идей и вторичности мира вещей и субъективного мира человека; 3) абсолютизация субстанциальной роли человеческой практики в производстве второй природы и форм общественного сознания характерна для некоторых направлений марксизма, а также для прагматизма, инструментализма, операционализма; 4) субъективный идеализм полагает первичным сознание индивидуального человека; 5) абсолютизация овеществленной силы знания (искусственной природы) возвращает человеку и его сознанию объективную детерминированность: человек подчинен продуктам своего творчества (социальным институтам, борьбе классов, объективированному знанию и т. п.); к такому варианту склоняются трансценденталисты разных направлений; 6) «лингвистический идеализм» пытается вывести «сознание» и «культуру» из природы человеческого языка.

Пересечение между собой выделенных выше вариантов основного вопроса философии порождает в исторической практике огромное множество философских течений и школ.

Идеализм как разновидность философской веры. Идеализм (франц. *idealisme*, от греч. *idea*): 1) *в обыденном языке* — бескорыстие, стремление к высшим целям, наклонность к мечтательности, увлечение несбыточными проектами; 2) одна из тенденций, характерная для *философского объяснения* мира, верить, что идеи более реальны, чем чувственно воспринимаемые вещи, и искать прообразы общих свойств вещей и явлений в родовых или видовых значениях идей; 3) *самоназвание* ряда философских учений, утверждающих, что физическое, материальное, предметно-чувственное суть продукты прямого творчества *идеи* (либо комплекса идей) и что предельно общая *идея* есть абсолют.

Термин *идеализм* как обозначение некоторых школ и течений, противоположных спиритуализму, материализму и дуализму, возник в начале XVIII в. В отличие

от спиритуализма идеализм является *реализмом*, склонен признавать относительную ценность чувственно-данного мира и лишь считает этот мир менее реальным, чем бытие идеальных объектов. Идеализм — разновидность эссенциализма (от лат. *essentia* — сущность), т. е. объясняет происхождение и степень реальности явления действием и близостью его к сверхчувственной абсолютной сущности (идее); тут просматривается аналогия с предопределением конструкции будущего здания его инженерным проектом, а также аналогия с воплощением в каждом отдельном человеке и в поколениях людей инвариантного генотипа родового человека. В системах идеализма связь чувственных предметов мыслится неким текстом (*Книгой Природы*), значения же *знаков-вещей* ищутся в объективной сфере идей или в субъективных образах человеческого сознания.

Основные формы идеализма — объективный и субъективный. Первый верит, что *идеи* существуют вне и независимо от человеческого сознания, причем *идея* может толковаться либо как нечто потустороннее и трансцендентное наличному бытию, либо, напротив, как имманентное, внутренне присущее явлению и просвечивающее сквозь него наружу. Второй же либо склонен отрицать, что за кажимостью мира стоят вещи и явления, независимые от моего сознания, либо рассматривает внешний мир как нечто всецело определяемое активностью сознания субъекта (индивида, общества). Философский идеализм в этической области связан с убеждением о первичности морального сознания и отрицанием его обусловленности материальной стороной жизни общества.

Самыми крупными объективными идеалистами в античной философии были Платон, Плотин, Прокл. Характеризуя этот идеализм, Гегель пишет: «Подлинный философский идеализм состоит не в чем ином, как в следующем утверждении: истина вещей заключается в том, что предметы как непосредственно единичные, т. е. чувственные предметы, суть видимость, явление <...> всеобщее в вещах не есть нечто субъективное, принадлежащее исключительно нам, а в качестве ноумена, действительное в самих вещах, подобно тому

как платоновские идеи существуют в единичных вещах как их субстанциальные роды, а не где-то вдали от этих вещей» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия природы // Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. М., 1975. С. 19). В средневековой философии объективный идеализм представлен реализмом схоластов (особенно учением Фомы Аквинского), в Новое время его развивали Лейбниц, Шеллинг, Гегель и др. Крупнейшие представители субъективного идеализма в философии Нового времени — Беркли, Юм, ранний Фихте.

Формы идеализма различают также в зависимости от придания *идее* видового смысла: а) мирового разума (панлогизм), б) мировой воли (волюнтаризм), в) всеединого духа (идеалистический монизм), г) гармонии душ-монад (плюрализм Лейбница). В гносеологическом плане различают идеализм: а) рационалистический, б) эмпирический, сенсуалистический, г) интуитивистский; выделяют также (по иному логическому основанию) трансцендентальный и имманентный идеализм. В историко-философской литературе предложены и более дробные классификации разновидностей идеализма.

Идеализм прямо или косвенно сопряжен с каким-либо типом религиозного мироотношения — с космоцентрическим теизмом или пантеизмом (объективный идеализм), с эгоцентрическими или социоцентрическими религиями атеистического толка (субъективный идеализм), в связи с чем в идеализме выделяют теистические, пантеистические и атеистические варианты. Многие западные философы ныне отмежевываются от явных посылок идеализма. В России же начиная с 90-х гг. XX в. вновь возрождается интерес к сочинениям отечественных и зарубежных философов-идеалистов.

Материализм как разновидность философской веры. Материализм (от лат. *materialis* — вещественный): 1) в обыденном смысле — культ вещей и склонность к низменной чувственности; вера в вещественные причины всех явлений природы, общественных событий и влечений человека; отрицание духовных сил в природе; 2) одна из основных верovательных тенденций в философии, противоположная спиритуализму,

дуализму и идеализму и заключающаяся в установлении фактическим и логическим путем причинной зависимости духовного и психического от плотского и физиологического; 3) самоназвание ряда философских систем (*диалектический материализм*, *научный материализм* и т. д.), сторонники которых принципиально отождествляют материю и природу, утверждая, что в мире нет ничего, кроме движущейся в пространстве и во времени материи, а также логически выводят явления психики и сознания из специфических материальных оснований (практики, состояний центральной нервной системы и т. п.), либо постулируют принцип психофизического тождества, либо объявляют психические явления эпифеноменами физико-химических процессов.

Важно различать эти три выделенные смысла материализма. Тот, кто признает зависимость психического от физического, вовсе не обязательно отождествляет их между собой, считает душу веществом или полем и отрицает наличие в природе духовного начала. Поэтому не следует ставить знака равенства между материалистической тенденцией философствования и принадлежностью к школам материализма, как это делали многие марксисты, относя к лагерю материалистов тех мыслителей, которые вовсе не проявляли намерения идти дальше признаваемого ими тезиса о материальной обусловленности человеческого сознания.

Вместе с тем далеко не каждый профессиональный философ, теоретически разделяющий кредо истинного материализма, следует ему в личной жизни или отвечает обыденному смыслу слова *материалист*; на деле он, напротив, может отдавать предпочтение высоким духовным принципам и верить в приоритет идей, а не вещей. Споры в советской философии 20-30-х гг. о принадлежности философии Б. Спинозы к материализму или идеализму показали, что невозможно найти точный водораздел между материализмом и идеализмом.

Словом *материализм* стали обозначать в XVII в. прежде всего сумму физических представлений о материи (Р. Бойль). Позднее Лейбниц придал ему обобщенный смысл и противопоставил материализм идеа-

лизму: «Представление, согласно которому мир является большой машиной, работающей — как часы без помощи часовщика — без содействия Бога, есть идея материализма и фатальности и направлена на то, чтобы под предлогом превращения Бога в надмировой разум фактически изгнать из мира провидение и божественное руководство» (*Лейбниц Г.В.* Переписка с Кларком // Соч. В 4-х т. Т. 1. М., 1982. С. 432).

В советской литературе был распространен взгляд на материализм, который шел от Ф. Энгельса. Энгельс полагал, что философов можно разделить на два большие лагеря на основании их ответов на вопрос об отношении мышления к бытию. «Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы <...> составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» (*Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 283).

Многими справедливо оспаривается это расширительное определение материализма: 1) под него, помимо собственно материалистов, можно подвести идеалистов пантеистической ориентации («абсолют совечен своим проявлениям»), а также теистов, которые различают творящую и сотворенную природу и усматривают в человеке божественную природу; 2) понятие бытия имеет множество альтернативных трактовок; например, верующие в Бога как Полноту Бытия вполне предпочтут якобы материалистическое утверждение о первичности бытия и вторичности человеческого мышления (формула «бытие первично, сознание же человека вторично» — это библейская мудрость, которую материалисты позаимствовали и переиначили на свой лад); 3) далеко не все философские течения органично сопрягаются с дихотомией *материализм-идеализм*; в рамках ее прокрустова ложа трудно себе помыслить многие разновидности трансцендентализма, имманентной философии, априоризма, агностицизма и др.

В связи с такого рода «неувязками» В.И. Ленин, презирая все иные, кроме классического материализма и идеализма, мировоззренческие ориентации, оце-

нивал не вмещающиеся в указанную дихотомию верования то как *стыдливый материализм*, то как *непоследовательный идеализм*. На самом же деле история философии (в особенности русской) знает гораздо меньше мыслителей-материалистов, чем их насчитывали в недавнем прошлом наши историки-марксисты.

Школы материализма в европейской философии классифицируют соответственно: 1) ее основным *историческим этапам* (материализм древних греков и римлян; механистический материализм XVII—XVIII вв.; с середины XIX в. — диалектический материализм К. Маркса и Ф. Энгельса, а также физиологический материализм К. Фохта, Я. Молешотта, Л. Бюхнера; с 50-х гг. XX в. — научный материализм Д. Армстронга, М. Бунге, Д. Марголиса, Х. Патнема и др.); 2) *национально-географическим и хронологическим признакам* (например, французский материализм XVIII в., советский марксизм); 3) *по профессиональному основанию* (философский материализм, стихийный материализм естествоиспытателей); 4) в зависимости от решения *гносеологических* проблем (сенсуалистический и рационалистический материализм); 5) по отношению к *идеям развития и эволюции* материи (метафизический и диалектический, антропологический и исторический материализм); 6) в связи с характером отстаивания и *защиты основных принципов* (последовательный и непоследовательный, созерцательный и деятельный, воинствующий и умеренный материализм) и т. д.

Центральное понятие материализма — *материя*. Это понятие определялось античными философами главным образом как всеобщий субстрат (первовещество, строительное сырье), затем в Новое время *материя* преимущественно мыслилась в ее энергетическом аспекте (как субстанция, сущность, средоточие и носитель всех потенций и динамических характеристик), а в XX в. акцент переместился на информационный (гносеологический) аспект материи как объективной реальности, которую, по мнению, например, марксистов, люди способны истинно познавать благодаря тому, что субстанциальная способность материи к отраже-

нию достигла в родовом человеке высшей фазы своего развития и превратилась в процесс самопознания.

Вычленение в Европе в Новое время материализма как особой разновидности философской веры, представленной рядом особых учений, стало возможным благодаря эволюции христианского теизма, строго разграничившего творящую природу Бога и земной мир с его собственными физическими законами. Сотворенная природа согласно теизму создана *из ничего*, и ее можно изучать саму по себе, отвлекаясь от ее божественного генезиса. Представление о том, что сотворенная Богом природа движется по собственным внутренним законам, стало важнейшей предпосылкой размежевания науки и религии и длящегося с XVI в. негласного союза материализма с естествознанием.

Faith-вера и belief-вера в религии. Душа способна ко всем видам faith-веры, и в реальном индивиде одновременно совмещены сторонник какой-либо религиозной конфессии, адепт некоторого философского направления, научной школы и т. д. Поэтому религиозное, философское, художественное и т. п. В faith-вере образуют взаимопроникающее содержание, так что, например, религиозная интуиция абсолюта может дополняться более конкретной философской интуицией «субстанции» («Разум», «Воля», «Логос») и художественной интуицией личности («Отец», «Сын»). Такое взаимопроникновение в особенности характерно для тех религий, которые располагают собственными теологиями и соответствующими системами искусств. В свою очередь, философия или искусство непременно подпитываются основополагающей для них религиозной faith-верой, предельная широта мистики которой допускает множество путей к абсолюту.

Инициатором религиозной связи может быть либо сам индивид, ищущий путь к Богу, либо Бог, дарующий индивиду благодать. Поскольку содержанием faith-веры прежде всего является связь с абсолютом, то естина этой связи имеет множество непосредственных форм в зависимости от характера контакта души и абсолютного Духа. Каждый по-своему духовно видит абсолют. Душа уникальна, поэтому не «общее мнение»,

но личная совесть есть лучший критерий для различения подлинного и неподлинного в религиозном мироотношении.

А для этого совесть нуждается в свободе. К вере нельзя принудить тем же способом, как принуждает разум, но и вера все-таки имеет свои принуждающие мотивы (А.И. Введенский). Повреждение веры происходит тогда, когда авторитет естины подменяется внешним авторитетом церкви или установками рационализма (И.В. Киреевский). В религиозном освоении мира участвуют faith-вера и belief-вера, и их нужно различать. Потребность выразить молчаливое непосредственное знание о связи человека с абсолютом вызывает процесс опосредованного религиозного познания, составленный внешними чувственными образами и рассудочными понятиями.

Согласуясь друг с другом, искусственные наглядные образы признаков абсолюта и понятия о Творце и Его творениях постепенно образуют разновидности опосредованного религиозного знания. Такое знание выражено в знаках, текстах, Писаниях. Belief-вера, сама по себе не являющаяся знанием, непременно участвует в формировании и трансляции религиозного знания. Именно ее чаще имеют в виду, когда говорят, что вера и знание — не одно и то же и что вера и знание противоречат друг другу. Но религиозная belief-вера, ведущая к опосредованному знанию, например, к богословскому, вовсе не всегда противоречит ему. Истинное противоречие обычно существует между faith-верой и вторичным (образным) знанием, пытающимся выразить ее. Подобно тому как природа не делится на разум без остатка (И.В. Гете), так и faith-вера без остатка не выражается рациональными средствами, в ней всегда остается что-нибудь невыразимое, иррациональное и внерациональное.

Сколь бы ни были великими пророки, стоявшие у истоков Писаний, и сколь бы точно и искренне ни пытались они выразить словами Богооткровение (пусть и «рука Бога водила их пером»), тем не менее слова национальных языков недостаточны для адекватной передачи мистического переживания полноты Бытия.

Пророки сами говорили об этой трудности. Например, Иисус Христос сразу же предупредил учеников, что о мире духовном будет говорить притчами. Притча намекает, иносказует, ее не следует понимать буквально. Священное Писание — вербальная оболочка опосредованного религиозного знания. Первое прочтение Писания ищущим веру опирается на способность к belief-вере. Первое прочтение может пробудить дремлющую в душе faith-веру, критерием совести которой поверяется истина Слова Божьего, а также производится выбор между изрекаемыми верами в пользу единственной «правды». Если пробужденная совесть свободна и душа искренна в своей faith-вере, то укрепляется и belief-вера, адекватная совести человека. В душе может возникнуть гармония faith-веры и belief-веры.

Искренне выбрав для себя «истинное» Писание, человек доверяет ему потому, что именно в нем видит относительно полное выражение той faith-веры, которую начал внутренне испытывать. Не будучи гением в передаче Откровения, обычный человек не умеет самостоятельно выражать свою faith-веру дискурсивными средствами. Подлинных пророков мало; после себя они оставили ряд традиций вербального выражения религиозных интуиций; их варианты религиозного гнозиса охраняются и развиваются церквами и богословами. Поэтому подавляющее большинство рядовых верующих говорят о своей faith-вере, индивидуально-неповторимой и до конца не выразимой, словами того или иного Писания. Другого способа выразить словами свою faith-веру просто нет. Прогресс в религии происходит с появлением нового истинного пророка, через которого Бог передает новые смыслы Своей связи с человечеством. Тогда прежде не изреченные моменты faith-веры воплощаются в емкие и общезначимые формулы и символы веры.

Два отношения к faith-вере. Те, кто не удовлетворяются belief-верой и ограничиваются faith-верой, внешне могут выглядеть просто неверующими. Подчас они даже скептичны в отношении обрядов, ритуалов, проповедей, Писания. Но нередко это всего лишь по-

казной скептицизм, фактически же они просто не испытывают доверия к возможности адекватно выразить faith-веру в формах опосредованного религиозного знания и не обладают устойчивой belief-верой. Тем не менее они могут оставаться верующими, в чем сознаются только в своей душе и о чем знают прямо, уклоняясь от расспросов о своей религиозности и отношении к Богу.

Культура вырастает из устной и письменной религиозной традиции, а ее носителями изначально являются верующие первой категории. Наличие же второй категории верующих, молчаливо и без особого энтузиазма воспринимающих господствующую культуру, вынуждает идеологов более четко «проговаривать» интуитивные смыслы культуры в надежде на их всеобщее понимание. И тем самым развивать культуру. Не следует осуждать тех, кто противится дополнению своей faith-веры belief-верой и конфессиональным знанием.

Помимо уже названных категорий, есть квазиверующие, ограничивающиеся belief-верой. Эти люди могут иногда казаться весьма набожными, даже фанатиками. Они ежедневно читают Священное Писание, не пропускают молитвенные собрания, любят укорять маловеров, осуждать диссидентов, исполняют все требования конфессии до мелочей. Но, случается, некоторые из них признаются, что их вера в Бога сводится к доверию Писанию, рациональным доказательствам бытия Бога либо к надежде когда-нибудь обнаружить в своей душе духовный свет. Среди них встречаются также те, кто примыкает к широко распространенной конфессии из соображения конформизма, желания быть как все, не выделяться. Многие квазиверующие искренне хотят познать Бога, полагаясь на авторитет Писания и церковной традиции. Начиная это познание с belief-веры, они вместе с тем по разным причинам не находят доступа к прямому религиозному знанию, не преодолевают барьер обычного доверия.

Порою фанатизм квазиверующих обусловливается дефицитом молчаливой и мудрой faith-веры, не преодолеваемой несмотря на все усилия и конфесси-

ональное послушание. Подобный фанатизм есть следствие нечувствительности души к духовному свету faith-веры, и он сигнализирует о душевном разладе и угрызениях совести квазиверующего человека. Помочь ему может искренняя исповедь и смиренное ожидание faith-веры, иногда исцеляющие от фанатизма.

Слепа ли faith-вера? Faith-вера слепа в смысле своей исходной невоплощенности во внешней визуальности, она не имеет характера картины, освещенной материальным светом, не похожа ни на карту местности, ни на условный знак. Раскрывая частично ее содержание в знаках, опосредованное знание тем самым делает faith-веру зрячей», «разумной», «знающей», хотя и не до конца. Вместе с тем faith-вера вовсе не слепа в том смысле, что она тоже подпадает под общее понятие зрения, представляя собой духовное зрение. Сердце видит естину не внешним взором, а духовным оком, ему не нужны образы-копии бытия, коль скоро оно умеет прямо соотноситься с прообразами, оригиналами. Неудержимое стремление верующего выражать сердечную радость от переживания прямой связи с Богом в знаках, образах и отношениях к другим людям требует соединения духовного и материального света, представления абсолюта в формах картины, эйдоса или идола.

Всегда есть опасность подменить сокровенное содержание faith-веры, воплощаемой в словах и образах, откровенным содержанием рукотворных икон или воображаемых картин. Заповедь «не сотвори себе кумира, ни изображения его...» предупреждает об этой опасности. Ибо кумир мало чем отличается от злой карикатуры на Бога и Его творения. Запрет на изображения абсолюта по сути указывает на тщетность человеческих попыток всесторонне согласовать бездну faith-веры с тем замкнутым актуальным знанием, которое основывается только на belief-вере. По этой причине иудеи и мусульмане не признают икон и не испытывают к ним священного трепета.

Но как можно поверить в Бога, наглядно не представляя его себе? Задающие такой вопрос люди, скорее всего, не чувствуют в себе faith-веры и основыва-

ют свое отношение к абсолюту только на belief-вере. Истинный иудей верит в совершенно непредставимого Иегову, а мусульманин — в непостижимого Аллаха. Они не хотят полагаться на образы эмпирически данной реальности. Фома не верил в воскресение Христа до тех пор, пока не прикоснулся рукой к ранам Сына Человеческого. «Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня: блаженны не видевшие и уверовавшие» (Иоанн 20. 29).

Как и Фома, многие люди не признают себя верующими в Бога только по той причине, что не могут Его представить себе наглядно. Многие из них не осознают, что в их сердцах теплится faith-вера, на которую они, погруженные в мирскую суету, не обращают внимания или загоняют в подсознание. И все-таки в минуту смертельной опасности или жестоких жизненных испытаний они непроизвольно взывают к Богу, просят Его о помощи. Это означает, что в них подспудно всегда живет faith-вера, и когда она потребовалась, то вовсе не понадобилось конструировать для себя образ абсолюта. Эти страждущие прямо обращались к Полноте Бытия. Не зря пословица говорит, что пока гром не грянет, мужик не перекрестится. В послевоенные годы в православных церквах в России по праздникам можно было встретить много офицеров-фронтовиков, хотя на службе они считались убежденными атеистами. Вера проснулась в них во время войны.

Одна из задач теологии — анализ соотношения faith-веры и рационального религиозного знания, косвенно выражающего ее. Разные теологии решают эту задачу по-разному.

Теологическое выражение веры. Посредническая двойственность теологии — палка о двух концах. Наличие у теологии философского полюса не только стимулирует свободомыслие теолога, усиливает возможности выражения личной faith-веры средствами рационального мышления, но также порождает опасность ереси, инакомыслия, размывания традиционного вероучения. Поэтому молодые религии накладывают запрет на теологическое философствование и объявляют чтение Писания достаточным для выявления и укрепле-

ния личной веры. Двойственная сущность теологии обусловливает два основных направления размышлений богословов об абсолюте и связи с ним. Одно из них — интуиционизм, другое — иллационизм. Иллационизм основан на дедукции, выводном знании, умозаключениях.

Теологи-интуиционисты утверждают, что Бог прямо присутствует в душе человека, например, в форме нашей совести, поэтому критерием бытия абсолюта может быть только прямое знание о нем, не поддающееся переводу на язык слов. Напротив, иллационисты полагают, что бытие Бога можно дедуктивно обосновать путем анализа исходных посылок, подобно тому как математик получает из дефиниции треугольника основные свойства этой фигуры и не задумывается над вопросом о том, есть ли в мире «треугольные реальности» и можно ли исследовать их эмпирически. После критики Кантом рационалистических доказательств бытия Бога иллационизм пошел на убыль, хотя и не исчез полностью.

Альтернативу интуиционизму сторонники опосредованных свидетельств о Боге стали искать в индуктивном обосновании бытия абсолюта, акцент сместился на методы упорядочивания эмпирических данных о свойствах сотворенного мира. Например, А.Н. Уайтхед предложил как образец такую индукцию: яблоко из зеленого становится желтым, младенец — стариком, и вообще все вещи становятся. Тогда, обобщая опыт, можно предположить, что мир творится всеобщей силой становления. Другой вариант индуктивного доказательства бытия Бога — суммирование естественно-научных знаний о постоянных свойствах вещей (удельных величин, констант, законов сохранения) и восхождение мысли к выводам об абсолютном постоянстве. Интуиционистская теология остается незыблемой в своей основе на протяжении тысячелетий, тогда как методология иллационизма совершенствуется: дедукция дополняется индукцией, аналогией, экстраполяцией, а рациональное доверие — вероятностной чувственной достоверностью. Дилемма интуиционизма и иллационизма в теологии остается вечной в силу невозможности исчерпать ирра-

циональное и сверхразумное построениями разума и всесторонне транслировать faith-веру в язык косвенного знания.

Схоластика (от греч. *scholastikos* — школьный, ученый) есть христианизированная философия неоплатонизма и позднее аристотелизма, которая культивировалась в монастырских школах и университетах Западной Европы в IX—XIV вв. Эта философская культура наследовала и преумножила достижения патристики; «отцы церкви» (Тертуллиан, Августин и др.) развили во II—VIII вв. систематическую догматику Св. Писания и, примирив христианство с неоплатонизмом, заложили основы философии христианства. Как и в патристике, в схоластике на первом плане — теологическая идея Откровения и идея Бога как безусловного бытия.

Средневековые «учители философии» методически упорядочивали и разъясняли студентам колледжей и обучаемой христианству публике догматическую конструкцию «отцов церкви». Углубление катехизации требовало от них, во-первых, постоянно обновлять и расширять категориальный фонд онтологии и теории познания, во-вторых, оттачивать дедуктивную технику развертывания аксиоматики истин Откровения, интуитивно постигаемых, в дискурсивные философские истины, доступные разуму простого человека. Схоластики усовершенствовали диалектический метод и существенно обогатили язык философии, ввели в профессиональный оборот множество новых базовых понятий (реальность, идеал и пр.), категориальных дистинкций (типа различения сущности и существования) и постановок проблем (проблема универсалий, проблема веры и знания и т. д.). Схоластика одухотворила и цивилизовала европейский интеллект, бывший когда-то варварским, и во многом предопределила рациональность современного философского мышления.

Оценки схоластики. В литературе нет однозначных описаний и идеологических оценок схоластики. Когда историки подпадают под влияние какой-либо «практической философии» (неокантианства, неопозитивизма, марксизма, прагматизма и т. п.), тогда они склонны

уничижительно расценивать схоластику как синоним науки, оторванной от жизни, практически бесплодной, далекой от наблюдения и опыта, основывающейся на некритическом следовании авторитетам. Что ж, если под жизнью понимать только светскую жизнь, а под наукой — только экспериментальное пытание естества, то схоластика во многом именно такова: она отдает предпочтение теоретическому разуму и не ищет критерия истины в практическом разуме; предметом ее рассудочной рефлексии является запечатленная в догме авторитетная интуиция, но не внешний чувственный опыт рядовых людей; а потому мерилом правильности философского вывода (для схоласта) выступает соответствие этого вывода древней традиции, а не кажущееся новаторством отступление от нее.

До недавнего времени в отечественной печати термин *схоластическое теоретизирование* носил насмешливо-ругательный смысл; схоластике настойчиво и воинственно противопоставляли «связь с жизнью, партийность». Категориально-логический анализ бытия объявлялся «формализмом», а за образец «практического философствования» почитался вульгарный социологизм — разоблачительство классовых корней философских систем. Апостолы советской философии (М.Б. Митин, П.Ф. Юдин и Ф.В. Константинов и др.) твердили, что «отвлечение от практики социалистического строительства научной мысли в дебри схоластической абстракции — это тактика врага».

И. Яхот так оценивает суть философского «практицизма» в СССР: «Отныне простой комментарий к решениям ЦК и будет называться философией. <...> И это будут считать высшим проявлением партийности в то время, когда это было просто ликвидацией той *специфики*, которая отличает философию от политического комментария на злобу дня. Любой углубленный анализ философских проблем будет считаться формализмом и забвением принципа партийности, а бессмысленный набор слов, но содержащий стандартные лозунги, почерпнутые из очередной газетной передовой — высшим проявлением философской мудрости. Так стали понимать партийность, связь философии с жизнью, с практикой социали-

стического строительства» (*Яхот И.* Подавление философии в СССР (20—30-е гг.)// Вопросы философии. 1991. № 10. С.114).

Проводя идею о борьбе «прогрессивного» материализма с «реакционным» идеализмом, некоторые российские историки-марксисты искусственно разрывали целостность схоластического периода в истории Европы — они хотели видеть в схоластике только одну из множества тенденций, противоборствующих в философии IX—XIV вв., но вовсе не особый эмерджент как тождество противоположных тенденций, не сумму всех тенденций в философии того времени. В таком случае к схоластам могли отнести теистов, рационалистов и «реалистов» IX—XIV вв., а к антисхоластам — скептиков, мистиков, номиналистов. Например, к первым были бы причислены Ансельм Кентерберийский или Фома Аквинский, а ко вторым — Иоанн Росцеллин или Бернар из Клерво.

Философия — служанка теологии. Напротив, историки неоплатонистской, неотомистской или гегельянской ориентации оценивают Средние века в целом и схоластику в частности как чрезвычайно плодотворный и определяющий этап формирования всеевропейской христианской культуры, когда религия, философия и наука развивались на основе единого — латинского — языка, а христианский мир сохранял единство под эгидой папской власти. В тех условиях философия была не служанкой светской власти, конъюнктурной политики или материалистической науки, как в наши дни, а «служанкой теологии» (Петр Дамиани), т. е. ее предметом было божественное естество и притяжение мира и человека к Богу; тяга к беспредельному и есть *любовь к мудрости* (Пифагор) как суть духовной философии.

Беспредельный дух познается не практическим разумом, а умозрением, теоретически; Средневековье в Европе — это власть духа, а не власть денег, и ему в большей степени отвечал не пресловутый принцип связи с практической жизнью, а именно схоластическая философия, по-своему (абстрактно-теоретически) воспроизводившая ансамбль внутренних противоре-

чий христианского мироотношения (между верой и разумом, интуитивным и дискурсивным, творящей и сотворенной природой, добром и злом, воплощенным и невоплощенным, единичным и общим, преходящим и вечным и т. д.). Столкновения реализма и номинализма, рационализма и мистицизма, теизма и пантеизма в средневековых школах и университетах суть внутрихристианский диалог, но отнюдь не спор схоластов с антисхоластами; Иоанн Росцеллин или Бернар Клервосский — схоласты не в меньшей степени, нежели Ансельм или Фома Аквинат.

Если верно, что философия есть концентрированное теоретическое выражение той или иной общей тенденции в культуре, то схоластика как совокупность альтернативных философских систем IX—XIV вв. в Европе может быть более точно оценена, если ее рассматривать не саму по себе, а сквозь призму культуроведческого подхода. Тогда, в свете этого подхода, следует признать, что философия всегда есть чья-либо «служанка» — например, церкви или светского государства, религии или экономической политики, духа или плоти, совести или практики, «внутреннего» человека или человека «внешнего»; следовательно, она по преимуществу является духовной или светской, идеализмом или материализмом.

В Средние века духовенство обрело огромную доктринальную и политическую власть в Европе, отделяясь по многим параметрам от остального населения и формируя идеологическое содержание всех форм общественного сознания, в том числе философии. Предпосылки могущества духовенства в те времена — церковная дисциплина и единый аппарат церковного управления. Школьное и университетское образование основывалось на христианском миросозерцании, экспериментальная наука поощрялась церковью в отведенных ей рамках и делалась в монастырях учеными-монахами. В XI в. происходит церковная реформа, еще более решительно противопоставившая духовное мирскому; своим острием она была направлена против *симонии* (торговли церковными должностями) и внебрачного сожительства священников; она стремилась

усилить дух благочестия, аскетизма, нестяжательства не только среди клира, но также и паствы.

Последствия этой реформы оказались далеко идущими. Духовная власть папы уравновешивала власть императора. Эта ситуация специфически отражалась в каждом специфическом подразделении культуры — например, теология «коронует» философию, заставляя ее излагать и доказывать средствами разума только те положения, что уже даны Откровением; в свою очередь, маскируя оригинальные мысли под традицию, схоласт задает теологии новую проблематику, обновляет высвечиваемое в категориях ее содержание и тем самым обосновывает ее, а иногда превращает ее в иную теологию.

Конфликт пап и императоров позволял развиваться свободным городам; итальянские города особо отличились производством нецерковной литературы, науки, внехрамового искусства. Этот же конфликт открывал дорогу реформаторскому движению, исходившему из монастырей. Возникали относительно автономные монашеские ордена с высоконравственным образом жизни, поощрявшие теоретические исследования. Наука и философия развивались в монастырях и вокруг них, а не вокруг дворцов и административных центров с их мертвящим духом бюрократии и делячества. Философы из ордена доминиканцев славились выработкой новых доктрин, а францисканцы предпочитали августинизм. Университетская философия росла в Париже, Кельне, Оксфорде, Болонье, Неаполе и Падуе.

Влияние пантеизма и теизма на учения о вере. Анализ богословских представлений о взаимосвязи веры и знания был бы неполон без учета влияния установок пантеизма и теизма на принципиальное решение этой проблемы. Взятые как богословские модели пантеизм и теизм суть знание опосредованное, а потому им остается только доверять или не доверять. Утверждение же об их интуитивной истинности или ложности — вопрос совести, дело faith-веры утверждающего. Вместе с тем философия религии, имеющая отвлеченный характер, не может не считаться с

тем, что истолкование содержания faith-веры во многом зависит от того, примыкает ли интерпретатор к пантеизму или теизму.

Если принять за истину, что абсолют во всем и во мне и в мире нет качеств, не пронизанных абсолютным Духом, то отсюда следует, что faith-вера любого индивида актуально связана с абсолютным бытием и способна постигать предельную Естину непосредственно. Например, согласно пантеистическим воззрениям В.С. Соловьева, первичную форму целостного знания людей образует именно прямое созерцание ими абсолюта в его сущности. Отсюда абсолютное познается во всяком познании и просматривается сквозь весь мир. Доказательства бытия Бога посредством логических уловок излишни по той простой причине, что абсолют уже и так дан нам прямым способом. Действительность Бога есть то самое, что ощущается, а не логический вывод из знания содержания религиозного чувства.

Если же стать на позицию теизма, то истолкование существа faith-веры становится личной проблемой. Ведь если Бог совершенно трансцендентен нашему миру, то одного нашего желания вступить в связь с Богом недостаточно. Бог не растворен в мире, независим от своих творений и Сам решает, кому и как открываться. Теизм учит, что Бог обычно доносит Свою волю через пророков и святых, а косвенно — через Писания. Связь Бога с избранным человеком есть дар благодати; созерцание абсолюта и есть дар faith-веры религиозного рода. Во всех иных случаях содержанием faith-веры (философской, художественной и др.) может быть только мир идеальный, сверхчувственный, мир сотворенных сущностей, но не собственное бытие абсолюта.

Если faith-вера атрибутивна каждой душе, то у верующих, лишенных благодати Святого Духа, она вряд ли имеет истинно религиозный характер, ибо не является прямой связью с абсолютом. Рядовому верующему теизм предписывает придерживаться belief-веры, т. е. доверять Писанию и догматам церкви, приобщаться к соборному разуму, ожидать дара благодати в молитвах и обращениях к Богу. Теистические требования

к состояниям belief-веры и свойствам опосредованного религиозного знания очень высоки. Согласно Ветхому Завету, Авраам доказал свою преданность Иегове, и Бог заключил с ним завет, о котором Авраам поведал другим людям. Через доверие словам Авраама люди узнали волю Бога. Новый Завет живописует опосредованную связь верующих с Отцом через явление Сына; Богочеловека лицезрели многие, а апостолы записали рассказы Христа об Отце. Согласно христианству, путь людей к Богу-Отцу возможен только через Иисуса Христа, и никаким иным этот путь быть не может. Чудо Воскресения Христа, которое увидели сотни свидетелей, служит краеугольным фактическим доказательством бытия Бога и истинности слов Христа об Отце.

Строгий монотеизм ислама подкрепляет кредо теизма свидетельствами очевидцев о подвижничестве и подвигах Мохаммада. Эти свидетельства призваны косвенным образом убедить в предвечном существовании нерукотворного Корана. Таким образом, признавая, что религиозная faith-вера ниспослана Богом лишь избранным людям, теизм уделяет основное внимание развитию у рядовых верующих полноценной belief-веры, а также ищет дополнительные средства компенсации субъективных издержек этой формы доверия.

Обоснование христианских идеалов. Схоластика процветала в кроне средневековой культуры единого христианского мира, тогда как корни этой культуры уходили в теистически культивируемую почву хозяйствования — в сакрализованные образцы отношения человека к Троице, ближнему и дальнему, единоверцу и иноверцу, кесарю и государству, труду и отдыху, деньгам и собственности. Базовые идеалы религии и экономики, составляющие две стороны основания культуры, редко когда находятся в гармонии между собой. Если в базисе культуры начинает доминировать экономическое начало, то культура обретает преимущественно светскую ориентацию, в философии растет интерес к посюстороннему и преходящему, к практическому разуму, атеистическому гуманизму, идее саморазвития материи (пантеизм) и человека (антропо-

логизм), идее внешнего чувственного опыта как источника истинного познания; возникает скептическое отношение к категориальным системам и учениям в духе Платона или Аристотеля и вместо платонизма исповедуется какая-либо разновидность эмпиризма и утилитаризма (феноменология, сенсуалистический материализм, прагматизм и т. п.).

Напротив, когда в базисе культуры верх берет религиозное начало, тогда отрасли культуры получают мощную духовную подпитку: в «массовой» философии первенствует духовная проблематика, во главу угла ставят «умозрение» и выявляющую его смыслы «дедукцию»; тогда философия подчиняется цели рационализировать религиозную интуицию во имя гармонизации религиозного духа и эталонов хозяйственной жизни. Именно такой «массовой» философией и стала в свое время схоластика, переработавшая в христианском плане учение Платона о подлинном мире идей, об интуиции избранных (пророков) как прямом пути в совершенный мир идей и о познании как припоминании нашей душой идей, которые душа видела на своей небесной родине. Для схоластики характерно объединение того, что дается нам через прозрение веры, с формально-логической проблематикой. Гипертрофированный подчас до смешного интерес некоторых схоластов к дедуктивному прояснению святых и таинственных истин Откровения — это издержки, но вовсе не существо самого схоластического метода. Не лучшей стороной схоластики была привычка некритически переносить в естествознание некоторые устаревшие постулаты аристотелевской физики.

Сакральное ядро средневековой христианской культуры было надежно защищено от диссидентской критики, что обеспечивало также и стабильный рост схоластики, ориентированной на «человека богосозерцающего». Смысл библейских текстов транслировался священниками мирянам через фильтр Предания, на малопонятной народу латыни — это предохраняло общественное сознание от соблазна следовать требованиям таких ветхозаветных принципов, которые внушали людям практицизм, возможность поторговаться

с Богом. Крестовые походы, как отмечают историки, имели множество последствий, в том числе и следующие: а) эти походы усилили власть пап; б) способствовали расширению литературного обмена с Константинополем, переводов греческих текстов на латинский язык; в) после еврейских погромов торговля перешла в руки христиан, было блокировано влияние иудаизма на западную философию, а в решении извечной проблемы «быть или иметь?» верх одержала парадигма бытия. Известную культурозащитную роль сыграли инквизиция и монашеские ордена.

Но вот в XIV—XVI вв. в Западной и Центральной Европе наступает Возрождение (язычества), частично возвращающее интерес мыслителей к языческой античной культуре, а затем приходит Реформация (XVI в.) с ее «духом капитализма» (М. Вебер), отказом от Предания, требованием деловым человеком «дешевой церкви» и возможности без посредников, самому, знакомиться с Библией на родном языке. Культуре протестантизма чужда схоластика как философия католической культуры, ей потребовалось философия нового типа, ориентированная на «человека экономического». В период Контрреформации в Испании в XVI—XVII в. произошло частичное восстановление схоластики («вторая схоластика»), но Просвещение сумело нанести ей сильнейший удар. И все же в конце XIX—XX вв. в Италии, Испании и Германии традиции схоластики возрождаются в неотомизме (неосхоластика). Таким образом, интерес к схоластике циклически возвращается, он сопряжен с волной религиозного фундаментализма в христианской культуре, ослабевает с отливом этой волны и сегодня, по-видимому, вновь начинает усиливаться.

Этапы развития схоластики. Внутри «первой схоластики» различают раннюю (XI—XII вв.), зрелую (XII—XIII вв.) и позднюю (XIII—XIV вв.) схоластику. Ранняя схоластика обусловлена идейно августиновским платонизмом (Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Росцеллин, Гильом из Шампо, Пьер Абеляр, Петр Дамиани, Бернар Клервосский и др.). По вопросу о соотношении веры и знания в целом побеждала точка зрения о первенстве веры, но внутри этой

парадигмы друг друга дополняли полярные позиции мистицизма и относительного рационализма. В споре об универсалиях складываются альтернативы реализма и номинализма, а также промежуточная позиция концептуализма. В лице ранней схоластики христианство пытается отыскать золотую середину между чувством и разумом, сокровенным и откровенным, эзотерическим и экзотерическим.

Зрелая схоластика своим центром имела Парижский университет и в целом являлась университетской философией (Сигер Брабантский, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.). Члены доминиканского и францисканского орденов способствовали усилению влияния философии Аристотеля; постепенно неоплатонизм в схоластике вытесняется аристотелизмом. В аристотелизме происходит размежевание на аверроизм и христианский аристотелизм. Последний получил свое классическое оформление в «Сумме» Фомы Аквинского, в его энциклопедическом своде ответов на вопросы, имеющем характер сплава теологии с философией. Поздняя схоластика — столкновение между томизмом и августинизмом (Дунс Скот, Раймонд Луллий, Роджер Бэкон, Уильям Оккам, Жан Буридан и др.). В этот период все острее заявляла о себе теория двойственной истины.

Схоластика была творческим освоением бывшими варварами философского наследия Платона и Аристотеля, верой во всесилие логических доказательств и в авторитет разума во всех вопросах. Вместе с тем схоластика, по существу, была герменевтикой, концентрировалась на философском обсуждении и понимании того или иного авторитетного текста и не стремилась получать информацию через обобщение данных научного наблюдения или эксперимента. Абеляр ввел норму сопоставления взаимоисключающих текстов. Нынешняя философская герменевтика во многом наследует достижения схоластики и в известном смысле знаменует ее возвращение.

Дилемма веры и разума. На Сансском соборе в 1140 г. произошло знаменательное столкновение сторонников иллационизма в лице Пьера Абеляра

(1079—1142) и интуиционистов, представленных Бернаром Клервосским (1091—1153). Диспут между ними, практически не начавшись, был психологически выигран Бернаром.

В своих трудах «Пролог» и «Да и нет» Абеляр доказывал, что нельзя уверовать в то, чего ты предварительно не понял. Веровать же должно такой истине, которая стала понятной разуму. Церковные авторитеты могут, по мнению Абеляра, противоречить друг другу, поскольку отцы церкви решали задачи своего времени. Новые времена требуют новых решений старых вопросов, а не только повторения прежних истин. В этом могут помочь сомнение и разум. Вера, если она не укреплена доводами разума, мудрого и нравственного, пуста и формальна (см.: *Абеляр П.* Введение в теологию // Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. М., 1972).

Бернар, напротив, полагал, что от веры нет толку, если она ищет доказательства разума. Разум важен для иных целей — не для знания предельной истины, а как советчик при доброй воле. Сам по себе разум может вести и к добру, и ко злу. Чтобы разум вел к добру, его надо подчинить истинной вере. Вера — непосредственное Откровение Бога. Единение с Богом иррационально. Знать Бога можно лишь во внутреннем созерцании, страстно стремясь ощутить Его волю и молясь. Рационалистические спекуляции богословов, полагал Бернар, уводят от веры, а не ведут к ней; лучшая теология — монастырская теология, противопоставляющая дискурсу экстаз мистического созерцания (см.: *Бернар Клервосский.* О благодати и свободе воли // Средние века. М., 1982. Вып. 45; См. также: *Мудрагей Н.С.* Знание и вера: Абеляр и Бернар // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 133—145).

Если Бернар понимал под исходной религиозной верой именно faith-веру, справедливо полагая, что ее естина плохо выразима средствами разума и ее рационализация может противоречить тайне любви к Богу, то многие последующие богословы, изучавшие отношение между верой и разумом, предпочитали подменять понятие faith-веры представлением о belief-вере. Тем

самым проблема переводилась в иной план — в план субъективной достоверности и доверия к Писанию, догматам,— и ее острота существенно ослаблялась.

Учение Аквината о вере и разуме. Так, Фома Аквинский (1225—1274) делил догматы веры на рационально постижимые («Бог есть», «Бог един» и т. п.) и рационально не постижимые («Мир сотворен из ничего», «Бог есть Троица» и др.). По мнению Фомы, обычный человек только в исключительных случаях может прямо созерцать сущность Бога. Состоянию столь редкого мистического экстаза он противопоставлял веру (доверие) в истины, изложенные в Писании. В своей «естественной теологии» Фома изложил основные доказательства бытия Бога и оценил их как согласующиеся с Писанием. Вера в догматы христианства не противоречит истинному знанию Бога в форме понятий и логических доказательств. Если же наш разум формулирует истины, противоречащие тексту Откровения, то разум где-то ошибся в своих рассуждениях; в таких случаях следует принять сторону веры, а не разума, ибо в Писании нет ничего ошибочного.

В иных же случаях вера как предзнание и разум как знание согласуются между собой — ведь истинное не противоречит истинному. Когда нам дана свобода выбора между истиной доверия и истиной разума, то предпочтительнее понимать, нежели просто доверять. В отношении свехразумных догматов (например, догмата Троицы) такой свободы у нас нет, в них следует верить без рассуждений. Ясно, что предмет анализа Фомы есть соотношение belief-веры и отвлеченного знания, поэтому вывод о возможности гармонии между ними вполне логичен и правдоподобен. Сверхчувственную реальность (и тем более божественный мир), учил Фома, можно описывать по аналогии с чувственными вещами, но постоянно помнить, что аналогия лишь намекает на суть сокровенного смысла. Через использование иносказаний и аллегорий происходит частичное примирение веры и рационального познания. Аналогема — важный способ рационального выражения содержания веры.

Вместе с тем доверие к опубликованному на том или ином национальном языке тексту (даже если это текст

Священного Писания) — это всего лишь психологическая убежденность в истине, но не прямое знание истины. Доверие не есть прорыв из существования в Бытие, не есть трансцендирование из образа в оригинал. Доверие замкнуто в сферу знаков и образов. Как и опосредованное знание, оно имеет только субъективную или логическую убедительность.

В силу субстратного единства сферы образов belief-вера способна достаточно непротиворечиво воплощаться в знаки и образы опосредованного знания. Поэтому вывод о согласовании «истин доверительных» с «истинами разумными» особых возражений не вызывает, за исключением того случая, когда имеют в виду свехразумные догматы веры. Отчего они рационально не выразимы? Не потому ли, что наш разум еще не изобрел нужных средств для их понимания, но когда-нибудь их отыщет?

Именно такой ответ должен был следовать из отправных посылок учения Фомы. Однако сам теолог не пожелал дать такой ответ, как бы предчувствуя опасность уравнивания человеческого разума с Божественным Логосом. Фома мудро предпочел позицию «слепой веры» (доверия). Но коли вера слепа, то нелепо говорить о ней как об «истинной вере». Выход из этого двусмысленного положения один — признать реальность веры другого рода, т. е. реальность faith-веры. Что и допускает Фома в виде исключения из правил, когда признает редкую возможность мистического экстаза как прямого знания Бога.

Двусмысленность учения Фомы о соотношении веры и знания обусловила появление серии скептических учений внутри теологии. Так, Эразм Роттердамский (1469—1536) принялся толковать Писание в историческом и нравственно-аллегорическом смысле. Он выразил недоверие к некоторым библейским утверждениям. Правда, Эразм избегал догматических дискуссий и рекомендовал покорно следовать предписаниям церкви, даже если не понимаешь смысла того или иного догмата. Доверять сегодня непонятным религиозным положениям, говорил он, нужно хотя бы в силу их древности и общепринятости. Большинство же хрис-

тианских истин суть разумно обоснованные убеждения, но вовсе не некие странные продукты безотчетных чувствований.

Скептицизм Себастьяна Кастеллиона. Кастеллион (1515 — 1563) — более последовательный скептик. По его мнению, Бог, дав нам разум, предписал нам сомневаться во всем том, что чувственно невосприимаемо и не укладывается у нас в уме. Многие христиане верят в истины церкви подобно детям и простакам. Им просто внушили эти истины. Верить — значит признавать истинным неочевидное положение. Неочевидное — вероятно, т. е. не обязательно истинно, но бывает и ложным. Ложное же знать нельзя, в него можно только субъективно поверить, как мы доверяем (якобы) знающим свидетелям. Там, где начинается личное знание, вере (доверию) приходит конец. Все ли в Писании есть Слово Божие, не вкралась ли в священный текст ошибка при его переписке? Что в Писание привнесли от себя апостолы? Что помимо свидетельств наших органов чувств и силы ума способно опровергнуть наши сомнения в авторитетности Писания?

Разбирая эти вопросы, Кастеллион предлагает отвергнуть догматы о Троице и причащении как противоречащие нашему разуму, а также посомневаться в том, будто чем древнее некоторое религиозное положение, тем оно истиннее. Ведь в свое время то, что сейчас есть древность, для наших предков было новым. Кастеллион обосновывает приоритет показаний органов чувств и предписаний разума перед belief-верой ссылкой на историю грехопадения первых людей. Адам вкусил вовсе не от древа невежества, а от древа познания добра и зла. Из-за грехопадения чувственное и интеллектуальное в человеке оказались несколько поврежденными.

Любопытно, почему Кастеллион, разбирая случай грехопадения, не упомянул, что, согласно Библии, Адам в Эдеме имел мощную способность непосредственного знания? Эта способность оказалась более повреждена при грехопадении, нежели способность рационально мыслить. Тем не менее и она осталась у человека земного. Однако задача Кастеллиона за-

ключалась в развенчании «истинности» belief-веры (тут он оказался прав) и обосновании важной роли сомнения в процессе рационального познания бытия (см.: *Богуславский В.М.* Скептицизм и рационализм Себастьяна Кастеллиона // Вопр. философии. 1987. № 3. С. 120—131). Вместе с тем выводы С. Кастеллиона, справедливые в отношении свойств belief-веры, не имеют логической силы в отношении свойств faith-веры и не могут поколебать, например, позицию Бернара.

В XX в. примером дискуссии между интуиционистами и их противниками явился диспут между неотомистом Ф. Коплстоном, признающим мистичность религиозного опыта, и позитивистом Б. Расселом, доверяющим только внешнему чувственному опыту и силе логического мышления (см.: Диспут между Б. Расселом и Ф. Коплстоном // Вопр. философии. 1986. № 6. С. 121—136). Это был вежливый, интеллектуальный, но поверхностный диспут. Коплстон стеснялся обсуждать реальность faith-веры, не желая ссориться с наукообразным британским эмпиризмом. Рассел же никак не мог взять в толк, что такое «мистическое чувство» с точки зрения науки. Он объявил суждения о «бытии в целом» бессмысленными, коль скоро они не отвечают экспериментальным критериям «научной философии», не описываются терминами внешнего наблюдения. Одним словом, то был, похоже, разговор двух глухих, мало что прибавивший к эволюции проблемы соотношения faith-веры и косвенного знания.

Русская религиозная философия о вере и знании. Важный вклад в обоснование идеи принципиальной неразрешимости противоречия между faith-верой и рациональным знанием внесли русские религиозные философы. Л.П. Карсавин писал, что основа нашего бытия дана в такой вере, которая всецело причастна к Истине. В.Д. Кудрявцев считал, что единство мира дается не разумом, а специфической способностью души воспринимать сверхчувственное бытие, «естественное Богооткровение». Н.О. Лосский обстоятельно доказал, почему именно в интуиции человеку открывается подлинное бытие. В.С. Соловьев писал, что доказательства

бытия Бога излишни, поскольку абсолют дан нам непосредственно в акте особой веры. М.М. Тареев различал «знание» и «ведение», понимая под последним мистическое знание; ведение — интимное и сердечное обладание ценным бытием, оно непереводимо на язык науки. С.Н. Трубецкой видел в способности непосредственно усваивать сущее условие всякого самосознания. Л.И. Шестов призывал отвергнуть богословский рационализм: вера не хочет превращаться в знание; там же, где она трактуется в линиях самоочевидных истин, мы ее уже утратили. А.С. Хомяков трактовал faith-веру как живое знание, в котором бытие дано нам как целое и еще не разделенное на субъект и объект.

В русской религиозной философии силен мотив «соборности веры». Faith-вера воспламеняется в сердце каждого верующего, когда люди церковно объединены. П.А. Флоренский учил о целокупном корне твари — о Софии, или Церкви, присутствуя в которой человек очищает душу и тело. В.В. Зеньковский противился принципу автономии разума и учил, что истина открывается лишь церковному разуму: «Наука может и должна искать «естественных» причин того, что кажется загадочным и необъяснимым, но она не может отвергать возможности действия Бога в мире. <...> Христианство признает права разума, но признает и ограниченность разума» (*Зеньковский В.В.* Апологетика. Киев, 1990. С. 35).

Христианство названо религией разума, его истины сверхоткровенны и сверхразумны, но не неразумны; Иисус Христос именуется в Евангелии Логосом и руководит незримой стороной церкви. «...Истина открыта не индивидуальному разуму, а *разуму церковному* — в понятии Церкви и надо искать метафизической опоры познания — там познание опирается на абсолют. <...> Но понятие «церковного разума» может быть изъяснено лишь из учения, что глава Церкви есть Христос.< ...> Светоносная сила, созидающая разум и регулирующая познавательные процессы, исходит от Христа. <...> Это истолкование знания решительно отвергает принцип «автономии» разума, что требует пересмотра всех принципов со-

временной науки» (*Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 252). Ограниченность нашего разума не мешает признавать сверхразумное через веру; стена между разумом и верой возникает тогда, когда наш дух не живет во Христе и не приобщается к соборности.

Русские религиозные философы раскрывают соборную сущность faith-веры как любовь к Богу через любовь к людям. Без любви нет истинной веры и нет выхода в безмерное бытие. По мнению А.В. Кураева, «только христианство начинает характеризовать себя словом «вера»...» (*Кураев А.В.* О вере и знании — без антиномий // Вопр. философии. 1992. № 7. С. 45), язычники же всего лишь хотели разобраться в мире богов, преследуя свои практические интересы. Римляне доверяли одним богам и не доверяли другим; иудеи и даосы ограничивались разговорами о важности знания высших законов и заповедей; мусульмане прежде всего ценят не мистицизм, а преданность пророку. Только христианин скажет «я верую», но не «я слушаюсь, исполняю». «Вера же волит воплотиться в любовь, жизнь, влиться в свой предмет, — продолжает Кураев. — <...> Не в каждое мгновение верующий помышляет о Боге. И уж тем более не в каждое мгновение ощущает высшее Присутствие. Но быть верующим — значит хранить верность высшим мгновениям своей жизни» (там же. С. 60, 63).

Влияние пантеизма и теизма на учения о вере. Анализ богословских представлений о взаимосвязи веры и знания был бы неполон без учета влияния установок пантеизма и теизма на принципиальное решение этой проблемы. Взятые как богословские модели пантеизм и теизм суть знание опосредованное, а потому им остается только доверять или не доверять. Утверждение же об их интуитивной истинности или ложности — вопрос совести, дело faith-веры утверждающего. Вместе с тем философия религии, имеющая отвлеченный характер, не может не считаться с тем, что истолкование содержания faith-веры во многом зависит от того, примыкает ли интерпретатор к пантеизму или теизму.

Если принять за истину, что абсолют во всем и во мне и в мире нет качеств, не пронизанных абсолютным Духом, то отсюда следует, что faith-вера любого индивида актуально связана с абсолютным бытием и способна постигать предельную Естину непосредственно. Например, согласно пантеистическим воззрениям В.С. Соловьева, первичную форму целостного знания людей образует именно прямое созерцание ими абсолюта в его сущности. Отсюда абсолютное познается во всяком познании и просматривается сквозь весь мир. Доказательства бытия Бога посредством логических уловок излишни по той простой причине, что абсолют уже и так дан нам прямым способом. Действительность Бога есть то самое, что ощущается, а не логический вывод из знания содержания религиозного чувства.

Если же стать на позицию теизма, то истолкование существа faith-веры становится личной проблемой. Ведь если Бог совершенно трансцендентен нашему миру, то одного нашего желания вступить в связь с Богом недостаточно. Бог не растворен в мире, независим от своих творений и Сам решает, кому и как открываться. Теизм учит, что Бог обычно доносит Свою волю через пророков и святых, а косвенно — через Писания. Связь Бога с избранным человеком есть дар благодати; созерцание абсолюта и есть дар faith-веры религиозного рода. Во всех иных случаях содержанием faith-веры (философской, художественной и др.) может быть только мир идеальный, сверхчувственный, мир сотворенных сущностей, но не собственное бытие абсолюта.

Если faith-вера атрибутивна каждой душе, то у верующих, лишенных благодати Святого Духа, она вряд ли имеет истинно религиозный характер, ибо не является прямой связью с абсолютом. Рядовому верующему теизм предписывает придерживаться belief-веры, т. е. доверять Писанию и догматам церкви, приобщаться к соборному разуму, ожидать дара благодати в молитвах и обращениях к Богу. Теистические требования к состояниям belief-веры и свойствам опосредованного религиозного знания очень высоки. Согласно Ветхому Завету, Авраам доказал свою преданность Иего-

ве, и Бог заключил с ним завет, о котором Авраам поведал другим людям. Через доверие словам Авраама люди узнали волю Бога. Новый Завет живописует опосредованную связь верующих с Отцом через явление Сына; Богочеловека лицезрели многие, а апостолы записали рассказы Христа об Отце. Согласно христианству, путь людей к Богу-Отцу возможен только через Иисуса Христа, и никаким иным этот путь быть не может. Чудо Воскресения Христа, которое увидели сотни свидетелей, служит краеугольным фактическим доказательством бытия Бога и истинности слов Христа об Отце.

Строгий монотеизм ислама подкрепляет кредо теизма свидетельствами очевидцев о подвижничестве и подвигах Мохаммада. Эти свидетельства призваны косвенным образом убедить в предвечном существовании нерукотворного Корана. Таким образом, признавая, что религиозная faith-вера ниспослана Богом лишь избранным людям, теизм уделяет основное внимание развитию у рядовых верующих полноценной belief-веры, а также ищет дополнительные средства компенсации субъективных издержек этой формы доверия.

Священные Писания о религиозной вере. В разных Писаниях религиозная вера определяется как те или иные направления поиска Бога. Под верой могут пониматься: преданность Богу, страх Божий, подчинение человека Богу и Его заповедям, открытость Богу (искренность), благодарность Богу, честность в диалоге с Богом. Идя по этим путям, человек начинает жить в вере, отдает Богу свое сердце и ищет с Ним дружбы. Писания говорят о вере как знании, видении, доверии, намерении сердца. В священных текстах приводятся характеристики разных типов верующих: на одном полюсе — люди, желающие умереть за веру, а на другом — испытывающие веру, смешанную с сомнением. Иногда ценность религиозной веры ставится значительно выше ценности труда, поскольку в своей работе человек обычно полагается на себя, а в своей вере — на Бога. Полагаться только на себя есть вид неверия. Подчас обретение веры расценивается как основание

начинающегося познания и отправной момент религиозной жизни.

Нередко содержание понятия веры раскрывается как кредо той или иной религии. Имея кредо, верующий способен правильно строить свои отношения с Богом и продвигаться в религиозной жизни. Вера в смысле «верность» укрепляет волю следовать по выбранному пути, невзирая на препятствия и преследования, дает человеку четкое видение цели и надежду.

Вера Авраама — пример истинной веры. Этим примером постоянно оперируют иудеи, христиане и мусульмане. Например, Коран называет Авраама первым мусульманином («Тот, Кто подчинился Богу»); из всех религиозных добродетелей ислам на первое место ставит покорность. Апостол Павел использует пример веры Авраама для различения между подлинной верой и служением, работой. С христианской точки зрения вера есть принятие Бога через любовь к Иисусу Христу. Одного Христа достаточно для спасения всех людей, тогда как попытки спасаться самостоятельно тщетны и жалки. Беспредельная вера позволяет сдвигать горы с места. Сомнение же, столь нередкое в жизни верующих, отнимает силы и превращает человека в беспомощное существо.

Представление о сути религиозной веры дают следующие выдержки из Писаний.

Библия: христианство. «Верою Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принес единородного, о котором было сказано: в Исааке наречется тебе семя» (Евр. II. 17). «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт. 15. 6.). «Взирая на начальника и совершителя веры, Иисуса, Который, вместо предлежащей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление и воссел одесную престола Божия» (Евр. 12. 2). «Ибо благодатно вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: Не от дел, чтобы никто не жалился» (Ефес. 2. 8—9). «...Чрез дела ли закона вы получили Духа, или чрез наставления в вере? <...> Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса, чрез дела ли закона сие производит, или чрез наставление в вере? <...> Познайте же,

что верующие суть сыны Авраама» (Галат. 3. 11). «Итак сказали Ему: что нам делать, чтобы творить дела Божии? Иисус сказал им в ответ: вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ис. 7. 9). «А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет. А закон не по вере, но кто исполняет его, то жив будет им» (Галат. 3. 13). «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены» (Ис. 7. 9). «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою,— ибо написано: "проклят всяк, висящий на древе"» (Галат. 3. 13).

«Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас...» (Матф. 17. 20). Петр сказал Ему в ответ: Господи! Если это Ты, повели мне придти к Тебе по воде. Он же сказал: иди. И вышед из лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу; но, видя сильный ветер, испугался и, начав утопать, закричал: Господи! Спаси меня. Иисус тотчас простер руку, поддержал его и говорит ему: маловерный! Зачем ты усомнился? И когда вошли они в лодку, ветер утих» (Матф. 14. 28—32).

Ислам: Коран. «С теми, которые уверовали и потом опять сделались неверными, после того снова уверовали и опять сделались неверными и тем увеличили свое неверие, никогда не будет того, чтобы Бог простил им и вывел их на прямой путь» (Коран 4. 136). «Верующие! веруйте в Бога, в Посланника Его, в Писание, какое Он ниспослал своему Посланнику, и в Писание, которое ниспослал Он прежде; кто отвергает веру в Бога, ангелов Его, в Писания Его, в Его Посланников и в последний день, тот заблудился крайним заблуждением» (Коран 4. 136). «Верующие те, у которых сердца, когда вспоминается имя Бога, трепещут от страха; в которых вера, когда читаются им знамения Его, увеличивается; которые уповают на Господа своего; которые постоянны в совершении молитв, и делают пожертвования для того, чем Мы наделяем их. Таковы суть истинные верующие. Для них у Господа их высокие степени, прощение, обильные блага» (Коран

8. 2—4). «Уповай на Сильного, Милосердного. Он видит тебя, когда ты стоишь на молитве, как ведешь себя среди поклоняющихся. Истинно, Он слышащий, знающий» (Коран 49.7—8).

«Скажите, мы веруем в Бога и в то, что свыше нас послано нам, в то, что было ниспослано Аврааму, Исмаилу, Исааку, Иакову и коленам израильским; в то, что было дано Моисею и Иисусу, что было дано пророкам от Господа их; не делаем различия между всеми ими, и Ему покорны мы. Если они будут веровать тому же, чему вы веруете, то пойдут по прямому пути; если же отвратятся они, то будут в разрыве с вами. Но Бог защитит тебя от них: Он слышащий, знающий» (Коран 2. 130—131). «Если ты в сомнении о том, что ниспослали Мы тебе: то спроси тех, которые читают Писание, ниспосланное прежде тебя. К тебе от Господа пришла истина, после сего не будь в числе недоумевающих. Не будь в числе тех, которые считают ложными знамения Божии, чтобы тебе не быть в числе погибающих» (Коран 10. 94—95).

Индуизм: Риг Веда. Буддизм (Махаяна). «Есть четыре вида веры. Первый — вера в Абсолютный Источник. Благодаря этой вере человек может радоваться принципу Нечто. Второй вид — вера в бесчисленные превосходные свойства Будд. Благодаря ей человек всегда общается с ними, вступает с ними в дружбу. <...> Третий вид — вера в великие блага Дхармы. Благодаря ей человек постоянно помнит и практикует разные науки, ведущие к просветлению. Четвертая вера — вера в Сангху, чьи члены способны посвящать себя практике благодеяния и дарения себя другим и самим себе. Благодаря этой вере человек приближается к ассамблее бодисатв и с радостью получает от них наставления правильного действия» (Пробуждение веры в Махаяне). «Верою вы освободитесь и вознесетесь над смертным миром» (Сутта Нипата 1146).

Джайнизм. «Без веры нет знания. Без знания нет добродетельного поведения. Без добродетелей нет избавления. А без избавления нет совершенства» (Уттарадхайана Сутра 28, 30).«Правильное убеждение, правильное знание, правильное поведение — вот что вместе образует путь к освобождению» (Таттвартасутра 1.1).

Сикхизм. «Невыразимо состояние веры. Любые попытки описать его бесполезны. Это состояние не описать пером на бумаге. Но познание не проникает в его секрет. Великое безупречное имя Бога может понять лишь тот, чей ум тверд в вере. Через веру ум и интеллект концентрируются. Ищущему открываются все ступени просветления. Через веру не получишь ударов (от жизни), не подпадешь под ужас смерти. <...> Через веру освобождаются и указующий, и ученик...» (Ади Грант, Джапуйи 12. 12).

Глава 4

НАУКА И РЕЛИГИЯ

И. Кант различал мир феноменов и мир ноуменов, поставив под сомнение возможность человека истинно познавать вещи-в-себе и научно доказывать бытие Бога. Наука, по Канту, интересуется миром феноменов, Бог же принадлежит к ноуменальному миру и не поддается осмысленному научному описанию. Наука должна заниматься посюсторонним миром явлений, отмежевавшись от религии. И.В. Гёте возражал на это: «Хочешь узреть Невидимого — взгляни на видимое».

Но так ли уж непроницаем барьер между вещественным и существенным мирами, и во всех ли случаях наука способна обходиться без религии, а религия — без науки? Ученые нередко ощущают, что мало просто ответить на вопрос, как нечто существует, но важно также понять, почему описываемые ими явления природы таковы, а не иные. Внутреннее научное обоснование законов природы оказывается, по сути, невозможным без специальных трансцендентальных допущений и обращения к религиозным представлениям о целостности бытия. Наука далеко не всегда нейтральна в отношении сакральных идеалов порождающей ее культуры.

Различаясь предметами, наука и религия в то же время имеют немало общего. И та и другая опираются на интуицию, способы идеального отражения незримых сущностей, на внешний опыт, основываются на

формах faith-веры и belief-веры. Научное и религиозное мироотношение составлено рациональными и иррациональными компонентами. Поэтому неточно и поверхностно распространенное мнение, будто «рациональная» наука полностью противоположна «иррациональной» религиозной вере.

Американский богослов Лэндон Гилки противопоставляет науку и религию так: а) наука предпочитает объяснять объективные, доступные, повторяющиеся данные, а религия обращает внимание на порядок и красоту в мире, на внутренний опыт людей (на вину и прощение, тревогу и доверие, бессмысленность и целостность); б) наука формулирует объективные вопросы и выясняет, как происходят те или иные события, а религия задает личные вопросы о смысле и предназначении, об истоках и судьбе; в) авторитет науки основан на логических связях и точности наблюдений, для религии же авторитетны Бог и Его пророки; г) науку интересуют количественные гипотезы, тестируемые экспериментальным способом, а религия прибегает к языку символов и аналогий, поскольку Бог трансцендентен (См.: *Gilkey L.* Maker of Heaven and Earth. Garden City. N.Y.: Doubleday, 1959).

Многие историки говорят об отношении между религией и наукой как о «войне». Но невозможно обнаружить «армию» ученых, якобы наступающую на «армию» священнослужителей. И в научной, и в религиозной среде есть плюрализм мнений, ведутся споры о природе науки, сущности религии и характере противостояния этих форм мироотношения. Не менее сомнительны и представления о наступившем между наукой и религией полном согласии по принципиальным вопросам. Вряд ли конфликты между ними нужно объяснять только взаимным непониманием людьми науки людей веры. В истории взаимоотношения науки и религии бывали периоды их прочного союза и известны эпохи их конфронтации. Начиная с эпохи Возрождения в европейской науке сложился культ эксперимента, и естествознание претендовало на обладание высшей истиной и на духовное руководство человечеством. К середине XX в. различие между «истинностью» и «научно-

стью» стало настолько очевидным, что культ науки начал быстро угасать, оборачиваться обвинениями науки в причинении человечеству многих бед.

§ 1. Наука как феномен культуры

Книга природы и Книга Откровения. Духовное и плотское в науке. Две концепции науки. Условность понятия науки. Онтологизм, гносеологизм, методологизм. Кумулятивизм. Интернализм. Принципы неопределенности и дополнительности. Неоднозначность предсказаний. Развенчание идеала системности. Наука не доказывает, что Бога нет. Знание — сила? Экстернализм. Истинность не совпадает с научностью. Сциентизм. Асциентизм. Размытость критерия научности. Во всякой ли культуре есть наука? Открытость и закрытость науки. Критика европоцентристского мифа о науке. Религиозные причины открытости и закрытости науки. Теория двойственной истины. Античные корни европейской науки. О союзе науки с материализмом. Тайная наука Древнего Китая

Книга Природы и Книга Откровения. Галилео Галилей как-то сказал, что Бог создал две Книги — Книгу Природы и Священное Писание. Эти Книги, принадлежащие одному Автору, не могут принципиально противоречить друг другу. Но бывает, что люди неправильно читают ту или другую Книгу, а потому будто бы находят между этими великими текстами противоречие. Подчас люди поклоняются одной Книге и пренебрегают другой. Так могут возникнуть два храма — либо храм науки, либо храм монотеизма. Вместе с тем, учил Галилей, эти тексты взаимодополняются: в Писании изложены всеобщие принципы познания сотворенной природы, а к их пониманию невозможно прийти, не изучая явления этой природы. Иоганн Кеплер полагал, что главной

целью всех исследований внешнего мира должно быть открытие рационального порядка и гармонии, которые Бог ниспослал миру и открыл на языке математики. Роберт Бойль (1627—1691) назвал науку *религиозной задачей* по «раскрытию тех восхитительных деяний, которые Бог являет миру». Ньютон полагал, что вселенная свидетельствует о всемогуществе Творца.

Религиозное мышление выдвинуло и своеобразно обосновало ряд важнейших принципов мироустройства, которые наука заимствовала, радикально преобразовала и превратила в свои методологические постулаты. Среди них принципы единства мира, сохранения энергии, причинности, всемирного тяготения, инвариантности, симметрии, простоты (атомизма), наименьшего действия, происхождения порядка из хаоса, движения мира к концу и хаосу (роста энтропии), подчинения явлений законам, абсолютности скорости света. Особый интерес представляют религиозные откровения о числах и фигурах, таинственном числе π, нелинейной мистике, согласно которой Троица равна Единице, а все геометрические фигуры скачкообразно превращаются друг в друга. Из мистики чисел и фигур развилась светская математика, ощущающая ныне тягу к нелинейному мышлению, и теория катастроф. Как выразился Жан Агасис, швейцарский естествоиспытатель XIX в., наука есть перевод мыслей Творца на человеческий язык.

Духовное и плотское в науке. Плотские потребности души удовлетворяются путем практического применения знания о материальных явлениях природы. Духовные потребности души сопряжены с познанием глубинных сущностей универсума и абсолюта. Гармонизация плотской и духовной сторон души достигается согласованным прочтением Книги Природы и Книги Писаний и одинаковым доверием к ним. Религия сосредоточивается на Писании, наука — на изучении Книги Природы. В реальном же индивиде религиозное и научное либо легко уживаются друг с другом, либо конфликтуют между собой. Пропорция духовного и плотского в научном мироотношении индивида обусловливается, с одной стороны, историческими особен-

ностями культуры, в рамках которой ученый творит, а с другой стороны, характером души ученого.

Если науку брать не как «науку вообще», а как конкретно-исторический продукт деятельности ученого, принадлежащего определенной культуре, то легко заметить эти два обстоятельства. Во-первых, в науке как феномене культуры обнаруживаются либо гармония духовной и плотской тенденций, либо превалирование одной из тенденций над другой. Во-вторых, наука вбирает в себя многообразие мироотношений ученых как индивидов, причем в душе одного ученого, случается, доминирует духовное начало, а в душе другого — плотское. Логика соотношения духовного и плотского не всегда совпадает с логикой противостояния идеализма и материализма, ибо и Книгу Природы можно читать духовно. Соотношение духовного и плотского в науке есть предмет конкретно-исторического изучения той культуры, которая порождает ту или иную качественно-специфическую науку.

Если культура заставляет науку целиком переключиться на изучение материальных свойств природы, то велика вероятность того, что в такой науке возобладает материализм. Напротив, исключительный интерес сообщества ученых к духу, просвечивающему сквозь вещественные оболочки качеств, способствует складыванию в науке религиозно-идеалистического мироотношения. Гармонический взгляд на природу как на нерасторжимое единство духа и материи прививает науке иммунитет против крайностей материализма и спиритуализма.

В методологии естествознания европейского типа все еще господствует материализм как belief-вера в то, что в мире нет никакого иного бытия, кроме объективной реальности, данной нам, потенциально или актуально, в наших внешних ощущениях. Различные формы позитивизма и «научного реализма» — ослабленные варианты материализма, к которым в XX в. тяготели естествоиспытатели. Вера в могущество естествознания заняла в XIX—XX вв. место монотеизма. Университеты нередко именовались «храмами науки». Многие ученые подобно молящимся в церквах испытывали святые чувства в отношении научного действа.

Если в старые времена под универсальным (университетским) образованием понимали обучение всем музам — искусствам, поэзии, науке, истории, риторике, то ныне «университет» ассоциируется исключительно с научным преподаванием. Под «науку» подгоняют такие дисциплины, как философия, история, обучение иностранным языкам, физическая культура. Неважно, какой предмет читает преподаватель университета, его без оговорок относят к категории ученых.

Однако всякий ли преподающий в университете, скажем, журналистику или художественную литературу, транслирует студентам именно научное знание? Подобает ли философу или искусствоведу именоваться «ученым»? И вообще говоря, правильно ли называть систематическое погружение учащихся в основные идеалы национальной и мировой культуры — через преподавание этих идеалов — «научным образованием»? Это риторические вопросы.

Так или иначе, даже многие высокообразованные люди, исповедующие культ естествознания, до сих пор мнят, будто наука и религия суть полностью противоположные понятия и что наука олицетворяет истину, а религия — предрассудки, заблуждения, мракобесие. Тем не менее в конце XX в. заметен активный поиск формул единства науки и религии.

Две концепции науки. Слово *наука* составлено предлогами *на* и *у* (по В.И. Далю, в церковной азбуке — *ук* или *ик*, а также *оу* или *у*). *На* — предлог, показывающий тот предмет, на который обращено действие. Благодаря такой речевой форме даются остенсивные определения любого «нечто». *У* означает при, подле, личное владение, связь, зависимость. Вероятно, семантика слова *наука* такова: «бытие подле» указанного предмета и овладевание этим предметом. Аналогичное значение имеет латинское слово *scientia* (наука). Часть корня *сц*, или *ск* (*sc*), т. е. «сквозь», обычно характеризует некоторый сквозной процесс. Например, «сцинцилляция» — просвечивание насквозь, свет, блеск; «скальпель» же — средство механического вскрытия. Напомним, что *entia* в слове *scientia* означает «чистое бытие». В английском языке «наука» — «science».

Немецкое слово *Wissenschaft*, т. е. «наука», связывает два слова: древнее слово *видеть* (*виссен*, *визуальное*) и *шафт* — стержень, древко. Так или иначе, *виссеншафт* означает «видение оснований». Слова *наука*, *сайенс* и *виссеншафт*, возможно, прежде означали приближение к предмету, видение его оснований и его освоение.

Вместе с тем уже первоначальный смысл слова *наука* заключал в себе два пути его понимания и развертывания. Первая интерпретация этого смысла опирается на модель сквозного просвечивания предмета и ведет к пониманию науки как особого видения оснований «нечто», не требующего практического преобразования разглядываемого предмета. Вторая интерпретация сопряжена с моделью острого режущего инструмента, при помощи которого вскрывается невидимая структура изучаемой реальности.

Языковая интуиция закрепила в слове *наука* оба эти значения, разворачиваемые в две альтернативные концепции науки. Разумеется, следует помнить, что этимологическое значение термина отличается от современного социокультурного значения того же знакового комплекса. В то же время забвение этимологии фундаментальных категорий ведет к релятивистскому разрушению их смыслового архетипа, не компенсируемому конвенциональными дефинициями.

Согласно первой, широкой, теории, наука есть вид человеческой деятельности, удовлетворяющей потребность общества в познании характера незримых свойств сотворенной природы в ее первозданном, девственном виде. Но как же увидеть невооруженным взглядом внутренность вещей? Не лучше ли разобрать вещи на части, обращая внимание на естественные или искусственные скрепы (связи, законы) частей?

Здесь возможны два ответа. Первый ответ: подвергнуть целое механическому разложению на части, пытке, испытанию; естествоиспытатель — человек, пытающий естество. Второй ответ: метод пытки неприемлем по соображениям духовного порядка; совесть подсказывает опираться в познании естества на эмпатию и интуицию, а нравственный разум предлагает выбрать метод аналогии между устройством человека и миро-

устройством. Человек — часть сотворенной природы, в нем есть то же, что и в окружающем мире. Познавая себя, человек становится мерой вещей (Протагор), их универсальным аналогом.

Вторая, более узкая, теория науки основана на редукции родового понятия науки — как систематического познавания существенных связей наличных определенностей и выражения этих связей в понятийной форме — к одному из возможных видов науки, а именно к экспериментальной, «пытающей» науке. В свете этой теории наука есть постоянно воспроизводимая деятельность, связанная с превращением природы в объект дознания и пытки. Субъект науки, естествоиспытатель, не ждет милости от природы, не просит ее самооткрываться и быть искренней. Когда природу вынудят признаться, она раскроет свои тайны.

Задача экспериментатора, вооруженного колющими и режущими инструментами, заключается в умелом проведении дознания, допроса. Естествоиспытатель, подобно инквизитору, получает такое воспитание, чтобы его не мучила совесть. Этой задаче лучше всего отвечает материалистическое мировоззрение. Последовательный материализм учит, будто космическая плоть мертва, неодушевленна, лишена чувства боли и муки, а жизнь есть крайне редкое явление природы.

А что если жизнь всеобща и весь космос одушевлен, имеет мировую душу? Если экспериментатор догадывается об этом, то и тогда он оправдывается, что выпытанные им у природы тайны очень полезны людям, делают нашу жизнь комфортной. Но далеко не все люди соглашаются с такой «двойной моралью». Пробуждающееся экологическое сознание человечества начинает противиться бесконтрольному научному экспериментированию. Первыми бунт против биологических опытов подняли общества по защите животных.

Разве испытуемые обычно искренне раскрывают свою душу мучителю? Кант выразил отношение между испытуемым объектом и выпытывающим субъектом такой философской формулой: субъект познает в объекте только то, что своим действием сам же и вложил в свой объект. Но действие равно противодействию, учил

Будда Гаутама. По сути дела, субъект познает не столько естественные вещи, сколько противодействия вещей и искусственные новообразования. Современный философский инструментализм обосновал тезис о том, что естествоиспытатель не способен в принципе узнать вещь-в-себе и что его пониманию подлежит лишь реальность, уже трансформированная человеком и приспособленная к его материальным нуждам.

Многочисленные сторонники учения о науке как нерасторжимом союзе эксперимента и теории не хотят признавать никакого иного видения сущности науки. Они отождествляют науку «вообще» с той ее европейской разновидностью, которая сложилась четыреста лет тому назад.

Условность понятия науки. Существует ли реальная возможность строго установить, какая из очерченных концепций науки «истинна»? Уже было сказано, что этимология слова *наука* допускает равносильность обеих концепций. Но многие историки и методологи науки не считаются с этимологическим аргументом, предпочитают искать какие-то более очевидные формы фактической и логической аргументации. Что следует считать точкой отсчета «подлинной науки»? Момент соединения спекулятивного мышления с экспериментом? Начало методической проверки гипотез о законах природы критерием внешнего чувственного опыта? Выработку умения сводить логическим способом суждения о сущностях и законах к суждениям о явлениях и кажимостях? Или, быть может, наука возникает с появлением массового спроса на профессию ученого и социального заказа на поточную научную продукцию?

Если положительно ответить на эти вопросы, то мы всего лишь условно договариваемся считать наукой «экспериментально-теоретическую деятельность в ее позднеевропейской массово-профессиональной форме». Более существенных аргументов обычно не приводят, а желание именно так понимать существо науки оправдывают успехами в освоении окружающей среды научно-техническими средствами. Всякая другая теоретическая деятельность, связанная с систематическим выражением ноуменов в понятиях, наукой в соб-

ственном смысле не называется, идет ли речь о физике Аристотеля или о впечатляющих достижениях инженеров Древнего Египта.

Правда, при таком узком подходе к природе науки возникают трудности с зачислением в разряд научных гуманитарных дисциплин, предмет которых — человек как часть сотворенной природы. В конце Средневековья понятие науки как универсального знания было незаметно подмено узким понятием *естествознания*. Методы поискового и проверочного эксперимента применимы далеко не во всех гуманитарных исследованиях. Например, ими почти не пользуются историки и философы. Чтобы устранить эти трудности, англоязычные науковеды наделили свойством «научности» только естествознание, назвав его *сайенс*, а гуманитарное знание — *хьюмэнитис* — вывели за пределы «истинной» науки. Математику, которая также не вписывалась в сферу эмпирико-теоретического знания, договорились рассматривать как особый общенаучный язык.

Тезис о совпадении науки «вообще» с ее уникальным европейским вариантом в свое время подкреплялся верой в близость «европейской научности» и «истинности». Научный разум, толкуемый в духе узкого понятия науки, объявлялся вершиной человеческого мышления. Ему приписывалась исключительная способность познавания истины и покорения природы. Сегодня выяснилось, что этот разум далеко не разумен, потому что, воплощая свои выводы в технической практике, он подталкивает человечество к самоуничтожению и экологическому кризису. Разумен ли европейский разум, если он не вызнал как следует истинный характер природы, не предугадал ее месть человеку, не учел разрушительные последствия закона «действие равно противодействию». Все возрастающее сопротивление природы агрессивному естественно-научному разуму все больше сводит на нет громадные затраты общества на поддержание научно-технического прогресса.

Гносеологическая истинность европейской науки выросла в неразрешимую проблему. Вместо термина *истина* к науке сегодня предпочитают прилагать предикат «практическая эффективность», а «истинный

разум» заменяют понятием операционального интеллекта (Г. Башляр). Американский философ Пол Фейерабенд в 1975 г. заявил, что ученым остается признать только один критерий прогресса науки — «все сгодится». Расстояние между «научной истинностью» и истиной (то есть соответствием знания действительности) резко увеличилось. В таком случае испаряются основания сводить науку «вообще» к экспериментально-теоретическому естествознанию. Но ведь именно на доводе об эксперименте как самом надежном методе улавливания истины и держалась эта редукция.

Проблема понимания существа науки усугубляется также тем, что нет «единой» науки, а есть множество разных наук, далеко не всегда стыкующихся друг с другом. В свою очередь, отдельные научные дисциплины способны дифференцироваться на слабо связанные между собой разделы знания. Идеал унифицированной науки выдвигался немецкими романтиками (Новалис, Шлегель), Шеллингом, Венским кружком и др. Однако попытки объединить усилия представителей различных конкретных наук мало продуктивны, поскольку посылки и выводы этих наук часто несовместимы. Например, знания о физических вещах почти не помогают понять тайну человека («человек не может быть понятием», — говорил М.М. Бахтин). Сомнительна реальность духовного согласия не только между «естественниками» и «гуманитариями», но даже, например, между специалистами в смежных областях физики. Поэтому так трудно построить устраивающую всех ученых (в том числе из сферы паранауки) «Единую Научную Картину Мира», которая служила бы общей методологической основой «научного экуменизма».

Онтологизм, гносеологизм, методологизм. Европейская экспериментально-теоретическая наука, вероятно, прошла три этапа развенчивания веры в свою истинность. С XVII в. до середины XIX в. она осознавала себя как онтология природы. Естествоиспытатели глубоко верили в то, что создаваемые ими представления о материи объективно-истинны. Эта вера была поколеблена крушением традиционной научной картины мира. В самом начале научной революции и рожде-

ния неклассической физики даже возникло мнение, что «материя исчезла, а остались лишь математические уравнения». Фундамент физики начал радикально перестраиваться.

С середины XIX в. и до первой половины XX в. длилась эпоха гносеологизма. По мере ревизии классических теорий ученые и философы все более активно обсуждали условное и безусловное в научном знании, изучали зависимость содержания знания от познавательных особенностей субъекта, интересовались путями совершенствования теоретических конструкций, уточняли критерии истинности научных утверждений. Все научное знание теоретического плана было объявлено «гипотетическим», а на экспериментальные факты переставали смотреть как на незыблемое основание теории. «Факт» признали теоретически нагруженным, но вовсе не «упрямой вещью». Отказались толковать теоретическую догадку как спонтанное обобщение внешнего опыта и сгусток фактов.

Объяснение генезиса научной идеи потребовало ссылки на иной «опыт» — на интуицию ученого. К. Поппер и «критические рационалисты» нашли нужным заменить критерий подтверждаемости (верифицируемости) гипотезы «упрямыми» фактами критерием опровергаемости (фальсифицируемости) догадки о законе явлений: чем больше опровергающих исключений, тем уже границы применимости гипотезы.

Научно-техническая революция последних десятилетий XX в. обусловила переход европейской науки на этап методологизма**.** Он был вызван потребностью в рефлексии над инструментально-технологической стороной массового научного производства. Экспериментально-теоретическая наука все теснее зависит от поддерживающей ее промышленности, внешних заказов общества и государства. Аппарат управления наукой срастается с государственным аппаратом и бюрократизируется. В первую очередь в фундаментальных исследованиях заинтересован военно-промышленный комплекс, тонко чувствующий родство между методами пытания природы и способами массового уничтожения людей. Современная наука служит преимуще-

ственно интересам богатых стран, а не бедных и угнетенных стран третьего мира.

Политические и экономические силы во многом определяют отбор исследуемых проблем. Государство и экономика задают приоритетные направления, игнорируют «неактуальные» проблемы, распределяют фонды в соответствии с общественными и институционными задачами, регулируют скорость развития тех или иных отраслей науки. От науки все более требуется не столько «истинность», сколько практическая эффективность, ради которой субсидируется то или иное фундаментальное исследование.

Онтологизм был верой в возможность беспристрастного познания объективной истины и построения такой научной картины мира, которая была бы адекватна всеобщим законам природы. Естествоиспытателям настоятельно рекомендовалось сторониться учений о трансценденталиях. Позитивисты трубили о революции в философии — о появлении «научной философии»; наука, мол, сама себе философия. Марксизм тоже объявил себя научной философией и требовал соединить теорию и социальную практику.

Ныне от онтологического идеала в естествознании остался только «онтологический аспект», все слабее просматривающийся сквозь призму гносеологического, методологического и социологического анализа реальности науки. Классики «критического рационализма» признали необходимым вернуть философскую метафизику в процесс конструирования научных гипотез, но только при условии, что любое метафизическое допущение построено «на песке», а потому «всякая онтология дозволена!». К. Поппер (1902—1994) утверждал, что наука не может ничего безоговорочно проверить или доказать. Она способна только осуществлять фальсификацию суждений, доказывать ложность чьих-то претензий на обладание знанием. Почти все, что наука раньше считала истинным, со временем утратило свое значение.

Четыре века тому назад европейское естествознание заключило негласный договор с философией материализма, который отвечал самому духу свободного

экспериментирования с явлениями природы ради выпытывания у нее ее тайн. Материализм убеждал ученых, будто нет ничего надежнее внешних органов чувств человека, если их усилить искусственными органами и приборами. Только чувственная воспринимаемость объекта сигнализирует о его реальности; материальный мир — единственная настоящая реальность; достоверно судить о ней позволяют эксперимент и систематическое наблюдение. Эта установка материалистического сенсуализма воплотилась в кредо кумулятивизма.

Кумулятивизм — один из образцов культивирования науки. Теории могут уточняться, но факты незыблемы, не подлежат пересмотру и аккумулируются научным сообществом, подобно золотому запасу. Наука неуклонно растет путем линейной эволюции. Ученые, как муравьи, несут в одну общую копилку разные факты о мире; эти факты нейтральны в отношении конкурирующих теорий. Наука интернациональна, мало зависит от той культурной Среды, в которой живет ученый. По существу, кумулятивизм отрешал науку от духа национальных культур и противопоставлял холодную и объективную науку эмоционально-субъективной религии.

Согласно установке кумулятивизма, наука должна быть вне всякой идеологии, а ее результаты следует выражать на интерсубъективном (объективном и нейтральном) языке математики, якобы адекватном «языку неживых вещей» и законам природы. Естествознание говорит на искусственном наречии — на жаргоне математики, строгом и однозначном — и верит, что именно такой язык больше всего подходит для выражения объективной истины. Кумулятивизм отождествлял научную объективность с отделением наблюдателя от объекта наблюдений. Однако выяснилось, что в квантовой физике влияние наблюдателя на изучаемую систему имеет решающее значение. Теория относительности описывает массу, скорость и длину объекта в зависимости от положения наблюдателя. Выходит, наблюдатель как субъект наблюдения неотделим от объекта.

Интернализм. Кумулятивизм повлек за собой интернализм — взгляд на науку как такую систему деятельности, которая регулируется только своими внутренними

законами, нормами и правилами. Идеал интернализма был теоретически описан лишь в 30-е гг. XX в. (А. Койре, А.Р. Холл, П. Росси, Г. Герлак), но фактически он негласно регулировал в XVII—XIX вв. отношение ученых к своей профессии. История науки представала как автономная и непрерывная история идей, не подверженная влиянию социально-культурных событий в разных странах.

Научная революция развенчала установки онтологизма, кумулятивизма и интернализма и посеяла сомнения в тождественность «научности» и «истинности».

Принципы неопределенности и дополнительности. Квантовая механика обосновала принцип неопределенности (В. Гейзенберг): дополнительные величины (например, координата и импульс), характеризующие физическую систему, не могут одновременно принимать точные значения. Вещь (частица) перестает быть для нас определенно-протяженной, как только мы открываем способы точно устанавливать параметры ее движения, измерять ее энергию. И наоборот, если мы строго локализуем частицу, то тем самым лишаемся возможности вполне определенно описывать ее динамику, импульс.

Важную роль в формировании квантовой механики сыграл введенный Н. Бором принцип дополнительности, подорвавший веру в объективность и нейтральность физического эксперимента. Измерительные приборы качественно изменяют реальные свойства микрообъектов, поскольку воздействуют на последние. Стремясь слабо воздействовать приборами на микрообъект, мы «видим» его размытым в форме волны, а при сильном воздействии на него он «выглядит» как частица. Две различающиеся процедуры измерения одного и того же объекта обусловливают альтернативные системы чувственных данных (фактов) и, соответственно, две взаимоисключающие картины микрообъекта. Волновая и корпускулярная картины микромира дополняют друг друга, и невозможно установить, насколько истинна каждая из них в отдельности и дают ли они истину при своем объединении.

Неоднозначность предсказаний. Теория вероятностей усилила сомнение в существовании динамических (однозначных) законов и закономерностей. Синергети-

ка предложила сместить методологический акцент с закономерности на случайность, в связи с чем стало распространяться учение о недолговременности устойчивых и необходимых связей в природе, т. е. о непостоянстве констант и объективных законов природы (И. Пригожин). На заре XIX в. П.С. Лаплас, автор одной из космогонических гипотез и идеолог «железного» (однозначного) детерминизма, был уверен в принципиальной возможности описать движение любой вещи точными законами динамики и вывести, вплоть до мельчайших деталей, все будущие состояния мира из заданных начальных параметров механической системы. Мало что сегодня осталось от такой наивной надежды. С точки зрения синергетики нельзя однозначно предсказать будущее. Наука не в состоянии навести надежный мост между настоящим и будущим и тем самым не может выполнять роль пастыря человечества.

Развенчание идеала системности. В 1931 г. логик и математик К. Гедель доказал теоремы о неполноте. Из второй его теоремы следует, что не существует полной формальной теории, в которой были бы доказуемы все истинные теоремы арифметики. В любой полной формальной системе всегда отыщутся два взаимоисключающие утверждения, выводимые из одних и тех же взаимоувязанных аксиом. Широкая (вольная) трактовка результатов Геделя позволяет предположить, что в каждой развитой логической системе есть следствия, которые нельзя определить ни как истинные, ни как ложные. Само свойство системности научного знания, обеспечиваемое логико-математическими правилами и искусственным языком, неизбежно сопряжено с дилеммами, апориями и парадоксами. Гегель утверждал в «Феноменологии духа», что истинной формой, в которой существует истина, может быть только научная система. Маркс добавил к этому, что истины науки парадоксальны с точки зрения обыденного опыта. Сегодня же приходится говорить совсем иначе: наука как системное знание парадоксальна, поэтому истинность ее высказываний не устанавливается внутренними средствами ее разнообразных дисциплин.

Европейская наука гордилась своей системностью и сама определяла себя как системно упорядоченное знание о природе. Систематизация зиждется на логико-математическом основании, считавшимся в прошлом целостным и незыблемым. Теперь выяснилось, что логика и математика суть множество разнородных исчислений и систем, которые не удается непротиворечиво обобщить или погрузить в некую предельно объединяющую их систему.

Идеал системности как формы выражения объективной истины, укорененной в вере в точность логико-математического диалога с природой, тускнеет и теряет своих поклонников. Истина мнилась живущей, подобно канарейке в клетке, в системе научных высказываний; ее свойства предполагалось измерять критерием правильности (непротиворечивости, выполнимости). Похоже, птичка вылетела из клетки. Логический критерий истинности рассыпался на множество кусочечных, частных, технических приемов определения правильности систем высказываний и оказался слабо чувствительным к целостности истины.

Уже говорилось, что «целостность» противоположна «системности» (если слово *система* переводить с греческого языка: а) буквально как *затор* и б) иносказательно как *зацикленность мысли* на каком-нибудь пункте). Экспериментатор изымает из природного целого тот или иной кусок, насильственно переделывает изъятое в нечто, осмысливаемое как эталонный объект, и субъективно отождествляет свое представление об эталоне с какой-либо частью подлинного универсума. Из-за такого упрощения мир кажется системно устроенным. Через некоторое время обнаруживается, что «эталон» вовсе не совершенен, что на деле он есть всего лишь окультуренный конгломерат вещей и процессов и что связать его живыми нитями с целостной природой не удалось.

Истина — отношение знания к целостной действительности, но не к системно, не к искусственно представленным обломкам когда-то живых частей бытия. Истина — в «целом», а не в «системе» (И.В. Гёте). Экспериментальное расчленение природы на потребные науке куски-объекты и систематическое обозре-

вание этих объектов обусловлено специфическими для европейской культуры идеалами. Оценивать эмпирию европейской науки следует прежде всего в терминах теории правильности. Правильность — соответствие знания установленным правилам и нормам культуры. Системная наука изучает не столько реальные части природы как моменты органического целого и не мир как целое, сколько искусственные образования, иллюзорно представленные в форме картины мира, устроенного просто и рационально.

Тут уместна притча астронома Артура Эддингтона о человеке, который изучал глубоководную жизнь, забрасывая сеть с трехдюймовыми ячейками. После многих измерений пойманных образцов человек сделал вывод, что не бывает глубоководных рыб короче трех дюймов. Эддингтон считает, что мы ловим только то, что определено нашими рыбацкими инструментами. То же верно в отношении науки. Ячейки категориальной сети науки не захватывают и не удерживают те духовные предметы, которые являются объектами религиозного опыта; наука весьма селективна и не способна нарисовать универсальную картину мира.

Понятно, почему дух, душа, жизнь, любовь, надежда и иные подобные категории ускользали из понятийной сетки материалистической науки. Казалось бы, биология, физиология и психология прямо изучают эти предметы, и их выводы имеют практическую ценность для людей. Вместе с тем материалистически понимаемые «дух», «психика» и «жизнь» — не более как технические понятия, смысл которых определяется серией инструментальных процедур.

Разве определение, например, сущности жизни как «способа существования белковых тел, обменивающихся веществом с окружающей средой» приблизило нас к разгадке тайны и смысла жизни? Из данной дефиниции жизни всего лишь следует, что некоторый класс аминокислот как-то специфически связан со своим химическим окружением, способен воспроизводить себя (наследственность) и изменяться. В своих «Записных книжках» Л. Витгенштейн оставил такую запись: « Я осмелюсь утверждать, что даже когда наука отве-

тит на все мыслимые вопросы, проблемы жизни по-прежнему останутся нетронутыми». Наука не знает, как мы обучаемся и запоминаем, как мы думаем и общаемся, как мозг хранит инфориацию, каковы отношения между языком и мышлением.

Наука не доказывает, что Бога нет. Понятно также, почему сакраментальная фраза «пещерных» материалистов «Наука доказала, что Бога нет» сегодня вызывает лишь снисходительную улыбку у серьезных ученых, помнящих предупреждение Ф. Бэкона, что малое знание уводит от Бога, а большое знание приближает к Богу. В самом деле, какая именно научная дисциплина когда-либо занималась доказательством, будто Бога нет? Химия? Биология? Физика? Астрономия? Полнота бытия не является предметом их изучения, у каждой науки есть свой предмет, особые методы. Нет также некой науки, которая ухитрилась бы содержательно обобщить все знание о мире в целом и проверить присущими ей методами суждение о бытии Бога. Эпистемический авторитет ученого кончается там, где ученый выходит за рамки своего предмета, когда его суждения о посторонних предметах мало чем отличаются от мнения обывателя.

Суждение об «опровержении» наукой бытия Бога не может быть итогом конкретного научного исследования, оно имеет вненаучное происхождение. Ответственность за него несет идеология догматического материализма, выступающая от имени науки. Справедливости ради отметим, что большинство гениев науки искренне верили в Бога и сторонились прагматичного и услужливого материализма. Их настораживала готовность материалистов восхвалять не только реальные, но и сомнительные достижения естествознания. Как выразился гениальный физик Вернер Гейзенберг, «первый глоток из кубка естествознания порождает атеизм, но на дне сосуда нас ожидает Бог».

Знание — сила? Будучи последние четыреста лет служанкой естествознания, материалистическая философия с ее лозунгом «Знание — сила!», несомненно, способствовала научному прогрессу. Она поддерживала веру ученых в чудодейственность эксперимента,

вселяла надежду на принципиальную познаваемость разумом мира-в-себе и подвластность явлений природы человеку. Материализм внес заметный вклад в научно-технический расцвет Европы, развитие прикладных и технических наук. Однако существо европейской науки требует взвешенной оценки. Далеко не всякое знание есть сила. Усеченный лозунг Ф. Бэкона «Знание — сила!» имеет два олицетворения. С одной стороны, овеществленная сила экспериментирующей науки преобразовала лик нашей планеты, помогла человеку выйти в космос, резко увеличить производительность промышленного и аграрного труда. Не без ее помощи кормится и одевается все умножающееся население Земли.

С другой стороны, та же сила оборачивается производством оружия массового истребления всего живого — людей, животных и растений. Она подталкивает ученых ко все более опасным экспериментам с ядерным, химическим и бактериологическим оружием, к евгенике и генной инженерии. Смертельная угроза экологического кризиса на планете тоже на совести экспериментирующего естествознания. Так что научно-технический прогресс оборачивается регрессом планетарной жизни, лозунг «Знание — сила!» имеет и теневую сторону. Наука начинает служить сатане, силам зла, когда перестает руководствоваться положительными нормами нравственности. Об опасной для человека природе науки немало сказано, например, в произведениях Ж.-Ж. Руссо и И.В. Гете. В отличие от науки религия своим предметом имеет «Вселенную, в которой налицо моральные и духовные ценности» (Флюэллинг). Рефлексия над иррациональными последствиями целеполагающей деятельности ученых-экспериментаторов позволяет разоблачать миф о науке как высшей форме познания истины.

Экстернализм. Мировое сообщество ученых стало остро осознавать разрыв между истинностью и научностью. Интернализм вытесняется экстернализмом — взглядом на ученых как на наемных работников, профессионально исполняющих социальный заказ в соответствии с требованиями целокупной культуры общества. Экстерналисты и социологи науки доказывают, что

структура науки и характер эволюции научного знания предопределяются изменяющимися социокультурными условиями. Б. Гессен, одним из первых обосновавший этот взгляд, стремился вывести идейные особенности механики Ньютона из состояния тогдашней промышленности Англии. Дж. Бернал, Дж. Холдейн, Э. Цильзель, Д. Нидам, Р. Мертон обнаружили тесную зависимость между эмпирико-рациональным устройством европейской науки XVI—XX вв. и социально-экономическими и религиозными обстоятельствами европейской жизни. Пришлось кумулятивизм заменять концепциями стадий роста науки и научных революций. Эволюция науки стала видеться как неравномерный и нелинейный процесс, порождающий теоретические альтернативы, плохо соизмеримые между собой.

Истинность не совпадает с научностью. Упадок веры в непременную истинность научного знания дал П.Р. Фейерабенду веские основания провозгласить принцип теоретического анархизма (плюрализма). По его мнению, исток альтернатив — в различии мировоззренческих и социальных установок ученых. Научное знание нагружено не только концептуальным, но и идеологическим содержанием. Существует множество равноправных типов знания. Чем больше у нас альтернатив, тем быстрее растет наше знание, однако оно никогда не приближает нас к заветной «Единственно Истинной Теории».

Выходит, прав был В.И. Вернадский, отрезвляя горячих сторонников идеи научной картины мира как высшей формы истины: «Научное мировоззрение не дает нам картины мира в действительном его состоянии. Оно не выражается только в непреложных „законах Природы", оно не заключается целиком в точно определенных фактах или констатированных явлениях. Научное мировоззрение не есть картина Космоса, которая раскрывается в своих вечных и незыблемых чертах перед изучающим ее, независимым от Космоса человеческим разумом...» (*Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 47). Наука косвенно познает относительную истину, но науку вряд ли следует называть высшей формой познания и воплощения истины.

К. Поппер доказывал, что в выдвижении гипотез отсутствует всякая логика. Она появляется только в их проверке и отбрасывании. Ученые выдвигают множество гипотез и затем стараются опровергнуть или подтвердить их с помощью эмпирических данных, устраняя неподходящие. С. Тулмин сравнил развитие современной науки с биологической эволюцией и выдвинул идею эволюционной эпистемологии. По его мнению, в научном сообществе идет борьба между разнообразными теориями за признание; наиболее удачные из них отбираются и передаются следующему поколению; изменчивость и отбор в мире теорий и в живой природе весьма сходны между собой.

Сциентизм — культ науки; поклонение ее экспериментальным и математическим методам; абсолютизация роли ученых и научных экспертов в обществе; вера в то, что все имеющие смысл проблемы научно разрешимы. Этот культ складывается в Западной Европе с XVI в., достигает апогея в промежутке между серединой XIX в.и серединой XX в. (в особенности в эпоху научно-технической революции) и начинает развенчиваться и слабеть к концу XX в. под натиском реалий жизни и в противоборстве с *асциентами.* Сциентизм тесно связан с технократическим мышлением, истоки которого заложены в «Новом органоне» Ф. Бэкона.

Внутри самого *храма науки* сциентизм отличается дискриминацией гуманитарных наук, слабо использующих эксперимент и математический язык, а также культивацией в естествознании методологии эмпиризма, натурализма и антиисторицизма. С 30-х гг. XIX в. сциентизм проникает в социологию через позитивизм О. Конта. Предпринимаются попытки выстроить социологию по образцу механики (Г. Кэри, Л.А.Ж. Кетле, Д.С. Милль), либо биологии (Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, В. Парето). Христианская идея человека как образа и подобия Бога своеобразно преломилась в сциентизме: человек есть творец, *он* «не может ждать милостей от природы», и его задача состоит в переделке мира по мерке своих потребностей и желаний. Сциентизм — это иррациональный эффект развитой христианской

культуры, идеологически оборачивающийся против христианской доктрины в форме атеизма и материализма. Сциентизм — одна из социоцентрических религий атеистического характера.

Вместе с тем сциентизм, сформировавшись в лоне христианских монастырей и выйдя из них, не есть нечто совершенно новое и не имеющее себе аналогов в дохристианской истории. Скорее всего, сциентизм есть обновленная форма языческой магии, продолжение древней магической традиции. Носитель сциентистского сознания — сциентист, сциент. *Сциент* — человек, искренне верующий во всемогущество науки и питающий святые и восторженные чувства к ученым как служителям храма науки.

Асциентизм. Сциентизму с момента его возникновения противостоит асциентизм (антисциентизм) вначале в лице Церкви, а затем, в наши дни, также сторонников ряда направлений светской философии (философии жизни, экзистенциализма, персонализма и др.). Асциент — идейный противник сциентизма, развенчивающий культ науки и веру в непогрешимость ученых, в способность науки взять на себя роль общественного лидера. (Термины *сциент, асциент и асциентизм* введены в научный оборот проф. Д.В. Пивоваровым в 1990 г.)

Асциентизм имеет множество градаций, начиная с радикального осуждения светской (немонастырской) и вышедшей из-под власти Церкви науки как дьявольского наущения и кончая самым либеральным асциентизмом, который уравнивает науку в правах с искусством, религией и иными формами общественного духа и отвергает лишь оценку науки как высшей формы познания и мудрости. Противостояние сциентизма и асциентизма может быть описано под разными углами зрения и в том числе как особое религиозное противостояние — как конфликт языческого пантеизма с христианским монотеизмом.

Размытость критерия научности. Правы ли сциентисты, будто наука «вообще» возникла и сложилась лишь в Европе как высшая форма познания истины? Этот взгляд, повторим, вытекал из убеждения, что лучший путь к истине есть объединение эксперимента и

теоретических размышлений. За критерий различения научности и ненаучности (вненаучности) было взято свойство «наибольшей истинности». Хотя к этому критерию ныне прибегают все реже и реже, тем не менее, согласно сциентистской традиции, многие философы науки продолжают признавать наукой только союз теории и эксперимента, так как этот союз позволяет вызнавать, как устроена вещь и почему у нее такая-то структура. Понятие науки как единства теории и практики возникло путем объединения положения Канта о науке как системе знания с суждением о профессиональной науке как особом социальном институте, финансируемом и снаряжаемым государством. Познавательную сторону науки описывают понятиями системности, строгости, объективной истинности, практической проверяемости, новизны добываемого знания, коллективности научного познания, универсализма, интерсубъективности, математизации, логической формализуемости, практической реализуемости, свободы критики, нормативной этики и т. д.

К определению науки можно добавлять также иные специфические отличия, если брать за эталон современную науку. Но сколь конкретным ни было бы ее определение, трудно скрыть лежащее в его основании туманное и конвенциональное допущение: «Наука — это то, что возникло в Европе в XVI—XVII вв. как высшая форма истины; никакой иной науки не было и быть не может».

Как отмечает Н.В. Бряник, «европоцентризм в объяснении происхождения и природы науки до сих пор остается доминирующим в истории и философии науки. Своих оппонентов, признающих культурно-историческую обусловленность науки, зависимость научного творчества от культурно-национальной Среды обитания, сторонники европоцентризма называют релятивистами и иррационалистами» (*Бряник Н.В.* Самобытность русской науки. Екатеринбург, 1994. С. 147). Из-за неясности критерия научности европоцентристская дефиниция науки малоубедительна и противоречит интуиции. Например, трудно интуитивно согласиться с тем, будто Архимед или Эвклид не ученые (ведь даже в школьных учебниках их относят к класси-

кам науки), и что настоящие ученые стали появляться только во времена Г. Галилея и Н. Коперника.

Сциентизм — разновидность социоцентрической религии, выражение культа западной науки, веры в ее избранность. Примыкать к этому культу или противиться ему — вопрос свободы совести, но не проблема логической доказуемости. Элементарный логический анализ сциентизма ведет к выводу, что в этой доктрине исходная дефиниция природы науки основана либо на belief-вере, либо на негласном договоре.

Во всякой ли культуре есть наука? Очень часто на этот вопрос отвечают отрицательно. Например, в фундаментальном немецком Философском словаре» говорится: «Наука — отрасль культуры, которая существовала и существует не во все времена и не у всех народов. Родоначальниками науки как отрасли культуры, выполнявшей самостоятельную функцию, были греки, передавшие затем ее в качестве особого идеала культурной жизни европейским народам» (Философский словарь. 22-е изд./ Под ред. Г. Шишкоффа. Пер. с нем. М., 2003. С. 292).

При определении существа науки полезно исходить из следующего простого допущения: каждое общество имеет фундаментальную потребность в методичном и систематическом изучении зримых и скрытых свойств окружающего мира. Эта потребность всегда так или иначе реализуется в специфических культурных формах. В ответ на нее возникает позитивное знание законов природы. Эти законы люди познают не только ради чистого любопытства, но и из-за практической выгоды. Если универсальное подвести под отдельное, то «закон» можно применять к житейским ситуациям. Мастерство в изобретении посредников между общим и отдельным Платон называл *про-из-ведением*. Всякое «технэ» и «уловка» (техника, машина, махинация) предполагает знание общих и устойчивых связей явлений. Без такого знания почти невозможно изобретать орудия труда и развивать технологию.

Культура имеет мало шансов выжить и укрепить себя без эволюционирующей науки и техники. Технэ «есть особый род знания,— пишут В.В. Николин и Д.М. Федяев,— а именно такое знание и способность,

которые занимают некое среднее положение между обыденным опытом и теоретическим знанием» (*Николин В.В., Федяев Д.М.* Техника в потоке истории. Омск, 1992. С. 11), эпистемой. Но что есть позитивное теоретическое знание законов сотворенного мира (отличное от метафизики, от знания сил творящей первоприроды), как не наука? Аристотель называл такое знание *физикой*. Нет веских причин выводить физику Аристотеля за сферу естествознания.

Могут возразить, что в «Физике» Аристотеля много надуманного и что его умозаключения не проверены практикой и не имеют прикладного значения. Ну и что? В современном естествознании не меньше «пустышек», чем в физике Аристотеля. Значительная часть теоретических выкладок современных физиков не имеет отношения к данным эксперимента. Многие выводы нынешних естествоиспытателей не имеют прикладной ценности.

В трактате «О небе», например, Аристотель излагает следующую теорию. Земля — сфера, все вещи на ней претерпевают зарождение и распад; четыре земных элемента (земля, вода, воздух и огонь) порождаются друг из друга, движутся прямолинейно. Все эти высказывания соотносимы с существенными свойствами сотворенной природы, вполне конкретны, приведены в систему. Что же в них ненаучного?

А кто осмелится утверждать, что Архимед из Сиракуз не является образцом ученого? Ведь он предвосхитил методы интегрального исчисления площадей, поверхностей, объемов фигур и тел, создал труды по статике и гидростатике (закон Архимеда), применил математику к естествознанию и технике, открыл метод определения состава сплавов взвешиванием в воде, изобрел винт, военные метательные машины и многое другое. Он один сделал не меньше, чем могут открыть и изобрести за десятилетия несколько хороших научно-исследовательских институтов. Архимед творил не на пустом месте, а развивал древнюю традицию поисковой научной деятельности.

Ярким примером «неевропейской науки» может служить бурное развитие науки у арабов, особенно в

Андалузии, в IX—XIII вв. Мусульманские врачи (Ибн Джульджуль, Абу Джафар ибн Джаззар, Абдуллатиф аль-Багдади, Ибн Сина, Закария Казвини, Ибн ун-Нафис и др.) заложили фундамент современной медицинской науки: исправили массу ошибок в области анатомии костей и глаза; установили точное количество костей в человеческом черепе; определили связь сердца и легких; уточнили функции артерий и вен; систематически описали многие болезни и лекарства от них.

В XI в. Бируни доказал факт вращения Земли (за 600 лет до Галилея) и высчитал ее диаметр (за 700 лет до Ньютона). Сабит бин Курра (IX в.) открыл дифференциальное исчисление. Баттани (X в.) — первооткрыватель тригонометрии, а его современник Абу-ль-Вефа ввел термины «тангенс», «котангенс», «секанс», «косеканс». Хорезми (X в.) написал первую книгу по алгебре. Ибн Хайсам (IX в.) основал оптику, и его работы стали отправной точкой для И. Кеплера. Кинди за 1100 лет до Эйнштейна разработал релятивистскую физику. Акшамсаддин за 400 лет до Пастера впервые открыл существование микробов. Это перечисление можно долго продолжать (см.: *Харун Яхья*. Коран указывает путь науке. М., 2002. С. 66—70).

Ни одна культура не обходится без систематического изучения окружающего мира и природы человека, то есть без науки. Г.Н. Волков пишет: «Начиная с Античности, познание действительности превращается в особую форму деятельности. <...> Иначе говоря, наука в совокупной системе общества институируется как подсистема, имеющая относительную самостоятельность функционирования и исторического генезиса» (*Волков Г.Н.* Истоки и горизонты прогресса. М., 1976. С. 139).

Открытость и закрытость науки. В одних культурах институт науки имеет сравнительно открытый (светский, публичный) характер, и доступ к профессии ученого свободен для многих людей. Такой характер, например, имела Академия, основанная Платоном в 385 г. до н. э. К ее слушателям предъявлялись следующие требования: иметь хорошее общее образование, развитые математические способности (девиз Академии: «Негео-

метр да не войдет!»), воздерживаться от плотской любви и мясоедения. В Академии исследовались проблемы философии, математики, астрономии, естествознания. Изобретаемые академиками теории имели свободное хождение в обществе и подлежали публичной оценке. О социальном признании и одобрении Академии можно судить хотя бы по тому факту, что она просуществовала до VI в., а затем возродилась во Флоренции в 1459 г. В Европе университеты выросли из христианских монастырей и превратились в светские учебные заведения и центры науки. Об их церковном прошлом напоминают сохранившиеся в европейской науке ученые степени бакалавра, магистра и доктора.

В иных культурах институт науки слит с институтом церкви, носит закрытый характер и не афишируется. В них доступ к теоретическому знанию крайне затруднен, обставлен множеством запретов, а продукция сокрытого научного производства циркулирует в сфере светской жизни в строго дозированной опредмеченной форме — в виде технических изобретений и рецептурного знания. Логическая связь между теориями и произведенными из них прикладными новациями и рецептами держится в тайне, не доводится до широких слоев населения. Тем не менее «сокровенная наука» как реальность закрытых обществ по своему существу есть сплав теоретических допущений и технических приложений. Эту реальность порождает специфическая социальная необходимость. Наука как тайный институт и профессия, в которую посвящаются избранные, была характерна для культур Вавилона, Египта, Китая, Индии и ряда других стран древнего Востока.

Противопоставление открытой и закрытой науки, строго говоря, достаточно условно. Всякое общество вынуждено засекречивать определенные научные теории и вытекающие из них технические следствия — прежде всего те, которые связаны с военным делом и средствами широкомасштабного воздействия на природные процессы и человеческое поведение.

Например, советская культура, казалось бы, открывала в науку путь любому гражданину, однако на карте нашей страны не были обозначены десятки городов, в

которых засекреченные ученые трудились над созданием оружия массового уничтожения людей. Тщательно отобранные в соответствии с идеалами большевистской религии теоретики и практики соблюдали обет молчания. Им запрещалось делиться с посторонними своими знаниями о грозных силах природы. Разве не так же монастырские алхимики Средневековья утаивали сведения о превращении химических веществ? Так что экспериментально-теоретическая наука европейского типа не является полной противоположностью теоретико-рецептурной науке восточных обществ.

Критика европоцентристского мифа о науке. Если сказанное верно и если существует преемственность между сменяющими друг друга культурами, то можно сделать вывод, что наука как нечто исключительное и уникальное возникла вовсе не в Европе. Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель много заимствовали из сокровенной науки и тайных доктрин Вавилона, Египта и Иудеи, хотя и не слишком распространялись о первоистоке своих познаний. Многие историки науки замечали и обсуждали только то, что лежит на поверхности. Вероятно, феномен относительной открытости европейской науки широкой публике дал им основание провозгласить тезис о чисто европейском происхождении института науки. Закрытый же характер науки древневосточного типа не позволял отчетливо видеть связь между номотетическим мышлением ученых-священников и техническими новациями; формулы законов природы монахи шифровали, «запечатывали» в гексаграммы, притчи, иносказания.

Поэтому не приходится удивляться широко распространенному в европейском науковедении мнению об отсутствии в странах древнего Востока института науки. Даже такой знаток китайской культуры, как Дж. Нидам, разделял подобное мнение, вместе с тем отмечая, что традиционный Китай славился своей технической мыслью и рецептурным знанием. Нидам уверял, будто у китайцев, в отличие от европейцев, никогда не было привычки к абстрактно-логическому мышлению, столь необходимой для выработки научного метода. Даже китайская математика была чисто расчетной, приклад-

ной дисциплиной и не имела универсально-теоретического характера (см.: *Needham J.* Science and Civilisation in China. Vol. 1—5. Cambridge, 1954—1974). Ну а как быть с утонченной китайской философией, с диалектикой ян и инь? Разве даосизм не является примером абстрактного мышления высокого уровня?

Рано или поздно тайное становится явным. Частично расшифрованы научные трактаты восточных мудрецов. Науку уже нельзя не рассматривать как грань всякой культуры. Европоцентристский миф о науке опровергается. И все же пока остается много сторонников этого мифа, в том числе в России, о чем свидетельствует европоцентристский дух науковедческих публикаций. Возьмем характерный пример. Свое монографическое исследование науки новосибирские философы В.Г. Пыхтин и Т.Ф. Пыхтина завершают таким выводом: «...нам необходимо избавиться от мифа о науках древности, так как те способы мышления, которым иногда приписывают научный характер, относились совсем к другим познавательным традициям и значительно отличались от научной традиции. Их линейное развитие могло вести к чему угодно, но не к современной науке» (*Пыхтин В.Г., Пыхтина Т.Ф.* Наука как социальный и гносеологический феномен. Новосибирск, 1991. С. 127). По убеждению этих авторов, «научное знание как таковое зарождается в период с XV по XVII в.» (там же. С. 56) благодаря развитию промышленности, культуры бюргерского города и складыванию капиталистических отношений.

Бесспорно, характер науки зависит от специфики хозяйственных идеалов соответствующей культуры. Но вряд ли институт всякой науки следует выводить и объяснять исключительно из особенностей христианской культуры, т. е. только из одной из множества культур, причем далеко не самой древней. Потребность в систематическом изучении и концептуальном описании мира, как уже сказано, обусловлена родовыми способностями человека, реализуемыми в специфических культурных формах. В древних восточных культурах наука была настолько тесно связана с религиозной методологией, что не испытывала особой надобно-

сти становиться светским занятием и конфликтовать с религиозными учениями. Что же касается европейской культуры нашей эры, то возможность отделения науки в форме светского института от религиозного фундамента культуры была заложена в самих принципах теизма, в христианском вероучении.

Почему та наука, которую обычно приводят в пример, развилась прежде всего в западной цивилизации? В XIII в. арабская наука лидировала в астрономии, оптике и медицине, но потом темпы ее развития резко замедлились из-за жесткого контроля власти духовенства над высшим образованием. В мусульманских учебных заведениях запретили изучать Аристотеля и греческое наследие, научные исследования разрешалось проводить только в отдельных библиотеках и астрономических обсерваториях. В Китае государственная власть строго следила за тем, чтобы содержание высшего образования не выходило за рамки изучения трудов классиков, а китайские мудрецы редко затрагивали тему науки.

Религиозные причины открытости и закрытости науки. Почему в одних культурах наука скрыта от публики и является теоретическим священнодействием, а в других становится светским занятием и быстро эволюционирует благодаря материальной поддержке властей, промышленников, предпринимателей? Возможно, одна из главных причин тому кроется в контрасте между религиями пантеистического и теистического типов. Но тут нужна оговорка относительно ислама.

Ислам не только руководствовался теизмом, но также вводил запрет на вольное экспериментирование с сотворенными Богом вещами и существами. Поэтому мусульманская наука, имеющая публичный характер и открытая всем общественным сословиям, тяготела к умозрительному теоретизированию. Напротив, теизм христиан предусматривал в практическом преобразовании физического мира людьми один из путей к Творцу и уподоблению Богу.

Вспомним, что теизм мыслит Бога пребывающим вне рамок сотворенного Им «из ничего» (но не из Себя)

мира. Бог полностью трансцендентен нашему миру. Связь Бога и человека возможна через ниспосланную людям благодать. Тварный мир подчиняется вмененным ему Богом «естественным» законам. В силу действия этих законов сотворенная природа относительно автономна. Адам получил от Бога право познавать («называть») минералы, растения, животных и распоряжаться ими по своей воле. Будучи на Земле высшим существом, Адам вправе преобразовывать все на ней в соответствии с уровнем своего постижения сущностей. Созданный по образу и подобию Творца, он наделен творящими силами.

Христианский теизм построен на принципе различения метафизики и физики, знания об абсолюте и знания о сотворенном изменчивом мире. Неудивительно, что предмет теологии столь радикально отличается от предмета естествознания. Из-за этого контраста естественные науки должны были рано или поздно отделиться от породившей их религии. Именно теизм идейно обусловил экспериментальную науку Европы. В теизме укоренены причины противопоставления Бога и физического мира, религии и науки. Теизм косвенно ответствен за рождение внутри него, вынашивание и отделение от него идеологии естественно-научного материализма. Наука унаследовала от западного христианства пять допущений: мир умопостижим, доступен восприятию, в видимом мире действуют случайность и выбор, мир объективен и един (К. Фергюсон).

Теория двойственной истины. Из доктрин теизма прямо следует, что знание об абсолюте принципиально отличается от знания о сотворенной природе и что эти знания суть две разные истины. Правда, Фома Аквинский не допускал противоречия между истиной религии, воплощенной в Библии, и истиной искренней науки. Арабские теологи и ученые Абу Али Ибн Сина (Авиценна, 980 — 1037 гг.) и Ибн Рушд (Аверроэс, 1126 — 1198 гг.) обосновали теорию двойственной истины, согласно которой религия ищет свою истину, а наука — истину совсем иного рода. Распространение этой теории среди мусульман и христиан предоставляло науке право добиваться независимости от рели-

гии и церкви и сосредоточиваться на изучении собственного предмета.

В свою очередь, теистическая религия не учинила науке особых препятствий и предоставляла ей искомую самостоятельность при условии, что ученые будут признавать сотворенность Богом исследуемой ими природы и не станут возражать против приоритета религиозной истины перед истинностью знания вторичных причин миропорядка.

Церковная инквизиция преследовала лишь тех ученых, которые открыто бросали вызов библейской доктрине сотворения мира и пропагандировали оккультные науки. В те времена среди крупных ученых таких отступников было немного. Жертвами инквизиции стали Н. Коперник, М. Сервет, Дж. Бруно, Дж.Ч. Ванини, А. Везалий, Т. Кампанелла и ряд других ученых и философов. Инквизиция была судебно-политическим учреждением католической церкви и существовала с XIII по XIX в. Особенно она свирепствовала в Испании, когда ее возглавлял Т. Торквемада, изгонявший из страны евреев в 1492 г. Число казненных инквизиторами ученых-еретиков не идет ни в какое сравнение с массовым уничтожением священнослужителей большевиками-атеистами в России.

Настороженность церкви к естествоиспытателям вызывалась также важным обстоятельством гносеологического плана. Ученые создавали свои теории применительно к идеализированным и абстрактным предметам — безразмерным точкам и линиям, предельно круглым и твердым шарам и т. п. Они оперировали понятием «абсолюта»: «абсолютно черное тело», «абсолютный эфир». Говорили о реальности предельно малых и бесконечно больших величин, бесплотных по своей сути. Все это не могло не напоминать язык духовных дисциплин. Вместе с тем ученые претендовали на то, что их теории описывают и объясняют посюсторонний мир, освещают устройство вещей.

Тем самым они, сами того не желая, отождествляли язык религии и язык науки, представления о духе и материи. А это не могло не вести к материалистическому пантеизму — наделению материи самодвиже-

нием и размещению абсолюта внутри вещества. Вышедшая из недр теизма и отчужденная от него материалистическая наука Европы не могла обойтись без специфической религиозной методологии, культивирующей идеал целостности универсума. Не оставалось ничего иного, как принять на вооружение ревизованный пантеизм. Например, Б. Спиноза, руководствуясь инспирированным Дж. Бруно вариантом пантеизма, объявил природу субстанцией, причиной самой себя; выходило, что наука имеет своим предметом не сотворенную природу, а субстанцию и ее модусы. Впоследствии Г.В. Плеханов высоко оценил спинозизм как предтечу диалектического материализма.

Резонная причина некоторого недоверия христианской церкви к предельно общим выводам европейского естествознания заключалась также в том, что не существует достаточных оснований распространять знание о теоретических объектах на фрагменты живой и конкретной действительности. Естественно-научная теория с ее абстракциями и идеализированными предметами — своего рода карикатура на эти фрагменты мира. Разве она не противоречит здравому смыслу?

Когда-то античное понятие теории обозначало хладнокровное созерцание и описание того, что происходило на самом деле. *Теорос* — зритель, но не участник событий, его задача — пересказать без утайки и субъективных добавлений то, чему он был свидетелем, чтобы другие люди могли умозрительно представить себе случившееся. Теория излагалась общедоступным языком и была наглядным образом некоторых событий. Физические теории Нового времени, напротив, говорили о неких ирреальных объектах. Разговор о них велся на искусственном языке, который плохо понимался непосвященными. При этом ученые претендовали на подлинное освещение реальности, на высшую истину. Научная магия стала походить на тайнодействие, мистерии. Как тут не усомниться в стремлении ученых создать свою особую церковь, свой храм! А может быть, ученые просто занимаются надувательством простых людей? Ведь время от времени среди ученых разгорались скандалы по поводу подтасовок, подправок и подгонки

эмпирических данных под прокрустово ложе излюбленных теоретических схем.

Упреки в предвзятом отборе и манипулировании фактами раздавались, например, в адрес Г. Галилея, И. Ньютона, А.Л. Лавуазье и ряда других именитых ученых, не говоря уже о рядовых служителях науки. А в массовой науке XX в. число недобросовестных ученых неимоверно возросло. Фальсификация и лакировка экспериментальных данных, плагиат, склонение к соавторству, мошенничество, преступные опыты над людьми и т. п. стали, к сожалению, теневой стороной науки. В обществе — из-за наивной веры в постоянный научный прогресс — широко распространено так называемое *научное легковерие*, т. е. некритическое отношение к сенсационным сообщениям в прессе об успехах в науке и слабо доказанным итогам исследований. Наука всегда давала повод для идейного и нравственного надзора за ней со стороны церкви и тем более церкви государственной. В то же время далеко не все священнослужители и религиозные деятели отличались высоким интеллектом и строгими нравами, а потому давали повод для насмешек и справедливой критики.

Итак, идеалы монотеизма, вошедшие в твердое ядро христианской культуры, во многом предопределили характер экспериментально-теоретической науки Запада и способствовали инструментальному выпытыванию у сотворенной природы ее тайн. Второй стороной генотипа христианской культуры являются фундаментальные хозяйственные идеалы, также по-своему обусловившие основные тенденции экономического развития европейских государств и облик европейской науки. Науковеды экстерналистской ориентации отмечают, что наука Нового времени унаследовала ряд особенностей своего стиля теоретизирования и открытость публике от древних культур Греции и Рима.

Античные корни европейской науки. Категориальный строй европейского мышления предзадан греческим и латинским языками. В духовных учебных заведениях и отпочковавшихся от них университетах непременно изучались языки греков и римлян, на этих же языках писались научные и философские тракта-

ты. Свободное занятие науками в античном полисе было возможным благодаря институту рабовладения. Раб — «говорящее орудие», особая вещь. Потребность в искусном абстрактном мышлении и умении схематизировать быстро изменяющиеся внешние ситуации проистекала из необходимости рационально организовать и спланировать труд рабов.

Равноправие граждан полиса и свобода распоряжаться своим временем обусловили широкий обмен информацией между ними, состязательность; появилась нужда в нейтральных судьях, объективном критерии истины, правилах определения предмета диалога или спора, строгом логическом каноне мышления. Все это так или иначе стимулировало развитие теоретической деятельности и увеличивало разрыв между творческим умозрением и физическим трудом рабов.

В период становления в Европе капиталистических отношений начали стираться прежние социальные различия между городскими сословиями, например между верхушкой ремесленников и университетскими схоластами. Этому процессу способствовала Реформация. Так, революция 1640 г. в Англии вынудила дворянство заняться промышленным производством и техническими науками. Новые идеалы хозяйствования освящались духом пуританизма. Промышленность требовала такой науки, которая имела бы выход в практику через эксперимент. Массовый хозяйственный спрос на деловое и эффективное научное знание, за которое неплохо платили, вызвал изменения в структуре научной деятельности. Теория срасталась с экспериментом, а умозрительные идеи — с фактами о реакциях испытуемых вещей. Ощущался недостаток в ученых-экспериментаторах, в связи с чем вначале стали расширять сеть университетов, а затем учредили политехнические институты. Европейская наука, сориентированная на хозяйственные нужды, все сильнее зависела от внешнего финансирования и поставок оборудования. Она переносила акцент на «плотское» и смыкалась с материализмом. И все-таки многие ученые, в особенности в области фундаментальных теоретических исследований, сторонились прагматизма и материализма.

О союзе науки с материализмом. В.И. Ленин, как известно, энергично настаивал на важности союза естествоиспытателей с материалистами. Но такой союз есть всего лишь продукт преходящих исторических условий, но не принципиальное выражение общей природы всякой науки. Многие ученые, в особенности выдающиеся, упорно продолжают верить в Бога. Знаменитый биохимик Майкл Бехе сказал об этом так: «Количество ученых, верящих в Создателя или в существование некоторой Истины по ту сторону природы, гораздо больше, чем это пытаются представить популярные средства массовой информации. В целом процент верующих составляет 90% общего населения, и нет никакой причины думать, что среди ученых дело обстоит по-другому» (*Behe M.J.* Darwin`s Black Box. New York Free Press, 1966. P. 23). Историко-культурный взгляд на институт науки не подтверждает тезиса о долговечности гармонии между наукой и материализмом. Если обратиться к истории наук в странах древнего и средневекового Востока, то мы обнаружим, что там наука покоилась на принципиально иной методологической основе. Она росла в союзе с религиями пантеистического типа.

Атеистам очень хотелось доказать, будто всякая наука тяготеет к стихийному или «научному» материализму, поэтому они обходили стороной тему восточной науки либо настаивали на такой узкой дефиниции науки, согласно которой наука — это уникальный феномен Европы Нового времени. Религиозный пантеизм, свойственный прежде всего культурам индуизма, даосизма и буддизма, учит, что абсолют присутствует в каждой части мира и в том числе в вещах, с которыми имеет дело человек. Отсюда — требование бережного и любовного отношения к природе и духовный запрет на своевольное экспериментирование с вещами и существами.

Например, согласно доктрине реинкарнации, безнравственно вмешиваться в естественный ход событий из познавательного любопытства, поскольку каждое явление может оказаться существом, воплотившимся в соответствии со своей кармой в минерал, растение или животное. Переселившиеся в эти формы души дожида-

ются повышения своего статуса, питая надежду когда-либо приблизиться к состоянию нирваны. Природа — живое целое; неумелое обращение с ее органами нарушает циклы превращений, отбрасывает перевоплощающиеся существа на более низкий уровень жизни и вынуждает их снова начинать уже пройденный путь. А это жестоко по отношению к объекту эксперимента и отягощает собственную карму ученого, отдаляет человека от нирваны как своей конечной цели.

В условиях господства такой идеологии потребность общества в научной теории и технических нововведениях способна удовлетворяться только особо отобранными и проверенными учеными. Ученый должен быть глубоко религиозным человеком, умеющим подавлять в себе эгоизм, желание прославиться или разбогатеть на ниве научной деятельности. Ученых нужно защитить от развращающего влияния светского общества. Они обязаны пройти обряд посвящения, дать клятву беречь теоретические и технологические тайны, вести монашеский образ жизни. В книге Э. Шюре «Великие посвященные» приводятся впечатляющие примеры обряда посвящения тех, кто выдержал все испытания, в «знающее» сословие.

Тайная наука Древнего Китая. Для пояснения сказанного обратимся к «закрытой науке» традиционного Китая. Европа позаимствовала великое множество китайских изобретений. Среди них — астрономические приборы, количественная картография, знание об экваториальных небесных координатах, компас, румпель, многоярусные мачты мореходных судов, стремена, подвижный шрифт, приспособления для печати, первый закон механики, порох, пушки, возвратно-поступательный механизм, механические часы, фарфор, бумага. Знаем ли мы авторов этих изобретений, имеем ли мы представление о том, какие именно теоретические выкладки вели к появлению на свет этих поразительных открытий, изобретений, этой техники? Нет, не знаем. Разве только есть упоминание о Цай Луне, изобретателе бумаги, которого китайцы объявили святым.

Нас учили в школе, что первый закон механики сформулирован Ньютоном. Но о нем говорил уже Буд-

да, а недавно обнаружено, что этот закон изложен шифром пентаграмм в книге «И-Цзин», т. е. он был известен избранной части человечества задолго до появления европейской физики. На вопрос, что такое «винчестер» и откуда он взялся, мы быстро отыщем ответ в энциклопедическом словаре: это нарезное охотничье ружье стал выпускать американец О.Ф. Винчестер. Ну а откуда взялась пушка? Ответ: она изобретена... просто китайцами! Не лукавят ли те, кто заявляет, что у китайцев наука возникнуть не могла? Ведь всякое сложное изобретение предполагает понимание скрытой сущности того или иного природного процесса, т. е. опосредуется теоретическими размышлениями. У каждого изобретения есть свой автор. Народ как некая безымянная масса ничего не изобретает. Изобретают индивиды. Другое дело, что автор может не быть известным широкой публике. Если мы не знаем имени изобретателя такой грозной химической смеси, как дымный порох, то не потому ли, что изобретатель был намеренно засекречен?

Восточные мудрецы хорошо знали, насколько опасно обучать народ тонкостям теоретического знания. Если знаешь сущность явлений, то сумеешь извлечь из этого знания выгоду для себя. Но иногда, по неопытности, недосмотру или злому умыслу, можешь тем самым навредить не только себе, но также обществу и государству. Конфуций учил, что как только могущественное знание выходит из-под контроля жрецов и правителей, в обществе воцаряются беспорядки, войны, начинается разрушение святых идеалов. Если не будет массового обучения тонким материям, то не станет и общественного беспокойства. Многознающими подданными трудно управлять. Не давайте мудрого знания всем подряд и без разбору, говорил Конфуций, и народ получит от этого стократную выгоду. Из представления о хрупком органическом триединстве природы, общества и индивида вытекал важнейший восточный принцип «Не навреди!». В Риг-Веде сказано, что тот, кто волшебные слова постигнет, то пусть от всех хранит и в учении скроет.

Китайская «Книга Перемен» написана тайным шифром, ключ к которому европейские специалисты уже подобрали. Эта книга описывает единый мир в аспектах его покоя и изменчивости, рассказывает о тяготеющих друг к другу полюсах мира, разнообразных ритмах, циклах и движениях. В ней содержится информация о тепловых и световых процессах, о шестидесяти четырех основных видах внутренних состояний и энергетических связей сил *инь* и *ян*. *Инь* — плотная материя, а *ян* — тонкое бытие. Эти понятия сравнимы с современными концептами вещества и поля. Известный физик Д. Бом полагал, что теория взаимосвязи *инь* и *ян* есть как раз то учение, к принципам которого сегодня приближается квантовая физика. Современные физики уже отказываются от идеи автономии плотной вещи и трактуют частицы как средоточия (концентрации) полей. При этом «материя» начинает теоретически видеться настолько тонкой, что кажется почти живой и разумной. В популярной книге Фритьофа Капры «Дао физики» говорится о близком сходстве между опытом единства в восточных религиозных традициях и единством мира, описываемым квантовой физикой.

Даосистская физическая наука не ограничивалась изложением теоретических положений, но также выводила уроки правильного включения человека в природные ритмы, избегания конфликтов между обществом и природой. Она учит путям к вершинам добра и справедливости. Главный урок этой физики — не разделять целое на части в процессе познавания мира, а полагаться на умение эмпатии, ощущение себя частью живого целого. Скрытое бытие надо постигать изнутри вещей, мысленно соединяя потом усвоенные сущности с их внешне воспринимаемыми проявлениями. Ясно, что этот метод «закрытой науки» Востока во многом противоположен европейскому методу взламывания вещей инструментами. Но именно европейской физике в лице ее видных представителей ныне приходится сознаваться, что ее предельно общие гипотезы приближаются к теоретическим прозрениям даосов.

Почему древние египтяне, индусы, персы, китайцы и другие крупные восточные народы не знали таких быстрых темпов развития, как европейцы? Ведь выросший из генотипов их культур институт «закрытой науки» располагал серьезными теоретическими возможностями, чтобы обеспечить технический прогресс. Это обстоятельство можно, скорее всего, объяснить причинами духовного порядка.

Восточная религиозная наука была запрограммирована так, чтобы не стремиться во что бы то ни стало насыщать общественную жизнь техническими средствами, популяризировать теоретическую мудрость и плодить ученых-профессионалов. Она страховала себя от последствий онаучивания народа — от дестабилизации общественных устоев и ритмов природы. Она исходила из веры в то, что гармония человека и природы будет сохраняться, пока за внедрением технических новшеств существует строгий контроль и пока новации не противоречат древним духовным традициям.

Если технический прогресс чересчур облегчает труд людей, делает их жизнь комфортной и самодовольной, то за расцветом культуры последуют ее упадок и гибель. Что ж, действительно, поток истории не смыл в небытие Египет, Индию, Иран или Китай, как это когда-то случилось со многими конкурирующими с ними странами.

Итак, наука не сводится к ее европейской разновидности и вовсе не обязательно нуждается в союзе с материализмом. Соотношение плотского и духовного в науке определяется исторически изменяющимися особенностями порождающей ее культуры. «И-Цзин» учит, что когда вещи доходят до крайней точки, они непременно возвращаются назад. Быть может, это наблюдение полезно учесть европейским естествоиспытателям. Современная теоретико-познавательная наука прислушивается к критике ее со стороны общества и ищет способы уравновесить в себе плотское и духовное начала. Попытка восстановить союз с космоцентрическими религиями — одна из современных тенденций экспериментально-теоретической науки.

§ 2. Соотношение науки и религии

О языческих источниках первой научной революции. Другие причины конфликта науки и религии в Европе. Роль метода в науке. Обоснование независимости науки от религии

Отношение западной науки к религиям менялось от эпохи к эпохе. Можно выделить три основных этапа взаимодействия института «открытой науки» и религии. Первый этап длился от Античности до эпохи Возрождения и характерен союзом науки и религии. Если не считать редких исключений, ученые Античности и Средневековья всегда объясняли конечные причины явлений, исходя из религиозных принципов. Так, учение Аристотеля о природе вещей органически сплавлено из религиозных и научно-физических идей. Второй этап, начавшийся с конца XV в. и длившийся до середины XX в., отмечен острым конфликтом науки и монотеизма. Третий этап наступает в наши дни и является своего рода отрицанием отрицания первого этапа. Он знаменуется сближением науки и религии.

О языческих источниках первой научной революции (1543 — 1687 гг).

Началом научной революции обычно считают 1543 г., когда появилась работа Николая Коперника «Об обращениях небесных сфер», а концом — выход в свет в 1687 г. сочинения Исаака Ньютона «Математические начала натуральной философии». Главные творцы этой революции: Коперник, Тихо Браге, Кеплер, Галилей, Ф. Бэкон, Декарт, Ньютон. Мировоззренческое содержание новой науки с огромными трудностями рождалось в горниле противоречивого взаимоотражения принципов христианской философии, разнообразных неоязыческих учений и идеи систематического эксперимента.

Между учеными того времени существовали серьезные разногласия в оценке христианских и языческих источников, из которых должна вырасти новая европейская наука. Одни из них заступались за христианство и резко осуждали магию, алхимию и астрологию.

Другие, напротив, высоко ценили оккультные знания. Например, Бэкон критиковал магию Парацельса, а Коперник для подкрепления своего гелиоцентризма ссылался на авторитет таких язычников, как Платон и Гермес Трисмегист. Многие современные науковеды считают, что неоязычество — в формах неоплатонизма, герметизма, астрологии, магии, оккультизма — было одним из важнейших идейных источников классической науки. У любой фундаментальной отрасли научного знания (в особенности у астрономии, физики и химии) был и по сей день остается свой теневой двойник в сфере оккультных наук.

Творцы научной революции часто ссылались в своих трудах, например, на учение герметизма, весьма популярное в эпоху Возрождения. Часть идей, сомнительное авторство которых приписывается Гермесу Трисмегисту, содержится в латинской версии «Corpus Hermeticum». В герметизме Бог представлен в образах мистического света и корня всех вещей. Бог есть Монада и Единое — начало бестелесное, трансцендентное и бесконечное. С одной стороны, Бог толкуется апофатически: Он не имеет «ни формы, ни фигуры», «лишен сущности» и поэтому безусловно невыразим. С другой стороны, Бог есть катафатически трактуемая первопричина мира, Благо и Отец всему; следовательно, Бог есть и то, что невидимо, и то, что более всего видимо. Между Богом и миром помещается нисходящая ступенчатая иерархия. Вслед за Богом как высшим Светом (Разумом) следует Его первородный сын — Логос. Высший Бог порождает также Разумного Демиурга, субстанциально равного Логосу. Логос и Разумный Демиург творят космос. Ниже в иерархии стоит Антропос, то есть человек бестелесный, сотворенный высшим Богом по «образу Бога». Иерархию замыкает Интеллект, который дается человеку земному (человеческий ум есть как бы «Бог в человеке»). Коль скоро Разум представляет собой часть Бога, то познавать самого себя значит познавать Бога.

Коперниканская революция в астрономии методологически основывалась на древнем культе Солнца и на соответствующих идеях герметизма, философии

Платона и неоплатоников. Как известно, Платон сравнивал Бога с совершенным геометром и верил, что Вселенная чрезвычайно проста в геометрическом отношении. Познать мир значит выявить простую и рациональную упорядоченность всех находящихся в нем вещей. По учению неоплатоников, в небесных сферах запечатлены неизменные симметрии, заданные Богом сотворенному миру, а Солнце символизирует божественность мироздания и мистический центр космоса. Математические свойства суть истинные и постоянные характеристики вещей. Сориентированный своими учителями на мистическую метафизику неплатоников, в том числе на труды Прокла, Коперник разглядел в математике магический ключ к познанию Вселенной. Он стал исповедовать античные гелиоцентрические воззрения, подчинил им свои многочисленные расчеты и наблюдения и с позиций солярного культа подверг критике библейский геоцентризм и учение Птолемея. Под влиянием этого язычества (считавшегося полностью преодоленным в культуре средневековой Европы) Коперник построил новую — диссидентскую — астрономическую картину мира, в которой Вселенная хотя и оставалась конечной и замкнутой, но все же стала значительно шире, чем мир Птолемея.

Иоганн Кеплер, как и Коперник, вывел свою метафизику Солнца из языческого неоплатонизма. Согласно Кеплеру, Солнце обладает «двигательным интеллектом» и является причиной всех физических явлений. Оно собирает и располагает все вещи вокруг себя. С увеличением расстояния между какой-нибудь планетой и Солнцем его влияние на нее становится более слабым. Движение планет по эллипсам обусловлено двигательной душой Солнца. Его душа имеет характер магнетизма. Планеты следуют по своим орбитам, подталкиваемые лучами Солнца как двигательной душой. Орбиты планет имеют форму эллипса, поэтому лучи, падающие на планету, находящуюся на двойном удалении от Солнца, вдвое слабее. Скорость движения планеты вдвое меньше по сравнению с орбитальной скоростью, которую планета имела бы, находясь ближе к Солнцу.

Галилео Галилей, вслед за Коперником и Кеплером, мыслил Вселенную в духе неоплатонизма и преклонялся перед геометрией. Для него Вселенная — это огромная Книга, сочиненная Богом на особом языке, весьма напоминающем язык математики. Сущности природных явлений поддаются адекватному выражению только через математические символы, а умозрительную наглядность математическим умозаключениям придают геометрические образы. Мир постоянно открыт перед нашими глазами, но чтобы его познать, надо научиться понимать язык, условные знаки Книги Природы. Ее буквы — это треугольники, квадраты, круги и другие геометрические фигуры. Без них не поймешь ни слова в тексте природы и будешь тщетно блуждать по миру, как в темном лабиринте. Разговаривая с природой с помощью наблюдений и экспериментов, надо фиксировать ее ответы в формах кривых линий, кругов, треугольников, т. е. на языке геометрии, а не на том языке, каким выражают общепринятые мнения.

В Исааке Ньютоне слились в единое гармоническое целое богослов, алхимик и ученый. (Правда, богословские труды Ньютона по своему объему превышают количество страниц его естественно-научных текстов.) На формирование его научного мировоззрения серьезное влияние оказала алхимическая идея активных начал и в первую очередь — «идея центрального огня». Ньютон верил, что первая и самая древняя религия — индоевропейский культ богини Весты — была самой рациональной и самой истинной. Система мира в ней символизировалась эмблемой святилища с огнем в сердцевине. В срединной части храма Весты постоянно поддерживался огонь. Образ этого храма стал для Ньютона символом универсума с центральным светилом-Солнцем. По мнению Ньютона, эта исходная религия была искажена в ходе истории, и народы мира предпочли геоцентрическую систему мира. Моисей попытался возродить изначальный культ и установил в скинии огонь. Однако спустя некоторое время «народ Израиля» вернулся к поклонению идолам. Тогда миру был ниспослан Иисус Христос, дабы вернуть народы к их исконной вере.

Революция в естествознании коснулась химии и медицины. Искусство врачевания всегда было прямо или косвенно связано с магией и колдовством. Серьезное влияние на развитие медицинской науки оказало учение Парацельса. Свою преподавательскую деятельность врач Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (Парацельс, 1493—1541) начал с того, что сжег книги самых крупных авторитетов — Галена и Авиценны, за что его прозвали «Лютером в химии». Синтезируя элементы теологии, философии, астрологии и алхимии, Парацельс создал ятрохимию, т. е. врачебную химию, которая в дальнейшем доказала свою широкую практическую применимость. Например, опираясь на ассоциации железа с красной планетой и с Марсом (бог войны весь в крови и железе), ятрохимики успешно исцеляли больных анемией солями железа. Правильность подобного лечения сегодня подтверждена и обоснована научной медициной.

Парацельс отверг теорию Галена о том, что причиной болезней является дисбаланс в человеке четырех основных «жидкостей», и выдвинул гипотезу, согласно которой основную роль в нашем теле играют сера, ртуть и соль. Болезни возникают из-за нарушения равновесия между этими химическими элементами, и здоровье следует восстанавливать минеральными медикаментами, а не с помощью петушиных гребешков и подобных им органических лекарств. Основываясь в целом на магии, Парацельс вместе с тем вооружил научную медицину идеей о человеческом теле как химической системе и развернул свою новаторскую мысль в эффективную исследовательскую программу. Еще одна плодотворная идея Парацельса заключалась в том, что любая болезнь специфична, и против нее действенны только специальные лекарства, а универсального снадобья вопреки традиционному убеждению не существует. Всякая болезнь специфична, доказывал Парацельс, поскольку Бог создал ex nihilo многообразие семян вещей, внедрил в каждый зародыш силу саморазвития жизненного начала («архео»), а также определил для всех тварей их особые функции и границы свободы. Следовательно, любая вещь развивается «в то, что она уже есть сама по себе».

Подытожим те изменения, которые внесла первая научная революция в прежнюю, средневековую, картину мира. Вопреки традиционной космологии Аристотеля — Птолемея центром мира видится не Земля, а Солнце. Все вещи находятся в безусловной зависимости от Солнца и имеют огненную природу. (Не потому ли наука об огне и тепле, т. е. термодинамика, вкупе с ее принципами сохранения энергии и возрастания энтропии стала фундаментом физики?) Вселенная объявлена бесконечной в пространстве и вечной во времени, в связи с чем обострилась проблема «где мыслить место пребывания Бога?». Картина круговращения планет заменяется представлением об их перемещении по эллиптическим орбитам. Было показано, что природа Луны схожа с природой Земли, и поэтому нет смысла различать земную и небесную механику. Возникло противоречащее Библии допущение, что земное человечество не является вершиной мироздания и что, возможно, существует множество населенных планет, подобных Земле.

В результате научной революции сама научная деятельность перестала быть вотчиной элиты созерцателей, а превратилась в доступное любому образованному человеку рутинное экспериментирование с какими угодно материальными предметами. Благодаря развившемуся методу систематического эксперимента естествознание обрело независимость от христианской церкви и схоластической философии. Его почти перестают интересовать сущности (субстанция) вещей, предпочтение отдается функциональному объяснению предметов. Наука укрепляла свою автономию при помощи академий, лабораторий и международной кооперации. Тем самым революционная наука вошла в конфронтацию с господствующей в обществе христианско-церковной идеологией.

В конце концов оккультизм и его ближайшие «родственники» были практически изгнаны из естествознания, чему немало способствовала христианская церковь. Однако в естественных науках до сих пор остаются паранаучные ответвления, подпитывающиеся из мистических, магических и герметических источников.

В наши дни паранаука вновь набирает силу, пытается выйти из тени и конкурировать с «нормальной» наукой. В эпоху первой научной революции обе эти ветви науки находились в синкретическом единстве, затем они отделились друг от друга. По закону отрицания отрицания они, вероятно, вновь сомкнутся, и тогда надо ожидать новой научной революции. Явным признаком нынешней революции в естествознании служит усиливающаяся идеологическая борьба между физиками-ортодоксами и адептами модной гипотезы о торсионном поле. Считается, что это поле виртуально образуется вращением элементарных частиц и является самым фундаментальным. Его наделяют таинственной способностью порождать все известные типы физических взаимодействий. Свое открытие единого торсионного поля физики-революционеры истолковывают как обнаружение того самого божественного вселенского разума, которое всегда так упорно ищут оккультисты.

Другие причины конфликта науки и религии в Европе. Как же возник конфликт теоретико-экспериментальной науки Европы и космоцентрической религии? В нем, вероятно, повинны и наука, и христианская религия, поскольку и та, и другая желали установить свою монополию на окончательную истину. Однако любая наука, равно как и любая религия, суть истина относительная.

Мир сущностей сокрыт от нашего внешнего взора, и, догадываясь о его существовании, человек страшится его. Религия и наука пытаются проникнуть в этот мир тайны, чтобы составить для людей ясный путеводитель, карты сущностей. Но не всякая модель сокровенных сущностей, научная или религиозная, пригодна к практическому употреблению.

Доктрина или модель имеют три логически независимых свойства: 1) свойство истинности; 2) свойство привлекательности; 3) свойство полезности. Не всякая истина полезна. Не всякая полезность истинна и привлекательна. Не все привлекательное истинно и полезно. Общество по-разному настроено на приятие или неприятие научных теорий и религиозных учений. Привлекательная доктрина (теория) очень быстро распрост-

раняется в обществе, даже если ее истинность и полезность еще не установлены. Такого рода привлекательные модели сущностного мира обычно называют мифами. С. Тулмин выделил два типа мифов: антропоморфный, характерный в первую очередь для древних культур, и механоморфный, присущий современной западной науке.

Миф объективно может быть истинным или ложным, но его свойство привлекательности мало зависит от его совпадения с действительностью или от его ложности. Миф привлекателен потому, что дает быстрый и желаемый ответ на важнейшие запросы жизни и ума и субъективно разрешает волнующие людей проблемы (см.: *Hatcher W.S.* Logic ahd Logos. Oxford, 1990). Примерами ложного научного мифа могут служить неодарвинистская теория эволюции и агробиологическое учение Т.Д. Лысенко. Примерами истинного мифа являются метафора о Сизифе и миф о всемирном потопе; первый хорошо подтверждается фактами тщетности попытки людей достигнуть земного совершенства, а второй — массой научных данных о том, что всемирный потоп случался на Земле по крайней мере дважды. В условиях трудной проверяемости теории или догмата люди склонны выбирать те из них (среди равноправных альтернатив), которые проще объясняют свой предмет и наиболее привлекательны. На защиту «избранного» мифа поднимаются широкие слои народа. По этой причине конкуренция мифов вызывает острые социальные конфликты.

Начиная с эпохи Возрождения и в особенности в ходе Реформации и промышленной революции в Европе естествознание решительно изменяет характер своих теорий. Оно все более сосредоточивается на систематическом исследовании истины и полагается на критерий практики. Абстрактные термины науки, референтами которых считаются скрытые сущности, и термины наблюдения стали прежде всего оценивать мерилами адекватности, простоты и проверяемости экспериментом, но не критерием привлекательности или полезности. Наука стала сторониться стерильных моделей, мало что говорящих о фактах и слабо предсказывающих яв-

ления, но зато много говорящих о ненаблюдаемых мирах. Это означало переход естествознания от мифотворчества к моделированию предметных областей и усиление внимания к точным эмпирическим и математическим методам. Эффект социального конфликта, сопровождающего соперничество научных мифов, стал уступать место духу кооперации, социального единства естествоиспытателей, толерантности.

Правда, сказанное не распространяется на гуманитарные науки — в них опора на мифотворение никогда не осуждалась. Кант противопоставлял исторические и математические науки, усматривая между ними разрыв. Дж.Ст. Милль выделял как антиподы моральные и естественные науки. В. Дильтей доказывал, что гуманитарным наукам чужд «язык природы», ибо и предмет у них иной, нежели у естествознания. В то время как естественные науки «объясняют», гуманитарные науки «понимают дух внутри нас», являются герменевтикой. По мнению Дильтея, естествознание отвечает техническому интересу человека, а гуманитарные науки — морально-социальному интересу. Поэтому гуманитарные науки тесно связаны с общественной идеологией, с идеалами и обычно предпочитают мифотворчество, а не моделирование.

Роль метода в науке. Под влиянием учений Ф. Бэкона и Р. Декарта начал утверждаться взгляд на естествознание как на систематический метод, годный для применения в любых условиях. Ныне специфику науки прежде всего усматривают именно в особенностях ее методов, но не предмета. И тому есть логические основания. Сотворенная природа подразделяется на объективную и субъективную реальности. В свою очередь, объективная реальность бывает сверхчувственной (сущностной, потенциальной, виртуальной) и данной нам чувственно. Субъективная реальность бывает осознанной и бессознательной. Наука делает предметами своего изучения все перечисленные виды реальности, поэтому любая область сотворенной природы может стать предметом той или иной науки. В этом смысле у науки как бы нет своего специфического предмета, а главное в ней — метод подхода к явлениям и сущно-

стям. Например, «жизнь» по-своему изучается физикой, химией, биологией, психологией, социологией.

Каждая отдельная научная дисциплина вычленяет свой предмет сквозь призму схем действия с ним. Так, прикладная физика сосредоточивается на метрически протяженных объектах, а теоретическая физика — на неметрических объектах виртуального вакуума, недоступных приборным измерениям. Физиологи регистрируют «внутреннюю жизнь» организмов в терминах нейродинамики, а психология бессознательных состояний человеческой души не доверяет даже самоотчетам испытуемых, реконструируя эти состояния через анализ оговорок, описок или сновидений пациентов. И все это — наука, неважно, изучает ли она материальные или нематериальные процессы.

Верифицируемость и фальсифицируемость научных высказываний фактами внешнего наблюдения уже не считаются непременными параметрами научной истины. Критерий практики волнует математиков и логиков в меньшей степени, чем священников. Тезис об универсальной эмпирической проверяемости научных утверждений был навеян установками материализма и физикализма, надеждой свести всякий научный поиск к измерениям физических тел и процессов. Стало ясно, что в науке, как и в религии, не существует нейтральных описаний, независимых от интерпретации. Поскольку наука проявляет интерес к предметам всякого рода (телесным и душевным, природным и социальным), то для нее все-таки важнее не прямая практическая проверяемость результатов исследования, а ее систематический метод.

Благодаря своему методу, позволяющему со временем уменьшать количество ошибок и добиваться практической реализации идей, естествознание сделало за последние четыреста лет гигантский рывок вперед. И дело здесь не столько в приближении к вечной истине, сколько в успехах технического плана. Скажем, о природе гравитации и сегодня известно немногим более, нежели во времена Аристотеля, вместе с тем систематическое исследование проявлений притяжения тел помогло создать методики измерения гравитации и множество тех-

нических устройств, воплощающих принцип тяготения. Классики философии прагматизма обосновали идею о том, что люди, опираясь на свои желания и волю, способны реализовывать такие проекты, истинность которых невозможно предварительно проверить. Истинность идеи и практическая реализация идеи — далеко не одно и то же. Ложные идеи неплохо воплощаются в жизнь и регулируют человеческое поведение.

В отличие от естествознания религия имеет свой специфический и волнующий предмет — незримый абсолют, связь человека и абсолюта. Религия никогда не поступится ценностью этого предмета ради спокойного и методически-монотонного поиска истины. В то время как европейское естествознание быстро прогрессировало, начиная с эпохи Возрождения, христианство по темпам своей эволюции отставало от науки. В итоге в Европе возник и усилился конфликт между естествознанием и христианством, ядром которого стало несогласие в трактовках сущности космоса, природы, общества, жизни и человеческой души.

Обоснование независимости науки от религии. Логика борьбы естествознания и монотеизма вела к отождествлению науки с идеологически нейтральным моделированием природы, а религии — с пассионарным мифотворчеством. Руководствуясь парадигмой механики как раздела физики, наука заключила негласный договор с материализмом и обрела склонность пренебрегать сакральными идеалами. Вследствие этого рано или поздно должна была возникнуть дисгармония между хозяйственно-техническим и духовным аспектами христианской культуры. Возвращение к былой гармонии этих аспектов предполагает ускорение развития религии, а также пересмотр естествоиспытателями своего некритического отношения к философии материализма, позитивизма, установкам объективизма и технократизма.

В то время как естествознание отдавало предпочтение экспериментальному познанию мира, католическое богословие упражнялось в схоластике, совершенствовало логическое мастерство и абстрактное мышление. В XVI в. христианская теология стала испытывать кри-

зис. Видные богословы понимали необходимость примирения естествознания с религией, искали выход из создавшегося положения.

Средневековые философы и теологи заложили основы объяснения права естествознания на относительную автономию. Альберт Великий обнаружил в философии Аристотеля подход к объяснению природы, не зависимый от буквы Библии. Жан Буридан предположил, что в сотворенном мире нет целевой причины. Связь явлений природы целиком обусловлена действующими причинами. Вселенная все более представлялась гигантским механизмом, работающим по своим внутренним законам. Такой взгляд начали распространять на общество и на человеческого индивида.

Мыслители Ренессанса возвеличили в человеке его телесную ипостась, провозгласили человека высшей ценностью бытия и мерилом всех вещей. Культ плотского человека, утверждаемый гуманистами, сблизил естествознание с материализмом. Католицизму отдавались на откуп вопросы добра и зла, смысла жизни и спасения души. Естествознание возжелало объяснить природу человека и наше поведение посредством тех же понятий, коими оперировала наука механики. В зеркале естествознания человек казался существом, способным дорасти до господина мира. Ф. Бэкон верил, что люди сами добьются могущества, если будут бороться со своими заблуждениями (идолами рынка, театра и т. п.) с помощью систематического научного метода сбора и обобщения фактов. Т. Гоббс не отрицал Бога как первопричину мироздания, но и не признавал Его как нравственную сущность; Гоббс предложил воздвигать общество и государство на принципах естественных наук и полагаться на разумный общественный договор между всеми людьми.

Декарт отличился попыткой доказать самодостаточность логико-дедуктивного метода познания мира. Он укреплял идеал математизации естествознания и верил в возможность отыскать универсальный способ открытия полной истины. Декарт теоретически отделил мир материи (протяжения) от мира души и постулировал независимость материальной субстанции от духовного

начала. Он не отрицал Бога и даже занимался уточнением доказательств Его бытия. Вместе с тем дуализм Декарта стал одной из идейных предпосылок размежевания естествознания и религии: первое должно изучать протяженные тела, вторая — непротяженные духовные связи; у них нет общего предмета, а потому нет и основания для их идейного противоборства.

Не менее противоречивым является наследие И. Ньютона. С одной стороны, Ньютон был глубоко верующим христианином, принципиальным противником детерминизма механистического толка. Его богословские труды насчитывают тысячи страниц. С другой стороны, Ньютон провозгласил лозунг «Физика, бойся метафизики!». Он описывал Вселенную как самодостаточный механизм, которому придан неисчерпаемый импульс. И все-таки Ньютон был вынужден допустить необходимость периодического вмешательства Бога в движение планет для тех случаев, когда в их движении назревает катастрофа.

Г.В. Лейбниц тоже придерживался деизма, видя во Вселенной гигантский часовой механизм. Этот механизм был однажды заведен Богом, а далее он действует автоматически. Богу отводилась роль пускового начала, после чего надобность в Боге отпадала.

Европейское естествознание XIX в. приписывало материальному миру атрибуты вечности, бесконечности, несотворимости, неуничтожимости, подчиненности собственным универсальным законам. Когда появилось эволюционное учение Ч. Дарвина, его стали экстраполировать на весь мир. Согласно идее эволюции мир саморазвивается от простого к сложному через естественный отбор разных вариантов самоизменения. В естественно-научной картине мира Богу оставалось все меньше и меньше места. Эволюционная теория стала сильным козырем материализма и гуманизма: считалось, что путем саморазвития человек достигнет совершенства и займет то место, которое прежде отводили Богу. Религия как вера в потустороннего Творца должна уступить место научной вере во всемогущество человека. Социоцентрические религии — культ науки и культ человека — теснили космоцентрические религии. На-

ука обновила свое религиозное основание и обернулась противоположностью монотеизму.

Любопытно, что Ветхий Завет предусмотрел подобную ситуацию. Сатана внушал первым людям вкусить с древа познания и стать похожими на богов. Известно также, чем кончилась эта история — изгнанием из Эдема. Падший человек хочет вернуть доверие Бога, восстановить с Ним утраченную связь. Похоже, современный экологический кризис и ослабевание культа науки все возвращают на круги своя... Вместе с тем вера в Бога не заменяет научного исследования, поскольку в первую очередь сопряжена с требованиями к человеку вести себя в соответствии с традиционными формами религиозного опыта.

Постепенно естествознание начало более трезво оценивать свои границы. Оно уже не отторгает те возникающие внутри него теории, которые согласуются с монотеизмом. Например, родившиеся в лоне физической науки теории тепловой смерти Вселенной, раздувающейся Вселенной и реликтового излучения венчаются выводами о начале и конце физической формы движения материи. Антропный принцип в физике говорит о том, что мир предуготовлен для человека. Среди основных альтернативных теорий жизни внутри биологической науки есть витализм, апеллирующий к Творцу. Неодарвинизму противостоит научный креационизм, громко заявивший о себе в 60-е гг. XX в. Научный креационизм основывается на методах естествознания и прямо не ссылается на библейское учение о сотворении мира и человека, но его главные выводы совпадают с идеями монотеизма.

§ 3. Эволюционизм и креационизм

Эволюционизм. Креационизм. Аргументы креационизма. Подлоги антропологов-эволюционистов. Не всякий эволюционизм ложен

Эволюционизм (от лат. *evolutio* — развертывание, развитие) — комплекс сведений об истории биосферы

и методологическое учение об общих законах исторического развития органического мира.

Идея эволюции живой природы сформировалась в лоне мифологии. Среди древних философов, обсуждавших эту идею, наиболее известны Эмпедокл и Тит Лукреций Кар. С наступлением эпохи Возрождения и в особенности в Новое время в европейскую культуру проникает пантеистическая идеология и вместе с нею попытка объяснить органический мир сквозь призму эволюционной идеи.

В биологии первыми предложили развернутые концепции изменения видов Ж.Б. Ламарк, Э.Ж. Сент-Илер, К.Ф. Рулье. Например, согласно Ламарку, эволюция организмов представляет собой двуединый процесс: один тип эволюционных изменений обязан действию внутренних, божественных, сил, другой же является результатом прямого приспособления к среде, следствием упражнения и неупражнения органов. Считается, что эволюционизм превратился в подлинно научную теорию благодаря трудам Ч. Дарвина, и в узком смысле под эволюционизмом как раз чаще всего имеют в виду дарвинизм и неодарвинизм.

Дарвинизм — это материалистическая теория эволюции органического мира Земли, основанная на воззрениях Дарвина. По Дарвину, эволюция осуществляется в результате взаимодействия трех основных факторов: изменчивости, наследственности и естественного отбора. Изменчивость служит основой образования новых признаков и особенностей в строении и функциях организмов, наследственность закрепляет эти признаки, под действием естественного отбора устраняются организмы, не приспособленные к условиям существования. Благодаря этим трем факторам организмы в процессе эволюции накапливают все новые приспособительные признаки, что в конечном счете ведет к образованию новых видов.

Позже открытие Де Фризом макромутаций у некоторых растений вынудило эволюционистов ослабить свой тезис о существенной роли отбора; в противоборстве с формальной генетикой (в частности, с вейсманизмом-морганизмом) и креационизмом классический дарвинизм

постепенно превращался в синтетическую эволюционную теорию, отказываясь от прежнего радикализма (например, от гипотезы о переходных видах). Заметный вклад в развитие неодарвинизма внесли отечественные биологи К.А. Тимирязев, И.В. Мичурин, И.И. Мечников, Н.А. Северцов, Н.И. Вавилов, Н.И. Шмальгаузен и др.

Книга Дарвина «Происхождение видов» (1859) вплотную подводила читателя к выводу о том, что подобно другим существам человек возник естественно-эволюционным путем. Правда, сам ее автор, оставаясь верным христианству, такой вывод не афишировал, но его последователи (Т. Гексли, Э. Геккель и др.) этот вывод сделали. Так, Дарвин считал абсурдным предположение, будто глаз или перо павлина возникли в результате эволюции. По его словам, объяснить возникновение жизни на земле только случаем — это как если бы объяснили происхождение словаря взрывом в типографии. Э. Геккель признал дарвинизм «новой религией без Бога», а биологические музеи, пропагандирующие эволюционизм, назвал храмами «новой всемирной религии» (тотемизма).

Дарвинистов упрекают в том, что они принижают честь и достоинство людей. Дарвинисты же на это возражают, что их учение, наоборот, возвышает человека: ведь если верно, что человек самостоятельно поднялся на высшую ступень органической лестницы, то в будущем ничто не помешает ему подняться еще выше. Горячо приветствовали рождение дарвинизма родоначальники марксизма; эволюционизм стал краеугольным камнем диалектического материализма; критика дарвинизма в СССР приравнивалась к идеологической диверсии — к критике основ марксистско-ленинской идеологии — и сурово преследовалась законом. Ф. Ницше, отправляясь от неодарвинизма, построил свое атеистическое учение о сверхчеловеке, а чуть позже идеологи немецкого фашизма вывели из эволюционной теории доктрину высшей арийской расы.

Многие эволюционисты обычно утверждают, что эволюция — это научный факт, однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что именно фактических свидетельств у них явно недостает и что эволю-

ционизм прежде всего вырастает из горячей веры в эволюцию — из веры в то, что мертвая материя обладает необъяснимой способностью преобразовывать себя и создавать органические структуры, жизнь. «Великая эволюционная тайна, — пишет гарвардский зоолог-эволюционист П.Д. Дарлингтон, — заключается в том, как произошла и развивалась материя, почему она приняла свои настоящие формы во Вселенной и на Земле и почему она способна формировать себя и существующие сложные молекулярные системы. Эта способность присуща, как нам известно, материи, ее организации и энергии» (*Darlingtton P.* Evolution for naturalists. 1980. P.15).

Какой же сильной должна быть вера, чтобы искренне утверждать, будто немыслящие атомы, без конца рекомбинируясь и усложняя свои целокупности, в конце концов превращают себя в мыслящие человеческие существа! Такого рода материалистическая вера формируется у многих людей благодаря школьному воспитанию — в тех странах, где законом до сих пор разрешено монопольно преподавать учение Дарвина и запрещено знакомить учащихся с научным креационизмом. Однако подобную веру трудно обрести в условиях, когда школьная программа предусматривает проблемное преподавание биологии.

Креационизм (от лат. *creatio* — творение) доказывает, что посюсторонний мир возник путем акта творения. Разумеется, этот вывод нельзя проверить лабораторным экспериментом. Данное утверждение основано на косвенных научных доказательствах и фактах. В равной мере не подтверждается прямыми экспериментами и эволюционная доктрина.

Научный креационизм появляется в биологической науке в 30—60-е гг. XX в. как выходящий за рамки неодарвинизма способ осмысления биохимических и генетических экспериментов, проводимых в то время вне специальных креационистских задач. С 60-х гг. XX в. начинают публиковаться оригинальные исследования ряда биологов, намеренно планировавших свои опыты с целью проверить то или иное положение эволюционной или креационной гипотезы и в конечном счете

произвести выбор между этими гипотезами. В 1961 г. в США выходит в свет книга Д.К. Уиткомба и Г. Морриса «Потоп из Книги Бытия» объемом в 518 страниц, в которой соавторы, теолог и ученый, сопрягают библейские и научные сведения о геологической истории нашей планеты. Под влиянием этой книги в 1963г. в США возникает креационистское исследовательское общество; пост президента в нем последовательно занимали: генетик У. Леммертс, инженер Г. Моррис, физик Т. Барнс, ботаник Д. Хоу, биолог У. Раш. Ныне в этом обществе около 700 членов имеют ученые степени в какой-нибудь области естествознания и примерно две тысячи сочувствующих членов без ученых степеней.

В 60-е годы XX в. в разных странах оформляются креационистские общества, некоторые из них выступают с требованием узаконить введение креационизма в средних образовательных школах и других общественных институтах. В 1970 г. Г. Моррис основывает в Сан-Диего колледж христианского наследия и параллельно научно-исследовательский институт, который с 1972 г. известен как «Институт креационных исследований» (ИКИ). ИКИ активно публикует книги, статьи, издает ежемесячник «Акты и факты», проводит конференции, при нем действует очная и заочная аспирантура.

По своим главным выводам научный креационизм совпадает с догматом теизма о сотворении мира Богом *из ничего*; данный догмат разделяется христианами, мусульманами и иудеями. Библейский креационизм признавало подавляющее большинство ученых, в том числе биологов, предшественников Дарвина, когда эволюционизм еще не был широко признанным объяснительным принципом. В наши дни происходит своего рода отрицание отрицания: объяснительная недостаточность эволюционной доктрины стала настолько явной, что потребность науки в альтернативной методологии заставляет многих исследователей отказываться от этой доктрины в пользу переосмысленного библейского креационизма.

Аргументы креационизма. Согласно эволюционному учению, мир самопроизвольно усложняется, в связи с чем рождаются все более высокие формы жизни.

Это учение вступает в противоречие с фундаментальными принципами физики, а именно с законами сохранения энергии, заряда, спина и т. д. Из законов сохранения следует, что в мире есть сохраняющаяся основа и что эта основа не эволюционирует. Физика не знает законов эволюции. Что же касается Земли, то на ней скорее наблюдается деградация минеральных, растительных и животных структур, но никто еще не наблюдал их спонтанного самоусложнения. Второе начало термодинамики повествует об увеличении энтропии (беспорядка, хаоса) в замкнутых системах.

Библейское учение о приближающемся конце света никак не противоречит фундаментальным постулатам физики:

а) мир подчиняется законам сохранения, т. е. спасается ими;

б) все виды физического движения самопроизвольно переходят в тепловое рассеяние, но обратный переход тепла в иные формы движения возможен только при дополнительной затрате энергии;

в) целокупная энергия сохраняется, но вследствие возрастания в мире энтропии мир ожидает тепловая смерть, хаос молекул, конец света (Р. Клаузиус).

Если бы законы эволюции действительно существовали, говорят креационисты, то за десятки тысяч лет своего существования человечество зарегистрировало бы превращение одних родов и видов организмов в другие роды и виды, причем более высокие. Ведь замечают же астрономы медленно идущие планетарные и звездные процессы, суммируя многовековые наблюдения. Вряд ли гипотетическая эволюция жизни на Земле идет еще медленнее, чем космические процессы. Однако ни палеонтология, ни мировой опыт селекционеров не дают прочного основания для вывода о происхождении живого из неживого, а из простейших форм жизни — сложных организмов. Скрещиванием селекционерам удавалось добиться лишь внутривидовых изменений, но отнюдь не выведения новых видов жизни. Нередко гибридные сорта могут жить только в искусственной среде, нуждаются в поддержке их человеком, некоторые из них не дают потомства.

Палеонтология не нашла убедительных доказательств гипотезы о «переходных видах» растений и животных. Эволюционисты оперируют лишь несколькими сомнительными примерами «переходных видов», однако если бы эволюция, о которой они говорят, действительно имела место, то примеров в ее пользу должно быть невообразимое множество. Ч. Дарвин верил, что наука в будущем расширит эмпирический базис его гипотезы, но этого не произошло. Тогда имеет право на существование иная гипотеза: жизнь возникает только из жизни. Виды организмов возникли одновременно и не превращаются друг в друга. Число видов может только уменьшаться. Отвергая материалистическое учение об эволюции, креационизм как одно из направлений в биологической науке находится в согласии с монотеизмом.

Может ли кто-либо из нас, ссылаясь на собственный опыт, заявить, будто видел, как нечто само по себе, без помощи человека, становится более сложным и совершенным? Разве из кучи промышленного мусора, спрашивает креационист, пронесшийся ураган сложит самолет? Сможет ли груда кирпичей сама из себя вырастить дворец? Человек много тысяч лет сосуществует с обезьянами, но не было свидетельств о случаях перерождения какой-либо породы обезьян в людей или о потомстве «переходного типа» от обезьяны и человека.

Теория эволюции не дает внятных ответов на вопросы о направленности, программе и механизме эволюции жизни. В лучшем случае механизмом эволюции объявляется мутагенез: случающиеся мутации дают возможность накапливать полезные признаки и как-то трансформироваться в более высокоорганизованный вид. Но обнаруживается ли в массе мутаций (случайностей) некая закономерность и вертикальная направленность? Если да, то отчего мутирующий ген обычно ухудшает свою жизнестойкость? Признано, что теория Ж.Б. Ламарка о приспособлении к среде и концепция Ч. Дарвина о естественном отборе не справляются с объяснением механизма эволюции, равно как плохо объясняет этот механизм мутационная гипотеза Х. Де Фриза.

Подлоги антропологов-эволюционистов. Эволюционисты возлагали особые надежды на получение археологических данных об ископаемых предках человека. В книге Т. Хайнца «Творение или эволюция?» подробно анализируются аргументы сторонников доктрины происхождения человека из тех или иных разновидностей обезьян. Хайнц доказывает, что целый ряд таких аргументов основан на подлогах. Например, пилтдаунский человек был реконструирован на основе изучения окаменевших костей, найденных в 1912 г. в песчаной яме в Суссексе (Англия). Считалось, что эта находка наконец-то заполнила брешь в цепи между обезьяной и человеком. Ссылаясь на найденную горстку костей, эволюционисты изобразили древнее существо, а скульпторы создали соответствующие фигуры для музеев. В течение сорока лет картинки пилтдаунского человека печатались в учебниках. Но вот американский биолог С.Ф. Спенсер однозначно показал, что эта мистификация была результатом сговора между антропологами Ч. Даусоном и А. Кейтом. Даусон нашел останки, а Кейт при первой реконструкции ископаемого черепа внес изменения, чтобы сделать его более похожим на череп современного человека. Челюсть обезьяны была присоединена к черепу современного человека. Челюстная кость и зубы подделаны так, чтобы выглядеть древними. Одна из костей носа была взята от какого-то небольшого животного (см.: *Хайнц Т.* Творение или эволюция? Чикаго, 1990. С. 11—12).

Хайнц приводит пример также с «небраскским человеком», кандидатом в прародители человеческой расы. В действительности был найден всего лишь зуб, но этого оказалось достаточным, чтобы реконструировать такой образ древнего существа, какой нужен был эволюционистам. Потом было доказано, что зуб принадлежал не человеку, а свинье (см.: там же. С. 13—14). Вообще, там, где находили останки какого-либо обезьяньего «предка» человека (презинджантропа, зинджантропа, австралопитека, питекантропа, неандертальца), в тех же культурных слоях подчас обнаруживались также признаки присутствия гомо сапиенс,

однако об этих следах человека эволюционисты предпочитают не упоминать.

По-видимому, прав Н.А. Бердяев, когда пишет: «Опыт эмпириков подозрительно рационализирован, опыт этот тенденциозно конструирован и ограничен пределами, не самим опытом поставленными. Эмпирики слишком хорошо знают, что в опыте никогда не может быть дано; они слишком хорошо уверены, что чудесное никогда не было и не будет в опыте дано. Но откуда такая уверенность, из опыта ли она почерпнута?» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 46). Неодарвинистская доктрина эволюции — сциентизированная разновидность языческого тотемизма, фальсифицирующая факты и подгоняющая их к мифу об обезьяньем предке человека.

Не всякий эволюционизм ложен. Вместе с тем антиномист не будет спешить отбрасывать идею эволюционизма как изначально ложную. Если Бог сотворил мир, то вовсе не исключено, что Он заложил в мир механизм эволюции. Этот механизм может быть совсем не таким, каким его себе представляют неодарвинисты. Среди монотеистов есть не только креационисты, но также и сторонники религиозного эволюционизма. В.И. Вернадским, П. Тейяром де Шарденом, А. Бергсоном, А.Н. Уайтхедом предложены своеобразные варианты эволюции природы.

Правда, если допустить вслед за теистами-эволюционистами, что человеческое тело чудесным образом произошло из обезьяньего, то возникает проблема единственности первого человека. Если Адам был просто эволюционировавшим зверем, рассуждает священник Тимофей, то кто из эволюционировавших обезьян согрешил, внес в природу смерть и тление и почему наказаны за него все? Почему даже в мифах разных народов есть четкое указание на единственного предка? (см.: *Священник Тимофей*. Две космогонии. М., 1999). Генетики доказали, исследуя ДНК митохондрий, что все люди на земле произошли от одной человеческой супружеской пары, а не из генов обезьян. Теория эволюции логически противоположна главным принципам христианства.

Вероятно, в процессе взаимоотражения эволюционизма и креационизма возникнет более обстоятельная теория «эволюционного креационизма», сближающая естествознание с теизмом. Пока же миф об эволюции в неодарвинистском смысле удовлетворяет потребность многих биологов в объяснении происхождения человека. Поэтому он имеет право существовать как научная гипотеза и конкурировать со своей альтернативой, научным креационизмом.

§ 4. О сходстве науки и религии

О роли веры в науке. Интуиция как форма веры. Интуиция и предельные основания бытия. Язык религии и науки. Степени истинности религиозных и научных суждений. Проверяемость религиозных и научных истин. У.С. Хэтчер об эмпирическом аспекте Откровения

В естествознании есть немало гипотез, подобных по своей мифологичности эволюционной теории. Среди видных ученых распространяется убеждение, что базовые принципы естественно-научной картины мира нагружены общекультурным содержанием и несут на себе отпечаток религиозных установок ученых, будь то установки пантеистические, теистические или атеистические. Если это так, то точнее было бы говорить не о конфликте между экспериментально-теоретической наукой и религией «вообще», а о конфликте между религиозно-мировоззренческими убеждениями участников научного процесса, в котором верх берет та или иная группировка.

Вступая в третью фазу своего взаимоотношения с космоцентрическими религиями, естествознание в лице многих его «колледжей», ранее примыкавших к атеизму, перестает удовлетворяться материалистической методологией и претендовать на высшую истину. Лауреат Нобелевской премии физик Р.Э. Милли-

кэн говорил, что люди, которые мало что понимают в науке, и люди, которые мало смыслят в религии, могут порой поспорить, а зрители — подумать, будто спор происходит между наукой и религией, в то время как в действительности речь идет о столкновении двух типов незнания.

О роли веры в науке. Наука и религия имеют немало общего, даже если не упоминать о таких формах их взаимопроникновения, как алхимия, астрология и эниология. Религия не только вера, но и особое знание, равно как и наука не сводима к эксперименту и логическому мышлению и непременно опирается на особую веру.

Через веру в истинность своей гипотезы ученый стремится отыскать фактические и логические доказательства ее состоятельности. Он доверяет мнениям других ученых, иначе ему пришлось бы все доказывать самому. Он верит в возможность открытия незримых сущностей и законов, а также доверяет экспериментально устанавливаемым данным. Belief-вера является атрибутом научного познания.

А. Эйнштейн следующим образом писал о вере И. Кеплера в существование закона природы: «Какой глубокой была у него вера в такую закономерность, если, работая в одиночестве, никем не поддерживаемый и мало понятый, он на протяжении многих десятков лет черпал в ней силы для трудного и кропотливого эмпирического исследования движения планет и математических законов этого движения» (*Эйнштейн А.* Физика и реальность. М., 1965. С. 106). Напротив, о П. Эренфесте Эйнштейн отозвался так: «...Его трагедия состояла именно в почти болезненном неверии в себя. Он постоянно страдал от того, что у него способности критические опережали способности конструктивные. Критическое чувство обкрадывало любовь к творению собственного ума даже раньше, чем оно зарождалось» (там же. С. 114). О своей вере Эйнштейн писал так: «Я верю в Бога, как в Личность, и по совести могу сказать, что ни одной минуты моей жизни я не был атеистом. Еще будучи молодым студентом, я решительно отверг взгляды Дарвина, Геккеля и Гексли как взгляды беспомощно устаревшие» (цит. по:

Библия опережает науку на тысячу лет. Серия «Бог и вселенная». М., 1996. С. 96).

Громадную роль в фундаментальных научных открытиях играет faith-вера — непосредственное знание в формах интуиции, совести и мистики. Само по себе обладание достоверными фактами не ведет к их целостному обобщению. Ученые ежедневно собирают множество данных, но до сих пор, например, геология или география не порадовали человечество фундаментальными теориями. Бывает и наоборот, когда из минимума фактов гений или талант как бы извлекает главную идею будущей основополагающей теории. Брешь между сбором фактов и выдвижением гипотезы о законе преодолевается прямым, мистическим постижением скрытой сущности.

Интуиция как форма веры. Современная философия науки возвращается к учению Платона о трех взаимосвязанных путях познания — интуиции, опыте и мышлении. Сегодня мало кто не признает реальности интуиции. Интуиция слабо зависит от объема внешнего опыта человека, но ее результаты могут иметь важные прикладные последствия. Интуиция не есть нечто просто субъективное и случайное, т. к. ведет к объективному и эффективному знанию. Уму научает не столько многознание, сколько ниспосланный дар интуиции. Многознание само по себе не порождает интуицию, хотя и способствует раскрытию ее безмолвного содержания.

Атеистически мыслящие философы науки, признавая феномен научной интуиции, обычно сводят ее к belief-вере. Так, М. Бунге описывает интуицию как спрессовывание эмпирического опыта и быстрое отождествление предмета и знака. Под интуицией он также понимает ясное видение значения и (или) взаимоотношения последовательности знаков, способность к интерпретации и наглядно-геометрическому представлению объекта в виде схемы, модели. Однако, согласно Бунге, интуиция — это все же недостоверный зачаток мысли, неразвитый способ обычного мышления. «Интеллектуальная интуиция — это род психических явлений, промежуточных между чувственной интуицией

и разумом или участвующих и в том, и другом... Интуиция плодотворна в той степени, в какой она уточнена и переработана разумом. <...> Построение абстрактных теорий сопровождается почти полным устранением из них интуитивных элементов (*Бунге М.* Интуиция и наука. М., 1967. С. 152—154).

Бунге связывает природу интуиции с деятельностью внешних органов чувств, а потому не может объяснить, почему интуитивная догадка сообщает ученому то, что не извлекается из эксперимента или операций со знаками языка. Концепция Бунге расходится с устойчивой философской традицией в решении этой проблемы.

Аристотель указывал на интуицию как на самостоятельный способ познания и высший источник истины. В. Дильтей учил о ней как о мистической эмпатии, а еще раньше И. Кант упоминал об априорной интуиции пространства и времени. А. Бергсон имел в виду под интуицией слияние субъекта и объекта в интеллектуальной симпатии, Э. Гуссерль — эйдетическое усмотрение сущности, М. Шелер — прямое улавливание иррациональных ценностей. Научная интуиция традиционно понимается как непосредственное (необразное) знание сущностей, т. е. как вид faith-веры. М. Полани писал, что поскольку «молчаливым знанием» пользуются наука и религия, постольку наше знание природы имеет прямое отношение к нашим религиозным верованиям; наука и религия имеют общую основу.

Интуиция и предельные основания бытия. В науке используются те же пути познания, что и в религии. Но ученых-первопроходцев, интуитивно проникающих в сущности, гораздо больше, чем религиозных пророков, озаряемых видением сил абсолюта. Чем более масштабна и сокровенна изучаемая реальность, тем большую роль в ее постижении играет интуиция и тем менее буквален язык, которым хотят логически выразить внутренний опыт умосозерцания великих сущностей.

Логика науки, вероятно, многим отличается от логики религиозного познания. Наука чаще имеет дело не с предельными целостностями, а с отдельными

фрагментами космоса, жизни, общества и человека. По мере того как научная теория восходит к более общим моделям, ее язык становится все более иносказательным, косвенным, метафорическим, притчевым и приближающимся к языку мифологического и религиозного иносказания. Так, фундаментальные модели в физике опираются на метафоры демонов, стихий, скрытых параметров, странностей и т. п. Чем масштабнее объект научного исследования, тем меньшему количеству ученых удается создавать плодотворную и долго живущую основополагающую теорию этого предмета. Не этим ли объясняется высокий процент христиан среди ведущих физиков и астрофизиков?

Если верно, что по мере расширения предмета познания до масштабов космоса и жизни резко возрастают требования к постигающей эти целостности научной интуиции, то понятно, почему так быстро сужается круг авторов, обладающих талантом создавать адекватные предмету модели и учения. Всеохватывающие концепции и доктрины творят в одиночку. Создав такого рода учение, его автор отдает его на суд публики, а последователи учения сплачиваются в конфессиональную лигу. Дух школы в науке не менее значим для ее эволюции, чем дух религиозной конфессии для развития церкви. Наука и религия как формы познания становятся соизмеримыми, когда обращают внимание на их вершины и отвлекаются от их прозы.

Язык религии и науки. Наука и религия опираются в конечном счете на обыденный язык, извлекают из него термины, годные для описания своих предметов, и видоизменяют их значения. Правда, ученые в большей степени изменяют значения простых слов, нежели авторы религиозных доктрин. Научный жаргон имеет хождение среди узкого круга специалистов, язык же религии рассчитан на широкий круг единоверцев. Научная истина понимаема немногими, тогда как «религия — это истина в том виде, в каком она существует для всех людей»,— писал Гегель (*Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет // Соч.: В 3 т. М., 1965. Т. 2. С. 207).

Язык религии — незаменимое средство коммуникации, в нем воплощаются высшие идеи и благород-

ные понятия. Поскольку религия есть ценностный фундамент человеческой культуры, постольку язык религии (вместе с языком хозяйства) образует основу языка общественной жизни, придает жизни трансцендентный смысл, обусловливает стратегические ценностные ориентации. Религиозные термины главным образом обозначают четыре группы ценностей: а) абсолютную ценность (Бог); б) ценности предельных целей (Царство Божие, бессмертие души, рай); в) земные средства достижения этих целей (религия, церковь, вера, культ); г) ценности повседневной жизни, сакрализованные религией. Религиозный язык включает в себя два класса высказываний — об абсолюте и о чувственно данном нам мире. Отношение к объекту религиозной веры можно выражать как обыденным языком, так и языком науки и теологии.

Уже говорилось, что религиозные идеи часто играли эвристическую роль в формировании естественно-научных гипотез и принципов. Вместе с тем теологические доказательства бытия Бога и теология в целом строились по аналогии с научными доказательствами. Так что языки религии и науки испытывали взаимное влияние и имеют много общего.

В религиозном языке есть высказывания о невыразимом, например, о Боге. Для пророка «Бог» есть имя Того, Кто представал ему в прямом общении, а для последователя пророка «Бог» — намек (знак) на объект веры. Верующий сопрягает два сорта высказываний. Первый сорт — высказывания о трансцендентных событиях («Вначале Бог создал небо и землю»). Второй сорт — фактологические высказывания («Земля была безвидна и пустынна»). В то время как первый сорт высказываний не подлежит научным оценкам, второй сорт суждений проверяем научными критериями. В свою очередь, метафорические религиозные высказывания о невыразимом и непостижимом служат для теоретической науки зародышами идей о предельных посюсторонних сущностях и законах земного мира.

Религиозный язык, следовательно, годится и для рассказа о Боге («Книга Откровения»), и для повести о свойствах сотворенного мира («Книга Природы»).

Между этими двумя классами религиозных высказываний возможны субъективные противоречия, связанные, во-первых, с метафоричностью Откровения и, во-вторых, с недостаточностью обыденного и научного знания о природе.

Такого же рода противоречия бывают между эмпирическими и теоретическими высказываниями ученых. Ведь, как уже было сказано, теоретическое знание о масштабных реальностях существенно метафорично, и иногда оно, явно или неявно, опирается на религиозные идеи о трансцендентных силах. Когда говорят о противоположности науки и религии и о противоречиях между ними, то чаще всего не берут во внимание различие между указанными сортами высказываний. Одно дело противоречие между религиозными высказываниями о посюстороннем мире и научными эмпирическими высказываниями (рано или поздно это противоречие может разрешаться путем углубления наблюдений или с помощью методов экспериментального или исторического исследования). Иное дело — противоречие между эмпирическими научными суждениями и религиозными утверждениями о трансцендентном мире (на этом противоречии обычно настаивают атеисты).

Такого рода противоречие обманчиво, ибо не является истинным противоречием, т. е. противоречием в одном и том же отношении. Стороны этого субъективного «противоречия выражают несоизмеримые реальности. Оно обусловлено установкой веры говорящего о нем и снимается при изменении религиозной ориентации.

Степени истинности религиозных и научных суждений. Высказывания подлинных пророков об абсолюте различаются в деталях, но совпадают между собой в главном. Эти высказывания сохраняют свое относительно истинное содержание на протяжении столетий. Научные теории недолговечны, постоянно уточняются, отвергаются или заменяются новыми конструкциями. Из этого атеисты делают вывод, что религия догматична и цепляется за свои изначальные заблуждения, тогда как естествознание шаг за шагом приближается к

полной и точной истине. В свою очередь, многие люди, верующие в Бога, истолковывают то же самое обстоятельство иначе: избранная ими религия истинна, а теоретическое естествознание блуждает в потемках.

Вероятно, следует различать оценки истинности Писания и Предания. Отцы церкви и теологи, бывало, искажали Слово Божие из прагматических соображений или из-за неточного толкования своих интуитивных прозрений. Интуиция подлинного пророка отличается своей глубиной от интуиции последователей пророка. Простой человек уверен в истинности своей faith-веры. Он полагает, что состоит в прямой связи с Духом и что интуиция его не обманывает. Но можно ли точно знать, не пребывает ли его душа в каком-либо служебном духе и не искушает ли его лукавый? Для исповедующих строгий теизм есть только один критерий истины — Слово Писания, изреченная интуиция признаваемого пророка.

Когда кто-нибудь утверждает, что определенная научная теория опровергает некоторое положение Предания, то априори трудно судить, права ли интуиция автора теории или же истина на стороне Предания. В таких случаях говорят, что время рассудит. В случае же противоречия между Писанием и естественно-научной теорией высокой степени общности нужно учитывать, что, например, ниспровергатели Библии постоянно посрамляются хотя бы тем, что положения Библии все более подтверждаются фундаментальными открытиями современной науки. С большой долей вероятности можно говорить об ошибочности той научной теории, которая, по существу, противоречит словам Писания о трансцендентном бытии.

Сколь бы ни убеждали публику атеисты, будто в наш просвещенный век разумно полагаться именно на научные теории, а не на «религиозное мракобесие», как раз научные теории подвержены перманентному пересмотру. По словам Г.К. Честертона, по крайней мере пять раз — с арианами и альбигойцами, с гуманистами-скептиками, с Вольтером и Дарвином — вера по всем признакам сходила на нет. Но каждый раз оказывалось, что проиграли ее сокрушители.

Секретарь Папского совета, архиепископ Ф. Доде считает, что после Ф. Ницше (после 1900 г.) в теории атеизма мало чего появилось нового, а атеизм К. Маркса есть атеизм буржуазии, которая хорошо ела и пила. Для спасения своего атеизма Ф. Энгельс обратился к идее вечности движения, заимствованной из индуизма и философии сократиков. Современная наука, говорит Ф. Доде, уже не цепляется за эту идею, не дает доказательств вечного движения вещей, да и дать не может. У атеизма сегодня нет прочной научной основы, а опора на систему Маркса не привела ни к построению адекватной картины мира, ни к организации жизни на основе атеизма.

Проверяемость религиозных и научных истин. Belif-вера и faith-вера — атрибуты научного и религиозного познания, хотя предметы их верований различаются. Высказывания «от belief-веры» научного и религиозного плана поддаются предметно-чувственной проверке настолько, насколько имеют фактуальное содержание. Высказывания же «от faith-веры» научного и религиозного видов прямо не проверяются практикой, соотносятся со скрытыми реалиями посюстороннего или трансцендентного мира и могут иметь как рациональный, так и иррациональный характер. Так, физические принципы дополнительности и неопределенности в одних научных теориях получают рациональное обоснование, а в других видятся как некие необъясняемые нормы. Принятие учеными идеи бесконечности и несотворимости Вселенной, по существу, противоречит всему обыденному опыту людей и эмпирическим навыкам ученых; эти идеи покоятся на иррациональных допущениях.

Вместе с тем религиозные утверждения о трансцендентности абсолюта, человеческой конечности и спасении было бы неправильно однозначно оценивать как иррациональные догмы. Для пророка, формулирующего их, они суть рациональное выражение его непосредственного духовного созерцания естины. Рядовым верующим, доверяющим пророку, они воспринимаются как нечто сверхразумное. Теолог аргументирует утверждения пророка и стремится выявить их познава-

тельную истинность. В свою очередь, научные формулировки подчас оцениваются обычным человеком как нечто доступное лишь аристократам, таинственное и иррациональное. Еще Гегель подвергал критике ту науку, которая находится «в эзотерическом владении нескольких отдельных лиц».

Дифференциация фактуального, рационального, гипотетического и нормативного аспектов научного и религиозного мироотношений помогает в некоторой степени снять дилемму — религиозное верование есть иррациональная норма или рациональная гипотеза? Логически ошибочно противопоставлять иррациональный аспект религиозного верования рациональному аспекту научно-теоретического знания, а нормативное в религии — гипотетическому в науке. Иррациональное в религии следует сопоставлять с иррациональным в науке, а рациональное и гипотетическое в религии — с таковыми же в науке. Тогда между религией и наукой обнаруживается существенное тождество — тождество различных.

Религиозные модели аналогичны научным. И религия, и наука экстраполируют известное на неизвестное, стремятся наглядно представить ненаблюдаемое, пользуются символической репрезентацией, прибегают к критическому анализу. Belief-вера в науке вряд ли должна ставиться принципиально выше религиозной belief-веры. И та, и другая существенно субъективны. Как доказал Лейбниц, «признаки реальных явлений <...> не являются демонстративными <...> они все же не дают метафизической [достоверности]. <...> Следовательно, абсолютно никаким аргументом не может быть доказана данность тел...» (*Лейбниц Г.В.* О способе отличения явлений реальных от воображаемых // Соч.: В 3 т. М., 1984. Т. 3. С. 112).

Степень подтверждаемости доктрин мировых религий жизненным опытом в ряде аспектов значительно выше, чем, скажем, доказанность квантовой теории или теории кварков. Допустим, физики высказали нечто новое о природе микромира. Чтобы проверить их гипотезу личным опытом, нужно много и долго учиться, совершенствоваться в области микрофизики. К тому времени, когда мы все же сумеем овладеть необхо-

димым знанием, ушедшие вперед узкие специалисты уже отклонят гипотезу. Остается лишь верить на слово первоклассным экспертам-физикам. Таких экспертов немного, иные же специалисты ссылаются на отсутствие у них достаточных знаний для проведения решающего проверочного эксперимента. Результаты квалифицированной экспертизы могут оказаться неопределенными и противоречивыми. Ведь разные эксперты придерживаются собственных методик, примыкают к разным научным школам. Бывает, одни эксперты добросовестно отвергнут проверяемую ими гипотезу, находя ее несостоятельной; другие горячо поддержат ее; третьи укажут на досадные недостатки.

Далеко не все в порядке и с подтверждаемостью фундаментальных теорий в науке. Всеохватывающие научные гипотезы широко распространяются в научном сообществе не столько из-за их действительной подтвержденности, сколько в силу привлекательности их объяснительных свойств. Ученые склонны принимать их без достаточной проверки потому, что верят в их будущий успех.

Напротив, хорошая религиозная доктрина доступна самой широкой проверке массовым опытом (внешним и чаще внутренним), а также опосредованно обосновывается характером развития генерируемой этой доктриной культуры. Прогресс или регресс соответствующей культуры есть косвенное свидетельство истинности или ложности лежащего в основе этой культуры религиозного учения.

Разве трудно любому из нас убедиться, например, в истинности доктрины буддизма, что жизнь — страдание, а причина страданий коренится в наших непомерных желаниях?! Так что все-таки более истинно: это положение буддизма или физическая теория кварков?

Кстати, о мифологеме кварков. Термин «кварк», физическая наука, как известно, позаимствовала из романа Дж. Джойса, где кварками названы демоны. В исходной модели Гелл-Манна и Цвейга «элементарное» состоит из трех экспериментально ненаблюдаемых (тайных) кварков. Кваркам приписаны дробные (по одной трети) заряды и свойство спаянности друг с

другом. Гелл-Манн умозрительно конструировал из них разные элементарные частицы, используя буддистскую идею восьмеричного пути. Сегодня физики мысленно составляют адроны из кварков шести типов. Кваркам условно-мифологически приписывают «цвет» и «аромат», введены также новые квантовые числа: странность, очарование, прелесть. Некоторые богословы усматривают аналогию между научной теорией кварков и учением сатанистов: похоже, что Гелл-Манн хитроумно извратил христианскую доктрину о сотворении мира Святой Троицей, переиначив ее в пантеистическое учение об эманации микромира из трех чертей-кварков; три демона прочно переплелись хвостами друг с другом и, «соборно» действуя, предстают перед учеными-наблюдателями в обличиях разных частиц.

На протяжении тысячелетий миллиарды людей следовали наиболее убедительным, проверенным жизнью религиозным учениям, отказываясь от тех доктрин, которые не выдерживали испытания массовым опытом. Среди этих людей — грамотные и неграмотные, критически мыслящие интеллектуалы и легковерные обыватели. Если бы та или иная из мировых религий обнаружила свою ложность, то она давно была бы отвергнута народами. Однако мировые религии живут неопределенно долго, постоянно подтверждаясь новой социальной практикой и поддерживая многообразие культурного прогресса человечества. Аргумент о принципиальной непроверяемости религиозных истин несостоятелен как в отношении возможности их проверки практикой, так и в отношении критерия интуиции.

У.С. Хэтчер об эмпирическом аспекте Откровения. В своей книге «Логика и Логос» Хэтчер, канадский логик и философ, проанализировал учение Бахауллы как своеобразную научную гипотезу, имеющую вместе с тем религиозно-доктринальную функцию. Бахаулла предложил понимать Откровение как периодический феномен, случающийся раз в пятьсот или тысячу лет. По своим временным параметрам Откровение аналогично темпоральным характеристикам астрофизических циклов, которые терпеливо изучают астрономы. Религиозные системы великих пророков имеют

повторяющиеся черты. Ядро религиозной системы — ее основоположник, который от имени Бога объявляет новый смысл грядущего тысячелетия мировой истории человечества. После вознесения пророка быстро формируется первичная религиозная община, канонизирующая Священное Писание. На основе признаваемой народом религиозной системы вырастает культура, затем существующая века или тысячелетия. Такова, по мнению У.С. Хэтчера, эмпирическая база религиозной истории, составленная многочисленными свидетельствами современников пророков (См.: *Hatcher W.S.* Logic and Logos. Oxford, 1990).

Отчеты свидетелей об обстоятельствах древних откровений и сути проповедей пророков имеют ту же силу, что и свидетельства о любых иных событиях древности. Если, например, допустить, что история о жизни и суждениях Иисуса Христа является вымыслом, то следует также сомневаться в историчности Сократа. Ведь ни Христос, ни Сократ не писали сочинений и не оставили нам своих письменных указаний. Кто же тогда высказал те великие идеи, авторство которых традиция упорно приписывает этим гениям?

Историк, сомневающийся в историчности Иисуса Христа, попадает в безвыходную ситуацию, ибо обязан представить и объяснить факты о генезисе христианских идей, их авторе, причем не ссылаясь просто на безымянное народное творчество. Если же обратиться к мировым религиям нашего тысячелетия, то свидетельства о жизни и высказываниях пророка Мохаммада бесспорны. Пророк Бахаулла жил совсем недавно, написал сотни книг и посланий, его пророчества об основных событиях и тенденциях XIX — XX вв. оказались точными. Научный метод позволяет проверить принципы его вероучения по вытекающим из этого учения предсказаниям. Проявил ли Бахаулла сверхчеловеческое знание и силу, когда объявил себя пророком Бога? Вел ли он исключительно праведную жизнь? Проверяемы ли его суждения о сущностных признаках природы, общества и человека? Сам Бахаулла настоятельно рекомендовал подвергнуть его учение проверке средствами науки и верил в неотвратимость

сближения теоретико-экспериментальной науки и религии в течение Новой Эры.

Антагонистическое противостояние западной науки и монотеизма уходит в прошлое, укрепление их союза — дело будущего века.

Вопросы для самопроверки

1. Каковы идейные архетипы понятий духа и души?
2. Почему дух понимают как бытие, а душу — как экзистенцию?
3. Раскройте понятия души как принципа тела и «внутреннего человека».
4. В чем сходятся и различаются учения о бессмертии и смертности души?
5. Проанализируйте проблему реинкарнации, ее основные решения.
6. Сравните учения различных религий о рае и аде.
7. Каковы основные взгляды на локализацию души в теле?
8. Что такое добрая духовность и злая духовность?
9. Раскройте понятия духовного человека и плотского человека.
10. Сопоставьте одномерную, дуальную и трехмерную модели человека.
11. Сознание и бессознательное в структуре души.
12. Проблема соотношения веры и знания.
13. Каковы свойства faith-веры и belief-веры?
14. Faith-вера и проблема непосредственного знания.
15. Каковы особенности религиозной веры?
16. Дискуссии о феномене веры в истории теологии.
17. Охарактеризуйте индивидуальный и соборный аспекты религиозной веры.
18. Каковы основные альтернативные теории природы науки?
19. Причины возникновения и особенности сциентизма.
20. В чем сходство и различие понятий истинности и научности?
21. Образ науки в зеркалах онтологизма, гносеологизма и методологизма.
22. Интернализм и экстернализм, кумулятивизм и антикумулятивизм.

23. Каковы причины союза науки и атеизма в Европе Нового времени?
24. Опишите основные этапы взаимодействия теизма и европейской науки.
25. Какова связь религии и науки в восточных культурах?
26. Belief-вера и faith-вера в науке и религии.
27. Сравните язык науки и язык религии.
28. Проблема проверки истин науки и религии.
29. Почему европейское естествознание начиная с эпохи Возрождения солидаризировалось с материализмом и атеизмом и по каким причинам оно сегодня изменяет свои мировоззренческие установки?
30. Как исторически изменялось отношение христианства и ислама к экспериментально-теоретическому естествознанию? Опишите основные этапы взаимодействия теизма и европейской науки.
31. Каковы особенности взаимоотношения пантеистических религий и науки в восточных культурах?
32. Какие религиозные утверждения научно проверяемы и какие принципы науки проистекают из религиозного опыта?

ГЛОССАРИЙ

Абсолют — безусловное начало и средоточие всего существующего, противоположное относительному бытию.

Агностицизм — одна из вечных тенденций мировоззренческого характера, а также философское учение, сопряженные с отрицанием возможности истинно познавать мир. Агностики считают, что нет достаточных оснований для веры или неверия в любую высшую реальность; они не отрицают существования Бога, но отвергают возможность познания Бога.

Ад — царство мертвых, преисподняя. Согласно Библии, до Страшного Суда ад служит пространством для мертвых, а после Страшного Суда — местом наказания грешников.

Ангелы — посланники Бога. Иудеи, христиане и мусульмане рассматривают их как бесплотные личности, сотворенные Богом, и подразделяют на различные категории в соответствии с исполняемыми функциями.

Анимативзм — первобытное верование в вездесущую безличную силу, определяющую жизнь людей.

Анимизм —вера в духи и души. Антрополог Э. Тайлор предложил рассматривать анимизм как минимум определения религии. Возникший в глубокой древности анимизм остается важнейшим компонентом всех современных рели-

гий. Антиномизм — принцип и метод религиозно-философского познания и (или) изложения полученных выводов, основанный на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково доказуемыми суждениями.

Антропный принцип — утверждение, что при формировании Вселенной физические константы были точно сбалансированы; если бы их значения были несколько иными, то основанная на углероде жизнь была бы невозможна.

Антропоморфизм — приписывание человеческих свойств явлениям неживой и живой природы, а также уподобление мира духов миру человека. Антропоморфизм как тип мировоззрения был характерен для древних культур, вместе с тем он продолжает играть значительную роль и сегодня (например, в буддизме и христианстве).

Антропософия — учение А.Р. Штайнера и его последователей об особых оккультно-мистических методах обретения человеком мудрости и могущества. Это учение, выделившееся из теософии, во главу угла ставит не Бога, а человека.

Антропоцентризм — вера в то, что человеческий род сотворен для того, чтобы править миром и быть средоточием Вселенной. Это воззрение наиболее характерно для авраамических религий. Антропный принцип в современной физике косвенно подтверждает идею антропоцентризма.

Апофатическое богословие — отказ от попыток исчерпать глубины веры катафатическим путем, т. е. описанием Бога посредством позитивных атрибутов и обозначений. Оно пытается выразить идею Бога путем устранения («отрицания») всех относящихся к Богу познавательных образов как несоизмеримых с Его природой.

Аскетизм религиозный — подвиг умерщвления плоти и сосредоточения на высших духовных ценностях. Аскетизм сопряжен с существенным ограничением чувственных желаний и материальных потребностей. Многие религии призывают верующих к аскетическому образу жизни. Принцип аскетизма наиболее ярко выражен в монашестве.

Атеизм — критический анализ и опровержение веры в Бога как в личность, а также веры в любых иных богов, сверхъестественные силы или в бестелесные духовные существа. Эта критика может иметь философский, естествен-

но-научный либо историко-научный характер. Атеизм иногда рассматривают как форму свободомыслия. Вместе с тем атеистическая концепция во многом аналогична по своему понятийному составу и образу мышления тому религиозному учению, которое она подвергает критике, вторична по отношении к нему.

Благодать — христианско-богословское понятие для обозначения особой живой и деятельной силы Божией, содействующей спасению каждого человека и подаваемой людям вследствие искупительного подвига Спасителя. Эта сила изливается в души людей непосредственно от Святого Духа, поэтому благодать можно также определить как силу Святого Духа, даруемую людям для обретения ими спасения во Христе.

Бог — полнота бытия, абсолютная личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных «Я» и свободное от всех недостатков. Бог — это совершенное, вечное, вездесущее, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира.

Богословие (теология) — а) в религиозном смысле методологическая проработка истин божественного откровения разумом, освещенным верой; б) в атеистическом смысле рационально-систематическое изложение, истолкование и защита религиозного учения об абсолютной реальности, а также соответствующее обоснование правил и норм жизни верующих и духовенства.

Богослужение — внешнее выражение религиозной веры в молитвах, жертвах, обрядах. Составляя существенную часть всякой религии, оно отражает внутреннее содержание самой веры и религиозное настроение души.

Вера — состояние сознания, соответствующее обладанию истиной:

1) **Faith-вера** — путь в объективный духовный мир в форме непосредственного пребывания души в том или ином вездесущем духе; эта вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и (или) субстанциальных связей.

2) **Belief-вера** — путь к скрытым сущностям через вещественные инстанции и внешние органы чувств; эта вера

есть вера, ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания.

Ветхий человек — библейский термин, обозначающий внутреннюю греховную сущность человека.

Вечность — 1) вневременность абсолютного существа, содержащего в себе сразу, нераздельно и постоянно всю полноту своего бытия; 2) «абсолютное настоящее» (Гегель); 3) бесконечная продолженность или повторяемость некоторого бытия во времени, не имеющего ни начала, ни конца; 4) всегдашнее и непреходящее бытие; 5) неопределенно долгий и бессрочный период времени; 6) бессмертие, будущая загробная духовная жизнь. Вечность противоположна времени.

Видимость — просвечивание абсолютного через относительное, бесконечного через конечное, сущности через явление, иного через свое.

Генотеизм — переплетение политеизма и монотеизма. Эта вера допускает существование множества богов, но вместе с тем сосредоточивается на почитании избранного бога.

Герменевтика — искусство изъяснения, техника толкования древних текстов. Высшей целью герменевтики является достижение понимания древнего автора так, как его понимали современники.

Гомилетика — часть пастырского богословия, излагающая принципы церковного проповедничества. Ее исходным пунктом являются не правила риторики, а понятие о существе церкви и церковного учительства.

Гилозоизм — древнее учение, согласно которому вся материя жива, одушевлена, способна ощущать и мыслить. Ныне интерес к гилозоизму снова пробуждается на фоне активизации пантеизма.

Гностицизм — еретическое религиозно-философское движение поздней Античности, притязавшее на знание особого тайного смысла Библии, а также на синтез иудаизма, зороастризма, религий Вавилона и Египта. Гностицизм исходил из эзотерического дуализма добра и зла, света и тьмы, материи и духа. Гностики верили, что связь между Богом и

материальным миром осуществляют промежуточные эоны, а высшим эоном является Иисус Христос.

Грех. С религиозной точки зрения грех есть моральное зло, беззаконие, намеренное нарушение воли Бога, отступление от заповедей и закона Божия. В светском смысле грех обычно определяют как несоответствие действий индивида внешним стандартам поведения: нарушение человеком табу, законов или моральных кодексов.

Деизм — рационалистическое учение, возникшее в эпоху Просвещения, согласно которому Бог есть безличный трансцендентный разум. Сотворив мир, этот разум-перводвигатель не принимает в нем более никакого участия, не вмешивается в ход физических законов и в дела людей. Деизм во многом способствовал развитию атеизма.

Деноминация — промежуточная между церковью и сектой религиозная группа. Согласно Р. Нибуру, деноминация не претендует на статус лидирующей или государственной церкви. В ней признается принцип равенства всех членов и выборности руководящего состава, но тем не менее в ней есть элита лидеров, как правило, постоянных. Деноминация не стремится изолироваться от мира, хотя придерживается идеи избранности своих членов и принципа постоянного и контролируемого членства. Ей присуща четкая организация по горизонтали и вертикали. Деноминация способна превращаться в церковь, от нее также отделяются секты. В последовательности «секта → деноминация → церковь» Нибур усматривает этапы развития всякой религиозной организации.

Детерминизм богословский — утверждение, что все происходящее определяется Богом; вера в то, что Бог предвидит все события.

Догматы — положения, принимаемые на веру за непреложную истину, неоспоримую и неизменную при любых обстоятельствах. Формулируемые догматы конкретизируют официальную доктрину церкви.

Доктрина — авторитетное учение, признаваемое членами церкви как фундамент своей веры и исходящее из Священного Писания. Например, христиане говорят о доктрине грехопадения человека, доктрине первородного греха или о доктрине искупления Христом наших грехов через Его распятие на кресте.

Дух — 1) с религиозно-философской точки зрения дух есть сверхъестественное нематериальное существо, способное творить любые материальные определенности. Дух «дышит» где хочет, выходит за всякую границу, его главное определение — свобода. Он бесплотен и как бы всегда внешен телам (в онтологическом смысле). Выделяют иерархию духов добра и зла; 2) материалисты обычно понимают под духом высший продукт деятельности головного мозга человека — мышление.

Духовность — 1) нематериальность, бесплотность; 2) одухотворенность, наполненность духом творчества; 3) процесс гармоничного развития духовных способностей человека. В богословском смысле духовность есть пребывание того или иного духа в человеческой душе, связь души с духом; бездуховность — отсутствие духа в душе, прерывание связи души с духом. С материалистической точки зрения духовность есть интериоризация сознанием индивида высших общественных ценностей — моральных, эстетических, научных и др.

Духовное тело и тело плоти — христианско-философские понятия, обозначающие два противоположных типа жизненной целостности: первый освещается доктринами спасения, воскрешения из мертвых и вечной жизни, а второй объясняется учением о связи смертности человека с первородным грехом.

Душа — нематериальная жизненная сила, вложенная Богом в человека. Душа — зеркало духа. В отличие от свободного духа душа всегда воплощена, сопряжена со своим телом. Основное экзистенциальное противоречие души состоит в том, что она рвется «наружу» в безграничный духовный мир и в то же время прижизненно заключена в своем теле.

Дьявол — главный противник Бога, предводитель злых сил, враг человеческого рода. Дьявол пытается сбить людей с пути истинного, предназначенного им Богом. По представлению христиан, на Последнем Суде Антихрист выступит в роли обвинителя. Дьявол не верит в бескорыстную любовь людей к Богу и желает, чтобы они отпали от Него. Идея дьявола или злой силы — составная часть более общей проблемы зла, страдания и вины.

Ересь — особая школа, сознательно отклоняющаяся от официальных канонов и догматов. Господствующая церковь

осуждает ересь, определяя ее как ложное вероучение. Нередко из ересей возникали новые конфессии и церкви. Ересь следует отличать от раскола, а также от непреднамеренных ошибок в догматическом учении.

Жертва — умилостивительное или благодарственное приношение Богу от плодов земных или царства животных. Общая идея жертвоприношения обнаруживается во всех древних и современных религиях, а ее конкретные формы чрезвычайно разнообразны.

Заповедь — форма прямого выражения воли Бога в монотеистических религиях.

Идеал — образец, нечто возвышенное, совершенное, благое и прекрасное; высшая цель стремления.

Идолопоклонство — поклонение идолам. Идол есть материальный предмет, изображающий в языческих культах бога или духа. В сознании язычника материальный образ божества обычно отождествляется с самим нематериальным оригиналом. В переносном смысле идолом является предмет слепого преклонения.

Иерофания — термин, введенный М. Илиаде для обозначения акта проявления сакрального начала в земной, чувственно доступной форме. Примером высшей формы антропоморфной иерофании может служить христианское учение о боговоплощении.

Иерархия церковная — общее название для всех трех степеней священства в христианской церкви: епископа, пресвитера и диакона.

Имманентное и трансцендентное. Имманентность — пребывание в чем-либо, в противоположность трансцендентности, то есть запредельности по отношению к какой-либо сфере, к миру в целом. В теологии понятие имманентности применяется для обозначения живого и деятельного вездеприсутствия Бога в сотворенном Им мире. Трансцендентность — характеристика абсолюта, превосходящего всякое существование; потустороннее бытие Бога.

Искупление — буквально; выкуп за пленника или раба, освобождение от рабства. В христианской теологии этот термин применяется для обозначения спасающего подвига Иисуса Христа. Чтобы искупить первородный грех человечества, Христос воплощается в человека и приносит Себя в жертву Богу-Отцу.

Искушение — термин христианской морали и аскетики, обозначающий соблазн нарушить ту или иную заповедь, собственный обет, побуждение отступить от усвоенных принципов добра на позиции зла. Богословы учат, что искушения попускаются Богом для того, чтобы человек на опыте убедился в своей нравственной беспомощности и в необходимости благодати Божьей.

Исповедь — покаяние, одно их христианских таинств. Состоит в признании верующими грехов перед священником, который при помощи магических слов может отпустить эти грехи раскаявшимся от имени Иисуса Христа.

Исповедник — 1) лицо, исповедующее в грехах; 2) название святого (кроме мучеников) в православии.

Иррациональное — 1) сторона объективной реальности, принципиально недоступная разумному пониманию; 2) нечто в действительности, пока интеллектуально не познанное, алогичное, выходящее за границы современного разумного понимания, но тем не менее принципиально познаваемое; 3) незапланированные (побочные) или непредугаданные эффекты человеческой деятельности; 4) бессознательная сфера души, противостоящая сознанию как способу существования опосредованного знания; 5) предлогическое в познании.

Каноны — нормы, правила, свод положений нормативного характера. Под канонами понимают: 1) вероучительные установления, решения христианских вселенских соборов; 2) совокупность книг Библии, которые признаны богодухновенными; 3) особые песнопения в христианском богослужении.

Канонизация — акт причисления того или иного лица к сонму святых за праведную жизнь, стойкость в вере и т. д.

Карма — по общеиндийским представлениям, закон воспроизводства сансары (перевоплощения) по принципу возмездия за совокупность поступков в прошлой жизни.

Катарсис — очищение, просветление, достижение культовой чистоты. Цель культового катарсиса — подготовиться к встрече с сакральной реальностью через удаление от мирских соблазнов.

Катафатическое богословие — описание Бога посредством позитивных определений и обозначений. Эта богословская система допускает возможность познавания Бога

по плодам Его творений и результатам вмешательства в дела сотворенного мира. Катафатика дополняет апофатику.

Катехизис — книга, в которой содержится краткое и ясное изложение основных истин христианской веры и морали. Обычно строится в форме вопросов и ответов и предназначена для первоначального обучения верующих.

Кенозис — опустошение и самоограничение абсолюта при его нисхождении в мир. В православии это понятие выражает представление о самоограничении Бога, когда Он предоставляет человеку свободу выбора, а тварному бытию — относительную автономию.

Кенотическое богословие — богословское направление, которое подчеркивает добровольное самоограничение Бога и Его уязвимость к страданиям (в противовес всемогуществу и неизменности).

Клерикализм — политическое направление (прежде всего в католицизме), сопряженное со стремлением церкви и духовенства руководить политической и культурной жизнью общества.

Клир — причт, духовенство. Клиром в широком смысле называют состав духовных лиц, посвященных по правилам христианской церкви на служение в ней.

Конфессионализм — образ мыслей, строго соответствующий установленному учению той или другой церкви или вероисповедования. Сопровождается беспрекословным повиновением уставам и обрядам. Противоположен вероисповедному либерализму и индифферентизму.

Конфессия — признание в вере, вероисповедование.

Креационизм научный — фундаменталистское течение в современном естествознании, ставящее цель обосновать идею о сверхъестественном и одноактном сотворении мира, опираясь при этом только на данные наук о природе. Является идеологической реакцией на эволюционистское учение о мире, отрицает принцип самопроизвольного восхождения материи от низшего к высшему.

Культ религиозный — совокупность ритуалов и обрядов, обусловленных верователь ной традицией и канонами религиозной организации. Воспринимается верующими как главный способ прямого общения с объектом поклонения.

Культура — идеалообразующая сторона человеческой жизни. С точки зрения богословия, каждая культура обу-

словлена соответствующей религией и произрастает из базовых сакральных идеалов этой религии.

Логос. В Евангелии от Иоанна сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». В патристике эта мысль была отлита в формулу о Логосе как об Иисусе Христе — воплощенном Слове Бога.

Магия — колдовство, чародейство; сумма взглядов и обрядов, основанных на вере в возможность влиять секретными способами на людей, животных и вообще на любые внешние предметы.

Медитация — глубокое мысленное сосредоточение на определенном объекте. Сопровождается телесной расслабленностью, отсутствием эмоциональных проявлений, отрешенностью от внешних воздействий. Достижение состояния углубленности, сосредоточенности и отрешенности считается необходимым условием связи верующего с сакральной реальностью. Система методов медитации наиболее развита в буддизме.

Мессианизм — религиозное учение о грядущем пришествии в мир мессии, божьего посланца. Этот помазанник божий придет с целью установить мир и справедливость на земле.

Метемпсихоз — переодушевление, перевоплощение, реинкарнация, сансара. Понятие метемпсихоза определяется как переселение душ умерших в тела других людей, животных, растений, минералов.

Миссионерство — деятельность представителей религиозных организаций, направленная на распространение своего вероисповедования среди инаковерующих.

Мистика — религиозно-философская концепция, допускающая возможность непосредственного знания сущностей вещей благодаря прямому пребыванию в них души познающего человека. Под мистикой также понимают учение о сверхъестественной субстанции всех явлений природы и общества и о возможности людей вступать в духовный контакт с этой метасущностью.

Модернизм религиозный — различные формы приспособления религии, церкви и богословия к современным условиям общественной жизни и сознанию современного верующего. Модернизм противоположен традиционализму и ортодоксии.

Молитва — 1) обращение верующего к божеству посредством внутренней или звучащей речи; 2) канонизированный текст обращения.

Монастырь и монашество — община монахов или монахинь, совместно проживающих в согласии с уставом и ведущих отдельное церковное хозяйство. Устав монастыря определяется церковью. Община обособлена от мира. Монашество — это форма воплощения аскетического идеала.

Монотеизм — вера в единственного и единого Бога. В доктрине теизма Бог понимается как отделенное от творимого Им мира бесконечное бытие и Абсолютная Личность. Мир не истекает из Бога и не находится в Нем, но творится из ничего, без всяких наличных предпосылок.

Некролатрия — обожествление мертвых. Культ мертвых является одним из наиболее устойчивых элементов почти всех религий.

Неоортодоксия — богословское движение, возникшее по инициативе К. Барта в 1920-х гг. как реакция на протестантский либерализм. Подчеркивает центральную роль Христа и суверенную власть Бога.

Неофит — новообращенный, обратившийся к той или иной религии. В раннем христианстве под неофитом понимали только что крестившегося последователя новой религии, а также того, кто принял сан священника или монашеский постриг.

Нирвана — буддистское понятие, обозначающее цель освободиться от всех желаний и страданий. В хинаяне под нирваной понимают выход из круга перерождений и переход в полное небытие. Переход в состояние нирваны обычно сравнивают с пламенем, постепенно угасающим по мере иссякания топлива, то есть исчезания страсти, ненависти и заблуждений.

Нуминозное — термин Р. Отто, обозначающий переживание верующим таинственного и устрашающего божественного присутствия. Нуминозное есть тот «избыток», который остается после вычитания из сакрального моментов рационального и морального. Религия развивается по собственным законам благодаря нуминозному, составляющему ее сущность и тайну. Эта тайна повергает в трепет.

Оккультизм — множество учений об особых латентных силах, коренящихся в космосе и людях. Аристотель в

«Этике» называл «*оккультным*» любое явление, природу которого нельзя было продемонстрировать (например, магнетизм); поэтому оккультные свойства не могли быть объектом научного исследования. Оккультисты полагают, что секретные свойства и силы вещей все-таки доступны «посвященным» людям, которые овладели эзотерическим знанием, тайными герметическими методами. Оккультизм возник на заре новой эры, его основателем считают легендарного Гермеса Трисмегиста, написавшего трактат «Изумрудная тетрадь».

Откровение — снятие покрова; представление монотеистических религий о непосредственном волеизъявлении и самораскрытии божества или исходящем от Бога знании. Это волеизъявление выражено в: а) Священном Писании и Священном Предании; б) мире природы; в) исторических событиях и жизни отдельных личностей.

Пантеизм — учение об имманентном единстве абсолютного и относительного, Бога и мира. Пантеизм растворяет творящее начало (духовное или материальное) в физическом мире. Пантеизм весьма разнообразен и занимает диапазон между монотеизмом и материализмом. Божество пантеистов не наделяется личностными свойствами.

Парадокс (от греч. *para* — против и *doxa* — мнение) — утверждение, которое противоречит здравому смыслу, но тем не менее может быть истинным. Сегодня этим термином чаще обозначают неразрешимую дилемму или логическое противоречие.

Политеизм — многобожие, почитание нескольких или многих богов.

Прамонотеизм — идея происхождения религии из изначального единобожия. Выдвинута представителями «мифологической школы» (Я. Гримм, И. Маннгардт и др.), систематически развита пастором В. Шмидтом в работе «Происхождение идеи Бога».

Предсуществование — существование духовного первоначала до его материального воплощения.

Провиденциализм — теистический взгляд на универсум и историю как на божественный промысел, недоступный человеческому пониманию. Согласно этому взгляду, не только история в целом, но также каждое историческое событие обусловлено волей Бога и является моментом Его за-

мысла осуществить конечную цель. Провиденциализм наиболее характерен для иудаизма, христианства и ислама.

Пророк — посланник Бога, проводник сверхъестественного Откровения. Он одухотворен божеством, осознает свой непререкаемый авторитет предрекателя и провозвестника будущего и существует не для себя, а для других. Пророк, глашатай судьбы и вещий оратор, появляется в трудный и переломный период истории как посредник между абсолютной реальностью и человечеством, имея право поделиться с людьми полученной свыше вестью.

Рай — место вечного блаженства, обещанного праведникам в будущей жизни; место пребывания с Богом, созерцания Его и испытания блаженства.

Рациональное — обусловленное разумом, доступное разумному пониманию, логически непротиворечивое и соответствующее принятым каким-либо сообществом правилам. Противоположность рациональному — иррациональное.

Религия — восстановление или воспроизводство сакральной связи человека с абсолютом. Классификации религий выстраиваются в соответствии с различными представлениями об абсолютной реальности.

Религиозный опыт — личный опыт, выражающий мистическое прикосновение к священному. Он преображает личность, наделяет ее отвагой перед лицом страданий и смерти, высокой нравственностью, благочестивым отношением к упорядоченности и творческим силам мира.

Сакральное — 1) причастное абсолютному; чем ближе к абсолюту, тем выше уровень сакрального; 2) все то, что относится к культу, поклонению особо ценным идеалам. Сакральное противостоит светскому, профанному, мирскому. Сакральное в теологии означает подчиненное Богу.

Священное Писание — книга, написанная, согласно вероучению, по внушению Бога. Каждая религия основывается на особом Писании. Наиболее знаменитые Писания: Веды (индуизм), Танах (иудаизм), Типитака (буддизм), Библия (христианство), Коран (ислам). С социологической точки зрения некоторый текст становится Писанием, когда группа верующих свято относится к нему и наделяет его сверхчеловеческой природой.

Священное Предание — та или иная религиозная традиция. Например, в христианстве оно произрастает из проповедей апостолов и представляет собой совокупность вероучительных положений, выработанных устной и письменной внебиблейской традицией. Предание дополняет и комментирует Писание. К Преданию относят символы веры, сочинения причисленных к святым отцов церкви, Правила апостольские, решения вселенских и некоторых поместных соборов, апокрифы.

Секуляризация — (первоначально) отчуждение собственности религиозных организаций в пользу государства, передача церковных земель и имущества в светское владение. Иногда так называют также изъятие из церковного ведения образования, отказ от духовного звания и т. п. В широком современном смысле секуляризация есть процесс освобождения различных сфер жизни от религиозного влияния и контроля.

Символ веры — кредо, тщательная и краткая формулировка существа какой-либо веры. Первоначально это понятие имело чисто христианский смысл, а в настоящее время нередко употребляется также в светском смысле. Кредо используют в литургии (богослужении), его повторяют все присутствующие прихожане.

Сотериология — раздел богословия, содержащий в себе церковное учение о спасении. Спасение трактуется как состояние освобождения от греха и обретение праведниками вечного блаженства в загробном мире.

Схизма — церковное разделение и раскол.

Схоластика — христианизированная философия неоплатонизма и позднее аристотелизма, которая культивировалась в монастырских школах и университетатх Западной Европы в IX – XIV вв.

Сциентизм — культ науки, поклонение ее экспериментальным и математическим методам, абсолютизация роли ученых и научных экспертов в обществе. Противник сциентизма s асциент.

Теизм — представление о Боге как вечном существе, обладающем личностью и собственными целями, трансцендентном по отношению к миру, творящем мир из ничего и опекающем свое творение.

Телеология —учение о наличие цели, намерения или конечного состояния. Телеологическое доказательство бы-

тия Божьего состоит в том, что свидетельства замысла в природном мире или процессах подразумевают наличие разумного Творца этого замысла.

Теодицея — религиозно-философская концепция оправдания Бога, которая обосновывает правомерность и целесообразность существования зла в мире.

Теократия — форма правления, при которой власть в государстве находится в руках главы церкви и духовенства.

Теософия — 1) всякое мистическое учение, претендующее на раскрытие особых божественных тайн; 2) мистическая доктрина Е.П. Блаватской и ее последователей.

Фундаментализм — 1) воинствующий традиционализм в христианском протестантизме XX в., противодействующий религиозному обновленчеству и секуляризации общественной жизни; 2) защитная реакция социальной культуры на ослабевание жизненной связи со своим историческим религиозным основанием и на свое духовное вырождение; эта реакция воплощается в энергичных требованиях возродить в народе утрачиваемое им сакральное отношение к духовным первоистокам.

Хилиазм — учение о наступлении тысячелетнего царства Спасителя. Христианский хилиазм опирается на *Откровение* Иоанна Богослова.

Церковь — 1) относительно самостоятельный компонент социальной структуры в форме религиозной общины, объединения людей на основе общности вероучения и культа; 2) сакральное пространство; 3) в обыденном употреблении название христианского культового здания для богослужения с помещением для молящихся и алтарем. В узком смысле под церковью понимают только христианское собрание, руководимое священниками.

Чудо — категория религиозной философии, обозначающая: а) неожиданное проявление творящей природы в сотворенном мире; б) уникальное воздействие более высокого порядка бытия на более низкий; в) воздействие сверхчеловеческого мира на мир природы и людей. Чудо не поддается рациональному (например, научному) объяснению.

Эзотеризм — нечто тайное, известное только особо посвященным, скрытое, неясное, запутанное. В философии античной Греции эзотерическим называли учение, которое передается из уст учителя в уста избранных учеников.

Например, пифагорейские истины, дошедшие через Платона до александрийских неопифагорейцев, имели своей целью пронизать дух и душу ученика нерационализируемой мудростью. Эзотеризм противоположен экзотеризму — профанному, постороннему, открытому непосвященному, общепонятному и общедоступному.

Экзегетика — богословская дисциплина, занимающаяся истолкованием религиозных текстов, прежде всего текстов Библии.

Экуменическое движение — движение за объединение христианских церквей, возникшее в начале XX в. В протестантизме. С середины XX в. понятие экуменизма начало расширяться до идеи объединения мировых религий.

Эсхатология — религиозное учение о конечных судьбах мира и человека. Индивидуальная эсхатология учит о загробной жизни душ индивидов, а всемирная эсхатология обсуждает конечные цели космоса и социальной истории.

Язычество — традиционное обозначение политеизма и нетеистических религий по их противоположности к монотеизму.

ЛИТЕРАТУРА

Учебники и учебные пособия

Религиоведение: Учебное пособие. СПб., 2004.

Гараджа В. И. Религиоведение. М., 1995.

Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989.

Копцева Н.П. Философия религии. Красноярск, 1999.

Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993.

Назаров В.Н. Введение в теологию. М.; 2004.

Пивоваров Д.В. Основные категории онтологии. Екатеринбург, 2003.

Пивоваров Д.В., Медведев А.В. История и философия религии. Екатеринбург, 2000.

Пивоваров Д.В. Язык религии. Екатеринбург, 2006.

Религия в истории и культуре / Под ред. М.Г. Писманика. М., 1998.

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

Томпсон М. Философия религии. М., 2001.

Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 2002.

Словари и справочники

Всемирное писание: Сравнительная антология священных текстов. М., 1995.

Библейская энциклопедия. М., 1991.

Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

Ислам: Краткий справочник. М., 1986.

Католицизм: Словарь атеиста. М., 1991.

Полный православный энциклопедический словарь: В 2 т. М., 1992.

Протестантизм: Словарь атеиста. М., 1991.

Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1990.

Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993–1995. Т. 1–3.

Дополнительная литература

Абдул-Баха. Ответы на некоторые вопросы. СПб., 1993.

Абеляр П. Теологические трактаты. М., 1995.

Августин Аврелий. О граде Божием. М., 1994.

Августин Аврелий. Исповедь. М., 1989.

Андреев Д.Л. Роза мира: Метафилософия истории. М., 1993.

Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995.

Антоний, митр. Беседы о вере и Церкви. М., 1991.

Араб-Оглы Э.А. Европейская цивилизация и общечеловеческие ценности // Вопросы философии. 1990. № 8.

Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Философско-методологический анализ современных зарубежных концепций. Л., 1967.

Барбур И. Религия и наука: история и современность. Изд. второе. М., 2001.

Барт К. Христианин в обществе. Познаваемость Бога // Путь. 1992. № 1.

Бахаулла. Книга достоверности. М., 1998.

Безант А. Братство религий. Рига, 1992.

Бейль П. Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. 2.

Белый А. Пути культуры // Вопросы философии. М., 1990. № 11.

Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994.

Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.

Блаватская Е.П. Теософский словарь. М., 1994.

Богомяков В.Г. Сокровенное как принцип бытия. Екатеринбург, 1999.

Богословие // Христианство. М., 1993. С. 275–286.

Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992.

Бондаренко И.А. Жизнь сознания: Конституирование новой онтологии сознания в культуре XX века. Омск, 2002.

Борунков Ю.Ф. Тенденции эволюции религии в современном мире // Лекции к курсу «Основы религиоведения». Новосибирск, 1993.

Бряник Н.В. Самобытность русской науки. Екатеринбург, 1994.

Бубер М. Два образа веры. М., 1995.

Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994.

Булгаков С.Н. Церковь и культура // Искусство кино. 1991. № 8.

Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990.

Булгаков С.Н. Философия имени. Париж, 1953.

Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967.

Введенский А.И. Церковь и государство: Очерк взаимоотношений 1918—1922 гг. М., 1923.

Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.

Великие пророчества о России. М., 2000.

Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М., 1988.

Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

Витгенштейн Л. О достоверности // Вопр. философии. 1984. № 8.

Войно-Ясенецкий В.Ф. Наука и религия. Дух, душа и тело. Ростов н/Д., 2001.

Волков Г.Н. Истоки и горизонты прогресса. М., 1976.

Вольтер Ф. Философские сочинения. М., 1988.

Вочман Ни. Духовный человек. Чикаго, 1984.

Габинский Г.А. Теология и чудо: Критика богословских концепций. М., 1978.

Гаев Г.И. Христианская и языческая культура // Атеистические чтения. М., 1988.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. М., 1975, 1977.

Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3.

Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

Гершензон М. Дух и душа // Наше наследие. М., 1993. № 28.

Геффдинг Г. Философия религии. СПб, 1912.

Гроф С., Хэлифакс Дж. Человек перед лицом смерти. Киев, 1996.

Гулыга А.В. Формула русской культуры // Наш современник. 1992. № 4.

Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.

Девятова С.В. Современное христианство и наука. М., 1994.

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993.

Дидро Д. Душа // Сочинения. В 2 т. М., 1986. Т. 1.

Дионисий Ареопагит, св. Мистическое богословие. М., 1993.

Дионисий Ареопагит. О божественных именах и мистическом богословии. СПб., 1994.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1996.

Диспут между Б. Расселом и Ф. Коплстоном // Вопр. философии. 1986. № 6.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1990.

Евстифеева В.В. Феномен веры как фактор деятельности // Филос. науки. 1985. № 5.

Евстифеева В.В., Иванов В. Г. Проблема веры и традиции: пределы социального планирования. Тверь, 1994.

Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995.

Зандер Л. Бог и мир. В 2 т. Париж, 1948.

Захарян Т.Б., Пивоваров Д.В. Сакральный символ в языке религии. Екатеринбург, 2006.

Звиревич В.Т. Обожение человека в античности. Екатеринбург, 2001.

Западная теология XX века: Избр. тексты / Под ред. Е.А. Степановой. Екатеринбург, 2001.

Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1992.

Зеньковский В.В. Апологетика. Киев, 1990.

Иванова Е.В. Мифология добра и зла. Екатеринбург, 1999.

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. Т. I—II.

Ильин И.А. О национализме // Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1.

Ильин И.А. Основы христианской культуры // Встреча. 1991. № 9.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.; Ростов н/Д. 1992.

Ирхин В., Кацнельсон М. Уставы небес. Екатеринбург, 2000.

Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М.,1980.

Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3.

Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5.

Кант И. К вечному миру // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6.

Капустин Н.С. Особенности эволюции религии. М., 1984.

Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992.

Карташов А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1992—1993. Т. 1, 2.

Килис Ю.А. Абсолютное и человеческое. Омск, 1999.

Классики мирового религиоведения. М., 1996.

Клеман О. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1993.

Колосницын В.И. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987.

Кондорсе Ж.Н. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.

Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997.

Кувакин В.А. Религиозная философия в России. Новосибирск, 1991.

Кураев А., диакон. Христианская философия и пантеизм. М., 1997.

Кураев А.В. Все ли равно, как верить? Клин, 1994.

Кураев А.В. О вере и знании — без антиномий // Вопр. философии. 1992. № 7.

Кюнг Х. Религия: на переломе эпох // Иностранная литература. 1990. № 11.

Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1992.

Лавров П.Л. О религии. М., 1989.

Ламетри Ж.О. Трактат о душе // Соч. М., 1983.

Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984.

Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1995.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Лезов С. Национальная идея и христианство // Октябрь. 1990. № 10.

Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Полн. собр. соч. Т. 45.

Лилиенфельд Д., фон. В поисках идеала: о взаимоотношении религии и культуры // Вопр. литературы. 1989. № 6.

Лобанов С.Д. Бытие и реальность. М., 1999.

Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. Киев, 1986.

Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993.

Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

Лосев А.Ф. Знак, символ, миф. М., 1982.

Лосский В.Н. Боговидение. М., 1995.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994.

Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М., 1991.

Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1994.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

Макарий Д.Б. Православно-догматическое богословие. В 2 т. СПб., 1868.

Макдауэлл Дж. Неоспоримые свидетельства. М., 1992.

Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопр. философии. 1990. №2.

Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.

Медведев А. В. Сакральное как причастность к абсолютному. Екатеринбург, 1999.

Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. Рига, 1992..

Мень А. Тайна жизни и смерти. М., 1992.

Мистическое богословие. Киев, 1991.

Митрохин Л.Н. Религия и культура. М., 2000.

Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Введение в основное богословие. М., 1995.

Мольтманн Ю. Теология надежды // Вопросы философии. 1990. № 9.

Мюллер М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996.

Мунье Э. Что такое персонализм. М., 1994.

Наука, религия, гуманизм. М., 1996.

Начевичене В.Я., Пивоваров Д.В. Целостный человек: Христианская традиция. Екатеринбург, 2005.

Николин В.В., Федяев Д.М. Техника в потоке истории. Омск, 1992.

Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989.

Никонов К.И. Религиозен ли человек по природе? М., 1990.

Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1989.

Ориген. О началах. М., 1995.

Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. М., 1977.

Паскаль Б. Мысли. М., 1994.

Пивоваров Д.В. Религия: сущность и обновление // Филос. науки. 1992. № 2.

Пивоваров Д.В. Душа и вера. Оренбург, 2003.

Планк М. Религия и естествознание // Вопр. философии. 1990. № 8.

Плотин. Избранные трактаты. В 2 т. М., 1994.

Полкинхорн Дж. Вера глазами физика. М., 1998.

Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993.

Пупар П. Вера католической церкви. М., 1992.

Пыхтин В.Г., Пыхтина Т.Ф. Наука как социальный и гносеологический феномен. Новосибирск, 1991.

Райл Г. Понятие сознания. М., 1999.

Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985.

Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1988.

Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993.

Религизные традиции мира. В 2 т. М., 1996.

Религия. Философия. Культура. М., 1992.

Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М., 1993.

Рождественский Н.П. Курс основного богословия. СПб., 1893.

Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. М., 1992.

Россия и Запад: взаимодействие культур (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1992. № 6.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988.

Рязанцев С. Танатология (учение о смерти). СПб., 1994.

Рьюиз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопр. философии. 1991. № 2.

Сабиров В.Ш. Русская идея спасения. СПб., 1995.

Светлов Р.В. Древняя языческая религиозность. СПб., 1993.

Свободомыслие и атеизм в древности, Средние века и эпоху Возрождения. М.,1986.

Семенкин Н.С. Философия богоискательства. М., 1986.

Сирс У. Как тать ночью: Дело о так и не наступившем пришествии. СПб., 1993.

Скибицкий М.М. Мировоззрение, естествознание, теология. М., 1986.

Смысл жизни. Антология. Вып. II. Сокровищница религиозно-философской мысли. М., 1994.

Современные исследования Библии. Екатеринбург, 1998.

Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2.

Соловьева О.Л. Современное русское православное богословие: проблемы и перспективы. Минск, 1991.

Сорокин П.А. Социокультурная динамика // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

Социология религии: классические подходы. М., 1994.

Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М., 1998.

Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М., 1972.

Степанова Е.А. Постижение веры. Екатеринбург, 1998.

Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. М., 1972.

Тажуризина З. И. Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987.

Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989.

Тальберг Н. История христианской церкви. М.: Нью-Йорк, 1991.

Тареев М.М. Христианская философия. М., 1917.

Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения. М., 1994.

Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

Тиллих П. Христианство и мировые религии. М., 1994.

Тишков В.А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 12.

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

Трофимова З.П. Гуманизм. Религия. Свободомыслие. М., 1972.

Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.

Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985.

Федотов Г.П. Социальное значение христианства // Филос. науки. 1991. № 3.

Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. Т. I, II.

Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1995. Т. I, II.

Философия сознания в XX веке: Проблемы и решения. Иваново,1994.

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1.

Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви IV века. Париж, 1990.

Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви V—XIII веков. Париж, 1988.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

Франк С.Л. Культура и религия // Филос. науки. 1991. № 7.

Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1990.

Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989.

Фромм Э. Душа человека. М., 1962

Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1990.

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Хайнц Т. Творение или эволюция? Чикаго, 1990.

Хаксли Дж. Религия без откровения. М., 1992.

Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 2: Работы по богословию.

Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991.

Хэтчер У.С. Понятие духовности. Киев, 1992.

Хэтчер У.С., Пивоваров Д.В. Взаимодополнение научного и религиозного познания // Бытие культуры: сакральное и светское. Екатеринбург, 1994.

Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986.

Цицерон Марк Тулий. Философские трактаты. М., 1985.

Шапошников Л.Е. Учение о соборности в воззрениях ранних славянофилов // Филос. науки. 1990. № 10.

Шарден Тейяр П. де. Феномен человека. М., 1987.

Шарден Тейяр П., де. Божественная среда. М., 1992.

Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.

Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

Шестов Л.Н. Избранные сочинения. М., 1993.

Шмеман А., прот. Церковь, мир, миссия. М., 1996.

Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. СПб., 1994.

Штёкль А. История средневековой философии. СПб., 1996.

Шюре Э. Великие посвященные: Очерк эзотеризма религий. М., 1990.

Эйнштейн А. Религия и наука // Собрание научных трудов. М., 1988.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987.

Эрн В.Ф. Природа философского сомнения // Эрн В.Ф. Соч. М., 1991.

Эсслемонт Дж.Э. Бахаулла и Новая Эра. Екатеринбург, 1991.

Юм Д. Сочинения. В 2 т. М., 1965.

Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М., 1985.

Яннарас Х. Вера церкви. Введение в православное богословие. М., 1992.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

РАЗДЕЛ I. РЕЛИГИЯ КАК СВЯЗЬ С АБСОЛЮТНЫМ

Глава 1

ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ 15

§ 1. Религия как восстановление и воспроизводство связи 16

§ 2. Основной вопрос религии 21

§ 3. Является ли религия верой в сверхъестественное? 25

§ 4. Многообразие определений религии 29

§ 5. Интегральное определение религии 33

Глава 2

РЕЛИГИЯ КАК СВЯЗЬ С БОГОМ 47

§ 1. Понятие теологии 47

§ 2. Понятие Бога 57

§ 3. Модели связи Бога и мира 68

§ 4. Атеизм 82

§ 5. Основные доказательства бытия Бога 90

§ 6. Вечность абсолютного 114

§ 7. Ангелы, демоны, дьявол 121

Глава 3

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ И ПРОРОЧЕСТВО 129

§ 1. Провиденциализм и предопределение 129

§ 2. Благодать, спасение и грех 136

§ 3. Пророк 145

§ 4. Чудо, эмерджент, иррациональное 151

Глава 4

СИМВОЛЫ ОСНОВНЫХ РЕЛИГИЙ 164

РАЗДЕЛ II. ЦЕРКОВЬ И САКРАЛИЗАЦИЯ ИДЕАЛОВ КУЛЬТУРЫ

Глава 1

ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ 185
§ 1. Церковь как система 185
§ 2. Церковь и государство 195
§ 3. Идеология и религия 206
§ 4. Р. Нибур о христианском пацифизме 211

Глава 2

САКРАЛЬНОЕ 219
§ 1. Сакральное и нуминозное 219
§ 2. Религия как сакрализация базовых ценностей 223
§ 3. Эзотеризм и мистицизм 233
§ 4. Модели смены убеждений 236

Глава 3

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕАЛЫ В ОСНОВАНИИ КУЛЬТУРЫ 239
§ 1. Культура — идеалообразующая сторона жизни .. 239
§ 2. Три модели роли религии в культуре 261
§ 3. Космоцентрические и социоцентрические религии и их взаимосвязь в культуре 281

Глава 4

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПРОГРЕСС И ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕНИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ 301
§ 1. Некоторые принципы религиозного познания и обновление смысла истории 301
§ 2. Религиозная идея будущей общечеловеческой культуры 320
Вопросы для самопроверки 343

РАЗДЕЛ III. ДУХОВНЫЙ МИР ВЕРУЮЩЕГО

Глава 1

ДУХ И ДУША: РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ 351
§ 1. Понятия духа и души 351

§ 2. Свойства души и духа 365
§ 3. Структура духовного мира 388

Глава 2

МОДЕЛИ ДВУХМЕРНОГО И ТРЕХМЕРНОГО ЧЕЛОВЕКА 393
§ 1. Духовность и душевность человека 393
§ 2. Три сферы души 411
§ 3. О духовном аспекте образования 427
§ 4. Смысл жизни как целостность души 439

Глава 3

РЕЛИГИЯ КАК ВЕРА И ЗНАНИЕ 461
§ 1. Два понятия веры. 462
§ 2. Проблема когнитивности faith-веры 472
§ 3. Faith-вера в религии, философии и теологии 489

Глава 4

НАУКА И РЕЛИГИЯ 534
§ 1. Наука как феномен культуры 536
§ 2. Соотношение науки и религии 575
§ 3. Эволюционизм и креационизм 588
§ 4. О сходстве науки и религии. 597
Вопросы для самопроверки 610
ГЛОССАРИЙ 612
ЛИТЕРАТУРА 628