



ВЫПУСК 1
АНТОЛОГИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Часть 1: Институт научного атеизма –
Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС



Кафедра
государственно-конфессиональных
отношений РАГС

Научно-теоретическое приложение к журналу
«ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК 1
ЧАСТЬ 1

ООО ИД «МедиаПром»

Москва
2009

УДК 21; 21: 316.3

ББК 86.2

В 74

Рекомендовано к печати

кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС

Редакционный совет:

Егоров В.К., д-р филос. наук, проф. (ректор РАГС, председатель)

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф. (зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений – гл. редактор, зам. председателя)

Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе – зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)

Шмидт В.В., д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. – зам. гл. редактора, секретарь-координатор советов редакции)

Барциц И.Н., д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)

Бойков В.Э., д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)

Шевченко А.В., д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»)

Советы при редакции:

наблюдательно-координационный,

научно-консультативный, международный

Редакционная коллегия:

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф.; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц.;

Шмидт В.В., д-р филос. наук; *Баширов Л.А.*, д-р филос. наук, доц.; *Кимелев Ю.А.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ; *Никонов К.И.*, д-р филос. наук, проф.; *Тажуризина З.А.*,

д-р филос. наук, проф.; *Чумакова Т.В.*, д-р филос. наук, проф.; *Яблоков И.Н.*, д-р филос. наук,

проф., заслуженный деятель науки РФ; *Зуев Ю.П.*, канд. филос. наук, проф.; *Лопаткин Р.А.*,

канд. филос. наук, проф.; *Семедов С.А.*, канд. филос. наук, доц.; *Суханова Н.А.*, канд. филос. наук,

доц.; *Ионова А.И.*, д-р ист. наук, проф.; *Керимов Г.М.*, д-р ист. наук, проф.; *Пинкевич В.К.*,

д-р ист. наук, проф.; *Сафронова Е.С.*, д-р ист. наук, проф.; *Барковская Е.Ю.*, канд. ист. наук, доц.;

Горбунов А.Н., д-р филол. наук, проф.; *Сквайрс Е.Р.*, д-р филол. наук, проф.; *Заболотная Н.В.*,

д-р искусствоведения, проф.; *Соколов М.Н.*, д-р искусствоведения, проф.; *Васильева Т.А.*,

канд. пед. наук; *Богатуров А.Д.*, д-р полит. наук, проф.; *Герасимов В.М.*, д-р психол. наук, проф.;

Шеховцова Л.Ф., д-р психол. наук, проф.; *Носов С.И.*, д-р юрид. наук, проф.

Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: **Антология отечественного религиоведения** [Текст]: сборник / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 1: Институт научного атеизма – Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. – М.: ИД «МедиаПром»; Изд-во РАГС, 2009.

В сборнике представлены работы, посвященные опыту истории государственно-конфессиональных отношений в России, а также проблемам свободомыслия в истории религиозной и общественно-политической жизни, теории и практике марксистско-ленинского атеизма.

УДК 21; 21: 316.3

ББК 86.2

ISBN 978-5-904722-01-2

© Зуев Ю.П., сост. и общ. ред., 2009

© Шмидт В.В., сост. и общ. ред., 2009

© Оформление ООО ИД «МедиаПром», 2009

Уважаемые коллеги!

Вашему вниманию предлагается во многом уникальное издание, представляющее большой интерес с общекультурной, исторической, религиоведческой и других точек зрения.

Статьи, включенные в данный сборник, впервые были опубликованы сравнительно недавно – в конце 60-х – начале 80-х гг. XX в. Давая представление о научной картине того времени с кругом ее проблем, они во многом остаются актуальными и в настоящее время, хотя с тех пор произошло много событий, без преувеличения перевернувших и мир, и воззрения миллионов людей не только в нашей стране. Переиздавая статьи весьма известных и уважаемых авторов из прошлого, мы не исключает того, что содержание многих из них может вызвать непонимание и даже разного рода критику, поскольку во всех сферах жизни того времени господствовала марксистско-ленинская идеология, а в литературе, в частности, использовалось большое количество выражений типа «социализм превратился в мировую систему», «поступательность социализма и коммунизма», «возвышение мировой системы социализма и возвышение марксистско-ленинской идеологии». Сегодня все это выглядит анахронизмом и зачастую вызывает иронию или недоумение, однако в те годы такие словосочетания отвечали требованиям идеологической нормы, без следования которой не могла быть опубликована ни одна работа.

Отдавая дань памяти и уважения авторам – нашим предшественникам и коллегам, мы исходили из того, что без внесения соответствующей компенсационной правки в эти статьи издавать подобный сборник предосудительно. В связи с этим мы приняли решение о необходимости внести «деликатную» литературную правку, не затрагивая при этом ни идей, ни методологии и полностью сохраняя подходы, раскрывающие авторские замыслы. В результате проделанной работы выходят в свет 1-я часть сборника, отражающего историю отечественного религиоведения, – его антология.

Мы будем искренне благодарны за критические отзывы и конструктивные предложения, которые могут быть учтены в дальнейшей работе над изданием в данной серии «Антологии отечественного религиоведения».

Редакция

Содержание

Институт научного атеизма(1964–1991) <i>Зуев Ю.П.</i>	9
--	---

Теоретико-методологические проблемы религиоведения

Религия как предмет науки <i>Никольский Н.М.</i>	37
Западное религиоведение: дисциплинарная характеристика некоторых основных подходов <i>Кимелев Ю.А.</i>	51
Проблемы периодизации истории религии <i>Токарев С.А.</i>	63
Язык и проблема религиозности индивида <i>Отара С.</i>	81

Философия религии и религиозная философия

Философские проблемы изучения религии <i>Сухов А.Д.</i>	99
Моральные ценности социализма и религия <i>Шердаков В.Н.</i>	109
Становление и развитие философской мысли Киевской Руси <i>Замалеев А.Ф.</i>	129
К характеристике религиозно-философской концепции славянофильства <i>Григорьян М.М.</i>	141
Новые тенденции в католической философии <i>Минкявичюс Я.В.</i>	155
Практическая и теологическая подготовка христианского экуменизма <i>Крянев Ю.В.</i>	181
Критика теологических концепций истины <i>Курсанов Г.А.</i>	205
Проблемы мистицизма в западном философском религиоведении <i>Кимелев Ю.А.</i>	219
Мистицизм и религия (обзор отечественной литературы советского периода) <i>Девина И.В.</i>	233

Содержание

Социология и психология религии

О методологии изучения религиозного сознания <i>Клибанов А.И.</i>	253
О предмете психологии религии и ее месте в системе наук <i>Угринович Д.М.</i>	273
К вопросу об уровнях религиозного сознания <i>Никонов К.И.</i>	287
Возникновение и развитие западной психологии религии <i>Букина И.Н.</i>	297
Современная Англо-американская социология религии (основные направления и проблемы) <i>Угринович Д.М.</i>	319
Религиозная группа прихожан в системе церковного прихода (опыт моделирования) <i>Пивоваров В.Г.</i>	341
О научной интерпретации динамики психологических состояний верующих в молитве и покаянии <i>Яблоков И.Н.</i>	365
Возможности социологического исследования процесса секуляризации <i>Лопаткин Р.А.</i>	377
Отношение к культурному наследию прошлого как социально-историческая проблема <i>Пищик Ю.Б.</i>	387
О критериях оценки исторических памятников <i>Шмидт С.О.</i>	397
«Мирская» проблематика в религиозной живописи Древней Руси <i>Меликова В.Д.</i>	409
Музыкальное искусство и церковь в Древней Руси <i>Романов Л.Н.</i>	423
Праздники и обряды как элемент советской культуры <i>Закович Н.М., Зоц В.А.</i>	437
Атеистические традиции советской культуры <i>Емелях Л.И.</i>	445

ИНСТИТУТ НАУЧНОГО АТЕИЗМА (1964–1991)¹

Институт научного атеизма (ИНА) Академии общественных наук (АОН) при ЦК КПСС был создан в соответствии с постановлением ЦК КПСС от 2 января 1964 г.² В качестве основных направлений его деятельности определялись:

- координация и руководство всей научной работой в области атеизма, проводимой институтами Академии наук СССР, высшими учебными заведениями и учреждениями Министерства культуры СССР;
- подготовка кадров высшей квалификации;
- организация комплексной разработки актуальных проблем научного атеизма;
- проведение общесоюзных научных конференций и творческих семинаров.

Основу творческого коллектива института составили переведенные в него научные сотрудники институтов философии, истории, этнографии АН СССР. В последующие годы он пополнялся специалистами из других научных и учебных заведений (в основном, московских). Время от времени для работы в институте оставлялись выпускники его аспирантуры, успешно защитившие кандидатские диссертации. Среди них – профессора нынешней кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС Л.А. Баширов и Р.А. Лопаткин.

Первым директором института стал А.Ф. Окулов (1908–1993), до этого занимавший должность заместителя директора Института философии (ранее – секретарь Хабаровского крайкома КПСС). Его заместителем по научной работе был П.К. Курочкин (1925–1981), по проблемам практики атеистической работы – В.И. Евдокимов (1923–1969). П.К. Курочкин двумя годами ранее закончил аспирантуру по кафедре философии АОН и был оставлен на ней в должности доцента. До назначения в институт В.И. Евдокимов работал в ЦК КПСС.

¹ Также см.: *Шахнович М.М.* Отечественное религиоведение 20–80-х годов XX века: От какого наследства мы отказываемся // *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 181–197.

² О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения // *Партийная жизнь.* 1964. № 2.

В 1977–1981 гг. институт возглавлял П.К. Курочкин; в 1981–1990 гг. – В.И. Гараджа, работавший с 1970 г. заместителем директора; в 1990–1991 г. – Э.Г. Филимонов.

Из определенных ИНА функций главное место занимала *научно-исследовательская работа*. В число основных научных направлений входили:

- философские проблемы научного атеизма и критики религии;
- особенности вероучений, социальной позиции и деятельности религиозных организаций в СССР;
- социология и психология религии и атеизма;
- религия и атеизм за рубежом; религия в современной идеологической борьбе;
- теория и практика атеистического воспитания;
- религия и атеизм в политической истории и культуре общества.

Исследовательская работа в основном сосредоточивалась в *тематических проблемных группах*, в которые входили штатные сотрудники института, а также специалисты из других научных учреждений и вузов страны. Работа велась в форме постоянно действующих семинаров, «круглых столов», научных конференций (в том числе всесоюзных и международных) и завершалась, как правило, публикацией сборников или коллективных монографий. В случаях особой политико-идеологической важности разрабатывавшейся проблемы готовилась докладная записка для соответствующего отдела ЦК КПСС. Количество и тематика проблемных групп менялись по мере завершения исследования той или иной проблемы.

Основным научным изданием института был журнал «Вопросы научного атеизма» (ВНА), выходявший с 1966 г. по 1989 г. двумя выпусками в год тиражом в среднем 20 тыс. экз. (в этой связи было прекращено издание «Вопросов истории религии и атеизма» Института истории АН СССР и Ежегодника Ленинградского музея истории религии и атеизма). В «Вопросах...» публиковались статьи как работников Института, так и сотрудничавших с ним отечественных и зарубежных специалистов. Всего вышло 39 выпусков^{*1}. Около половины из них носят монографический характер, посвящены определенной теме. Стремясь полнее учитывать запросы читателей, редакция журнала организовывала очные и заочные читательские конференции (см., например, выпуск 15 ВНА.).

После того как издание журнала прекратилось в связи с расформированием в конце 1991 г. Академии общественных наук, а в ее составе – и института, в рамках созданной на ее базе Российской академии управления (РАУ) была предпринята попытка наладить выпуск историко-философского религиоведческого журнала «Диспут», однако трагическая гибель его главного редактора Ю.Б. Пищика не позволила сделать этот журнал систематическим (вышли три номера, еще четыре вышли с грифом журнала, но к нему не имели отношения).

Другим важным изданием института была серия «Научно-атеистическая библиотека», в которой публиковались работы отечественных и зарубежных историков, философов и политических деятелей XVIII – начала XX вв., посвященные во-

^{*1} Опись опубликованных материалов см. в Приложении 1 (настоящий выпуск часть 3).



**ВЕРХОВНЫЙ СОВЕТ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

КОМИТЕТ ПО СВОБОДЕ СОВЕСТИ, ВЕРОИСПОВЕДАНИЯМ, МИЛОСЕРДИЮ
И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ

Москва, Дом Советов России

Краснопресненская наб., д. 2

22 сентября 1992г. 7.18. 1115

Ректору Российской Академии
Управления ТИХОНОВУ Р.Е.

Уважаемый Ростислав Евгеньвич!

Прежде всего хотел бы положительно оценить ту работу, которая проводится РАУ в области религиоведения. Выпускаемые под эгидой Академии издания - бюллетень "Религии в современном мире" и новый журнал "Диспут", - без сомнения, играют важную роль в информировании органов власти о религиозной ситуации в стране и в мире.

Обращаюсь к вам с пожеланием продолжить эту деятельность и включить в план научно-исследовательских работ Гуманитарного и Политологических центров РАУ изучение философских, нравственно-культурологических, исторических и социально-политических аспектов роли и места религии и церкви в современном мире. Полагаю, что результаты этих исследований могут стать важным подспорьем в работе законодательных и исполнительных органов власти, внешнеполитических ведомств. В частности, считаем, что расширение анализа зарубежных публикаций и материалов, связанных с подготовкой форума "Двухтысячелетие христианской культуры"/Рим, май 1993 г./ окажет помощь российской делегации на этом представительном мероприятии, а также других важных встречах, форумах, конференциях.

Считаю также желательной встречу в ближайшее время членов нашего Комитета ВС РФ с религиоведами, политологами, социологами РАУ по названной проблематике.

Председатель Комитета

 В. Полосин

просам религии, свободомыслия и атеизма. Среди них Шарль де Бросс, П. Шелли, Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз, К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин, Н.А. Радищев, П.Л. Лавров, Д.И. Писарев, Г.В. Плеханов, Н.М. Никольский, А.В. Луначарский, П.А. Красиков и др. В 1988 г. в этой серии опубликован сборник «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков», а годом позже – «Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии». Сегодня издания этой серии представляют значительный интерес с точки зрения истории европейского и отечественного религиоведения и атеизма.

Совместно с Институтом научной информации по общественным наукам (ИНИОН) АН СССР в 1975–1991 гг. институт издавал реферативные сборники в серии «Проблемы религии и атеизма за рубежом» под общей редакцией заместителя директора ИНИОН М.П. Гапочки и заместителя директора (с 1981 г. – директора) Института научного атеизма В.И. Гараджи. В сборниках публиковались переводные статьи и рефераты крупных работ зарубежных ученых и теологов, дающие представление о философских и социологических аспектах функционирования и эволюции религии, свободомыслия и атеизма в странах Европы и Америки. В разные годы вышли сборники «Эволюция религии и секуляризация» (1976), «Идеализм и религия» (1977), «Эволюция идей II Ватиканского собора» (1987), «Методологические проблемы современного религиоведения» (1990), «Современные зарубежные исследования в области философской теологии» (1991) и др. В виде приложений в них давались справочные материалы об организациях и общественных движениях, связанных с религией и свободомыслием за рубежом. Сборники издавались с грифом «ДСП» («для служебного пользования»), однако научные работники и аспиранты с их помощью имели возможность получать представление о наиболее важных явлениях и процессах в теологии и религиоведении за рубежом.

В 1968–1990 гг. институт выпускал «Информационный бюллетень» с периодичностью от четырех до шести номеров в год. В нем публиковались материалы о деятельности самого института, институтов Академии наук СССР и академий наук союзных республик, кафедр высших учебных заведений, учреждений Министерства культуры СССР и других научно-атеистических центров, а также о конференциях и семинарах научных работников и пропагандистов атеизма, о новых книгах, брошюрах, статьях, диссертациях по теории и практике атеистического воспитания. Значительное место на страницах бюллетеня занимали материалы социологических исследований, которые организовывал институт.

С изменением социально-политической обстановки в стране и общественно-научных проблем менялся и бюллетень. Так, в 1989–1990 гг. он выходил под названием «Информационный бюллетень по материалам зарубежных средств массовой информации» (вышло 11 номеров); при этом в 1990 г. два последних номера выходили под названием «Религия в СССР и в современном мире: Информационный бюллетень по материалам зарубежных средств массовой информации».

С 1993 г. бюллетень стал выпускаться в прежнем формате и выходил под названием «Религия в современном мире: Информационно-аналитический бюллетень по материалам зарубежных средств массовой информации (журнал

«Диспут»)» (издано четыре номера). В 1994–1996 гг. выпущено восемь номеров бюллетеня с названием «Религия, Церковь в России и за рубежом: Информационный бюллетень». С 1997 г. бюллетень стал именоваться «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень» (вышло 42 номера), а с 2008 г. он стал ежеквартальным научным информационно-аналитическим, культурно-просветительным журналом «Религия, Церковь в России и за рубежом»².

Начальный период научно-исследовательской деятельности института был отмечен решением двух важных вопросов.

Во-первых, был осуществлен обстоятельный обзор важнейших трудов по вопросам религии и атеизма, вышедших в свет за годы советской власти. Тем самым подводился итог предшествовавшему этапу работы в этой области и обозначалась точка отсчета к будущему. Публикация приурочивалась к 50-летию Октябрьской революции³. Сегодня это чрезвычайно ценный источник для изучения истории отечественного религиоведения.

Во-вторых, в поле внимания института находился вопрос о предмете научного атеизма. В «Вопросах научного атеизма» ему посвящено несколько статей, опубликованных в порядке дискуссии. Первая из них – статья Н.А. Горбачева, в которой научный атеизм трактовался как одна из специальных философских наук, предметом которой являются общие закономерности возникновения и эволюции религиозного сознания и процесса формирования научно-материалистического мировоззрения в борьбе с религией⁴. Ему оппонировал Т. Стойчев, с точки зрения которого научный атеизм – не философская, а частная наука⁵. Религия в ее специфических аспектах является предметом исследования таких отраслей науки, как социология религии и история религии.

Близкую к Н.А. Горбачеву позицию занимал М.П. Новиков, но одним из первых он выдвинул идею, что предметом научного атеизма является не только критика религии, но и позитивные аспекты самого атеизма как атрибута научно-материалистического мировоззрения⁶. Идея позитивного содержания научного атеизма была поддержана П.К. Курочкиным.

Навязывание религиоведению термина «научный атеизм» отражало целевую идеологическую установку КПСС, состоявшую в том, что конечной задачей и смыслом исследования религии является оптимизация процесса ее преодоления, утверждение в сознании людей материалистического, атеистического мировоззрения. Позднее, в конце 80-х гг. XX в., когда давление официальной идеологии существенно ослабло, получила права гражданства очевидная истина, что наука, объектом исследования которой является религия, есть *религиоведение*. Следует от-

² Опись опубликованных материалов см. в Приложении 1 (настоящий выпуск часть 3).

³ Исследование проблем атеизма и религии в советской науке // Вопросы научного атеизма (далее – ВНА). 1967. Вып. 4: Победы научно-атеистического мировоззрения в СССР за 50 лет. С. 183–444.

⁴ Горбачев Н.А. К вопросу о предмете теории научного атеизма // ВНА. 1966. Вып. 1.

⁵ Стойчев Т. Относительно предмета научного атеизма // Там же. 1968. Вып. 5.

⁶ Новиков М.П. О предмете научного атеизма // Там же. 1973. Вып. 15.

метить, что эту мысль еще в 1967 г. высказал Ю.В. Крянев⁷, реагируя на упомянутую выше статью Н.А. Горбачева.

Так, будучи атрибутом диалектико-материалистического мировоззрения, научный атеизм являлся философско-мировоззренческой, методологической основой исследовательской деятельности института.

В настоящее время наибольший интерес и ценность представляют осуществленные институтом в сотрудничестве с внештатными специалистами исследования в области философии, социологии и истории религии, составляющие основной комплекс религиоведческой проблематики.

Общий обзор *философских проблем религиоведения* был представлен в статье А.Д. Сухова⁸. Современные тенденции в католической и протестантской теологии и философии рассматривались в работах Б.Э. Быховского, Л.Л. Ватуевой, В.И. Гарраджи, Ю. Грудзеня, В.Я. Минкявичюса, А.И. Сидорченко и других авторов⁹. Религиозно-философским исканиям и концепциям в России посвящены публикации в «Вопросах научного атеизма» М.П. Гапочки, М.М. Григорьяна, В.Я. Дудкина, А.Ф. Замалева, Л.В. Полякова, Л.А. Чухиной и других¹⁰. Различные аспекты религиозного учения об истине – предмет критического анализа Г.А. Габинского, С.И. Иваненко, Г.А. Курсанова и других¹¹.

Основное внимание сотрудников института было сосредоточено на изучении *состояния религиозности, идеологии и деятельности религиозных организаций в СССР*. Русскому православию, исламу, протестантизму, католицизму были посвящены многочисленные статьи, сборники, тематические выпуски «Вопросов научного атеизма», авторские и коллективные монографии.

В 60–70-е гг. XX в. активно разрабатывалась идея *модернизации религии*, прежде всего русского православия. Опираясь на официальные документы религиозных

⁷ Крянев Ю.В. Атеистические исследования // Вопросы философии. 1967. № 5. С. 155.

⁸ Сухов А.Д. Философские проблемы изучения религии // ВНА. 1969. Вып. 7. С. 21–37.

⁹ Быховский Б.Э. Религия перед судом разума (к 250-летию со дня рождения И. Канта) // ВНА. 1975. Вып. 17. С. 200–229; Ватуева Л.Л. Секуляризация современного мира в интерпретации «новой теологии» (на материалах США) // Там же. 1976. Вып. 19. С. 213–228; Гарраджа В.И. Протестантизм. М., 1971; Грудзень Ю. Томизм и современность // ВНА. 1975. Вып. 17. С. 135–150; Минкявичюс Я.В. Новые тенденции в католической философии // Там же. 1967. Вып. 6. С. 49–85; Сидорченко А.И. Социально-исторические условия и идеологические предпосылки формирования «диалектической теологии» // Там же. 1975. Вып. 18. С. 251–267.

¹⁰ См.: Гапочка М.П. Уроки богоискательства // ВНА. 1980. Вып. 25. С. 186–204; Григорьян М.М. К характеристике религиозно-философской концепции славянофильства // Там же. 1970. Вып. 10. С. 130–148; Дудкин В.Я. Проблема интерпретации творчества Достоевского в современной религиозно-философской литературе // Там же. 1989. Вып. 39. С. 21–43; Замалеев А.Ф. К вопросу о становлении и развитии философской мысли Киевской Руси // Там же. 1982. Вып. 30. С. 135–152; Поляков Л.В. Христианизация и становление философии в Киевской Руси // Там же. 1985. Вып. 32. С. 268–292; Чухина Л.А. Проблемы веры и неверия в религиозно-философских исканиях Ф.М. Достоевского // Там же. 1974. Вып. 16. С. 145–168.

¹¹ См.: Габинский Г.А. Об имманентной критике религии // ВНА. 1967. Вып. 3. С. 64–83; Иваненко С.И. К вопросу о понятии «религиозная вера» // Там же. 1980. Вып. 26. С. 283–296; Курсанов Г.А. Критика теологических концепций истины // Там же. 1974. Вып. 16. С. 125–144.

организаций, высказывания духовных лидеров, публикации в конфессиональных изданиях и т.д., ученые делали вывод, что Русская Православная Церковь, другие религиозные организации от позиции лояльности к советской власти делают следующий шаг: стремятся сблизить социальные и нравственные идеалы религии и коммунизма, вносят соответствующие духу времени коррективы в толкование догматов (см.: ВНА. 1966. Вып. 2: Модернизация религии в современных условиях). Распространенные среди атеистов утверждения, что эти богословские новшества есть всего лишь «приспособленчество церковников», расценивались как легковесное заблуждение. «Перестройка религии и Церкви на современном этапе – это сложное социальное явление, обусловленное коренными сдвигами в общественной жизни страны», в ее небывалом социальном и научном прогрессе, что оказывает глубокое воздействие на сознание верующих» (Там же. С. 19). Что же касается сущности модернизации религии, то она, по мнению П.К. Курочкина, «не есть выражение ее силы, ее оживления и подъема, напротив, это есть проявление ее *закономерного упадка*. В то же время модернизация является и своеобразным “протестом” против этого упадка, формой *самозащиты религии* в период ее глубокого кризиса» (с. 17).

Нет оснований подвергать сомнению справедливость тезиса об определенных изменениях в социально-этических позициях части духовенства в тот период. Можно предположить также, что в какой-то мере он был навеян католическим «аджорнаменто» (II Ватиканский собор 1962–1965 гг.). Однако после того как советская, атеистическая по своим идеологическим установкам партийно-государственная система прекратила существование, становилось все более очевидным, что теоретические положения о закономерном упадке религии и попытках ее модернизации как средстве противостояния этому упадку не вполне состоятельны. Высказывания в духе «коммунистического христианства» прекратились, что было естественно. Жесткие ограничения деятельности религиозных организаций в повседневных условиях «реального социализма», провозглашенная КПСС коммунистическая перспектива, в которой места религии нет вообще, не могли восприниматься как нечто созвучное с христианским социально-нравственным идеалом. Официальные заявления представителей иерархии и некоторых богословов об их близости на самом деле были предназначены для «внешнего потребления», являлись своего рода «данью» за возможность деятельности Церкви, но не находили отклика в среде духовенства.

Тем не менее и сегодня представляют значительный научный интерес исследования русского православия XX века П.К. Курочкина, Н.П. Красникова, а также публикации в «Вопросах научного атеизма» сотрудничавших с Институтом Н.С. Гордиенко, М.П. Новикова и др.¹²

¹² Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия. М., 1971; Красников Н.П. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке. Киев, 1987; Гордиенко Н.С., Курочкин П.К. Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX в. // ВНА. 1969. Вып. 7. С. 313–340; Новиков М.П. О модернизации религиозной идеологии (Освещение современного православия в атеистической литературе) // ВНА. 1966. Вып. 1. С. 415–425.

Исследования христианского сектантства (Э.Г. Филимонов, Г.С. Лялина, И.А. Малахова, А.Н. Ипатов, а также внештатные сотрудники Института А.И. Клибанов, Л.Н. Митрохин и др.) не ограничивались официальными текстами Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) и публикациями в издаваемом этим советом «Братском вестнике». Они опирались на более обширную и репрезентативную базу – неподцензурные издания, доверительные беседы с пасторами и рядовыми членами протестантских общин и т.д.¹³, поэтому они более содержательны, конкретны и аргументированны.

Именно изучение протестантских общин позволило ввести в религиоведческий лексикон в 60–70-е гг. XX в. понятие «религиозный экстремизм». Однако его содержание в те времена принципиально отличалось от сегодняшнего. В 60–80-х гг. под религиозным экстремизмом понимались действия отдельных верующих, их групп, общин, выходящие за дозволенные советским законодательством рамки, но являвшиеся реализацией неотъемлемых прав человека в сфере свободы совести. Речь идет о религиозном образовании детей, миссионерской и благотворительной деятельности и т.п. Подобные деяния подлежали уголовному преследованию. В качестве наиболее последовательных и непреклонных носителей так понимаемого экстремизма в те десятилетия выступали «инициативники» – довольно многочисленная группа евангельских христиан-баптистов, отколовшаяся от официально признанного руководящего центра (ВСЕХБ) и возглавлявшаяся Г.К. Крючковым и Г.П. Винсом. Религиозный экстремизм того периода, принимая порой вид религиозно-политического протеста, не выливался в акты насилия и террора в отношении представителей официальной власти, это был экстремизм обороны, защиты своих неотъемлемых прав.

В конце 70-х гг. была предпринята попытка выстроить научно обоснованную типологическую структуру религиозных объединений. Применительно к сектантским организациям в ней были выделены четыре типологические группы. Первые две представляли собой более или менее ясно выраженные объединения собственно сектантского характера с присущим им отрицательным отношением к миру, ко всему, что лежит за пределами религиозных общин, с эсхатологической ориентацией вероучения и поведения. Для третьей группы характерна утрата традиционных для сектантства черт и превращение в своеобразные «оцерковленные секты» – *деноминации*. Наконец, дальше всех по степени оцерковления, институционализации шагнул Союз ЕХБ¹⁴. Итак, хотя термин «церковь» пока еще не применен ни к одной протестантской организации, принципиальная возможность этого обозначилась.

¹³ Эволюция христианского сектантства в СССР // ВНА. 1979. Вып. 24; Филимонов Э.Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев, 1981; Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность. М., 1977; Малахова И.А. Духовные христиане. М., 1970; Ипатов А.Н. Меннониты (Вопросы формирования и эволюции этноконфессиональной общности). М., 1978; Клибанов А.И., Митрохин Л.Н. Раскол в современном баптизме // ВНА. 1967. Вып. 3. С. 84–110.

¹⁴ О содержании понятия «религиозное сектантство» в условиях социалистического общества // ВНА. 1979. Вып. 24. С. 14–41.

Что касается ислама, то в силу ряда обстоятельств (сравнительно меньшая численность последователей, периферийность распространения по территории Союза, слабая проповедническая активность малограмотного в своей массе духовенства) он пока не вызывал серьезной озабоченности политического руководства государства. В то же время борьба против «религиозных пережитков» – ни административная, ни идейная – в условиях массового участия населения (открытого и скрытого) в религиозных обрядах, глубоко вплетенных в национальный быт, не могла быть сколько-нибудь действенной. Сказывался и кадровый дефицит в области исламоведения, в том числе и в Институте научного атеизма. Вследствие этого публикаций по исламоведческой тематике, подготовленных в институте в 60–70-е гг., было значительно меньше, чем по христианству. К тому же значительную, если не преобладающую, долю среди них составляли работы по зарубежному исламу, дававшие достаточную пищу для религиозных и религиозно-политологических исследований. Заметным событием стало издание в 1978 г. монографии старшего научного сотрудника института Г.М. Керимова «Шариат и его социальная сущность». Десятитысячный тираж разошелся за несколько недель.

Тема ислама возникала обычно в контексте проблематики интернационального воспитания населения. В 1973 г. институт принял участие в совещании идеологических работников автономных республик, областей и краев Северного Кавказа, где, в частности, обсуждались вопросы соотношения национальных и религиозных аспектов в исламе, влияния процесса интернационализации на преодоление религиозных пережитков и т.д. По материалам совещания была подготовлена книга «Опыт и проблемы интернационального и атеистического воспитания: из практики партийных организаций краев, автономных республик и областей Северного Кавказа» (М., 1976). Той же теме в 26-м выпуске ВНА (1980) был посвящен раздел «Интернационализм и атеизм». Сквозная идея статей раздела – сближение наций и народностей СССР на основе общих для советских людей черт и интересов служит залогом успеха атеистического воспитания. При этом, однако, подчеркивалось: «Было бы глубоко ошибочным понимать процесс интернационализации и атеизации общественной жизни как нивелировку, стандартизацию... Соединение национального с общесоветским, интернациональным и атеистическим, превращение национального в общесоветское не означает растворения национального. Такое соединение есть придание самой природе национального новых, интернациональных черт и оттенков, что является объективным и неизбежным процессом»¹⁵.

Отношение к проблемам исламоведения и положению ислама в стране изменилось в связи с резким ростом политической активности мусульманских организаций в странах Ближнего и Среднего Востока, вызванным исламской революцией в Иране в 1979 г. Немалую опасность, как выяснилось со временем, несло в себе непосредственное соприкосновение советских военнослужащих с мусульманскими радикалами в Афганистане, куда были введены наши войска в 1978 г. Обеспо-

¹⁵ Мустафаева М.Г. Межнациональное общение, интернационалистское и атеистическое воспитание // ВНА. 1980. Вып. 26. С. 65–66.

коенность государственного руководства вызывала опасность распространения радикальных политических настроений среди определенной части мусульманского духовенства и населения в республиках Средней Азии и Кавказа.

Секретариат ЦК КПСС 20 июня 1979 г. принял постановление «Об изучении теории и практики современных мусульманских религиозно-политических движений». В октябре того же года институт провел круглый стол на тему «Актуальные проблемы изучения современного ислама» с участием ученых из Средней Азии, Казахстана, с Кавказа и Поволжья. По результатам обсуждения в соответствующие отделы ЦК были направлены аналитические записки, в том числе «Роль мусульманского духовенства в событиях в Иране» – в Международный отдел.

В 1983 г. вышли в свет два издания, подготовленные институтом: тематический 31-й выпуск ВНА «Современный ислам и проблемы атеистического воспитания» и «Ислам в СССР: особенности процесса секуляризации в республиках Советского Востока». В изданиях, наряду с обычными указаниями на лояльное отношение официально зарегистрированного мусульманского духовенства к советскому государству, отмечалось, что со стороны незарегистрированных служителей культа порой проявляются националистические настроения, слышатся утверждения о нравственном превосходстве мусульманских народов, встречаются попытки незаконной организации строительства мечетей, группового изучения детьми Корана, подстрекательства молодежи к уклонению от службы в армии и т.д. Указывалось на экстремистские проявления вожаков мюридских братств, действующих на Северном Кавказе, культивирующих сословно-родовые отношения, пытающихся возродить шариатские суды.

В конце 80-х гг. XX в. возникла тема ваххабизма, появившегося в некоторых районах Таджикистана и Узбекистана во второй половине 70-х гг., но остававшегося малоизвестным в силу конспиративного характера деятельности его приверженцев. В статье «О так называемом ваххабизме», опубликованной в Информационном бюллетене Института научного атеизма (1988. № 20. С. 26–29), указывалось, что местный ваххабизм не имеет ничего общего с ваххабизмом в Саудовской Аравии, где он является официальной государственной идеологией и представляет собой крайне реакционное религиозно-политическое, националистическое течение, а его активисты выступают против социалистического строя, призывают мусульман «освободиться от гнета неверующих», обвиняют лояльно относящихся к советской власти мулл и ишанов в потворстве атеистическому государству и т.п.

С конца 70-х гг. в регионах традиционного распространения ислама при методической помощи института начинают проводиться социологические исследования. Так, в начале 80-х гг., когда в стране начали появляться миссионеры и адепты «религий нового века», мистических культов, когда в связи с этим в институт поступали многочисленные запросы от партийно-идеологических работников, пропагандистов атеизма о том, «что это такое» и «как с этим поступать», была создана проблемная группа по исследованию современных форм мистицизма и новых религиозных движений (руководитель – В.Ф. Миловидов). В состав этой группы вошли религиоведы, культурологи, психологи, представители других научных специаль-

ностей. Был проведен ряд теоретических обсуждений различного формата. Результаты исследований публиковались, в частности, в «Вопросах научного атеизма»¹⁶.

Теоретический анализ идеологии и деятельности религиозных организаций в стране дополнялся систематически проводившимися институтом *социологическими исследованиями* состояния и тенденций религиозности населения, различных социально-демографических групп. Такое совмещение теоретического и эмпирического уровней религиозоведческих исследований позволяло обеспечивать комплексный подход к явлениям и процессам в религиозной жизни.

В середине 60-х гг. XX в. в исследовании религиозности на обыденном уровне делались лишь первые шаги¹⁷. Созданная для этого лаборатория, преобразованная в 1983 г. в отдел, организовывала обсуждения таких теоретических вопросов социологии религии, как структура религиозного сознания и поведения личности, критерии и типология религиозности, секуляризационные процессы, перевод общих понятий, обозначающих различные феномены религиозной веры, на уровень операциональных определений, разрабатывала программы и инструментарий исследований, готовила кадры для полевой работы. Этим вопросам были посвящены работы Д.М. Угриновича, Р.А. Лопаткина, В.Г. Пивоварова и др.¹⁷

Базой для проведения исследований служили опорные пункты института, действовавшие практически на всей территории СССР (их количество никогда не сокращалось ниже 20). Они представляли собой исследовательские группы из преподавателей вузов, сотрудников научно-исследовательских институтов, пропагандистов научного атеизма, работавшие под руководством территориального партийного органа (отдела пропаганды и агитации обкома, горкома КПСС) и самого института.

Опорные пункты обеспечивали, с одной стороны, профессиональное влияние института на местные кадры, с другой – служили источником социологической

¹⁶ Современные нетрадиционные формы религии и мистики // ВНА. 1985. Вып. 32. С. 46–163; Мистицизм: проблемы анализа и критики // Там же. 1989. Вып. 38; *Девина И.В.* Мистицизм и религия (обзор советской литературы) // Там же. 1989. Вып. 39. С. 252–277.

¹⁷ Так, в 1959–1961 гг. группой сотрудников Института истории СССР под руководством А.И. Клибанова были осуществлены научные экспедиции в Тамбовскую, Липецкую, Воронежскую области для изучения старых форм русского сектантства. Примерно в то же время группа аспирантов (в их числе И.Н. Яблоков, Н.П. Алексеев, Т.Г. Гайдурова) кафедры научного атеизма МГУ им. М.В. Ломоносова также изучала религиозность, в частности в Орловской области. Несмотря на то, что по ограниченности охвата, по применявшимся методам эти экспедиции носили характер, свойственный, скорее, социально-психологическим исследованиям, все же их опыт был чрезвычайно полезен.

¹⁷ *Угринович Д.М.* О специфике и структуре религиозного сознания // ВНА. 1966. Вып. 1. С. 36–67; *Андреанов Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В.* Особенности современного религиозного сознания. М., 1966; *Лопаткин Р.А.* Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование // К обществу, свободному от религии. М., 1970. С. 7–24; *Иванов А.С., Пивоваров В.Г.* Социологическое исследование религиозной общины (методика и результаты). М., 1971; *Пивоваров В.Г.* На этапах социологического исследования (Теория и практика социологических исследований атеизма и религии). Грозный, 1974.

Материалы конференций, посвященных психологии религии, критериям религиозности и типологии верующих, были опубликованы в тематическом выпуске см.: «Психология и религия (ВНА. 1971. Вып. 11)» и в «Информационном бюллетене» Института (1968. № 2; 1969. № 4, 5).

информации для него самого. Для координации деятельности опорных пунктов в институте составлялись сводные (годовые и перспективные) планы их работы, систематически проводились совещания, на которых обсуждались теоретические, методические и организационные вопросы социологических исследований, а также их результаты. Для оказания методической помощи опорным пунктам была разработана «Типовая методика изучения религиозных проявлений и состояния атеистического воспитания в городе, районе, трудовом коллективе» (1984). Стенограммы совещаний, материалы наиболее представительных и качественно выполненных исследований публиковались в изданиях института. Многие работники опорных пунктов в институте защитили диссертации.

В 1968 г. в Пензенской области институтом было проведено исследование «Процесс секуляризации в условиях социалистического общества». Оно явилось первым в стране исследованием религиозности, репрезентативным в масштабах области. Его результаты опубликованы в коллективной монографии «К обществу, свободному от религии» (М., 1970). В последующие годы под руководством сотрудников института В.Г. Пивоварова, Р.Л. Лопаткина, Л.А. Баширова и других аналогичные исследования были проведены в Ставропольском крае, Дагестане, Чечено-Ингушетии, в районах Узбекистана и Таджикистана и в других регионах страны¹⁸.

Планировалось в течение 1974–1980 гг. подготовить и провести выборочные социологические исследования уровня и характера религиозности населения в районах Средней Азии, Закавказья, Молдавии, Юга Украины, Прибалтики, в Чечено-Ингушской и Марийской АССР, в ряде областей Центрально-Европейского региона и Поволжья. Предполагалось также создать в институте единый всесоюзный банк данных социологических исследований, составить карты религиозности Западной Украины, Белоруссии, Поволжья, Северного Кавказа, а также отдельных областей¹⁹. Однако в силу большой затратности этих исследований и нехватки кадров эти планы реализовать не удалось. Тем не менее с ИНА связано начало репрезентативных, систематически проводимых социологических исследований религиозности в различных регионах страны. Удалось осуществить серию повторных исследований тех же объектов с определенным временным интервалом, что позволяло выявить тенденции, характерные для массового религиозного сознания, изменения отношения населения к религии.

Материалы социологических исследований, полученные Институтом и его опорными пунктами, дали основание для двух принципиально важных выво-

¹⁸ Результаты исследований см., в частности: Опыт и проблемы интернационального и атеистического воспитания: Из практики партийных организаций краев, автономных республик и областей Северного Кавказа. М., 1976; О результатах социологического исследования в регионах традиционного распространения ислама // Информационный бюллетень [ИНА]. 1988. № 20. С. 3–19; Состояние религиозности и атеистического воспитания в регионах традиционного распространения ислама (Материалы конкретно-социологических исследований 1985–1986 гг.). М., 1989.

¹⁹ Пивоваров В.Г. О некоторых перспективах развития социологических исследований в опорных пунктах Института научного атеизма (Материалы для обсуждения на совещании руководителей опорных пунктов 24–25 января 1974 г.). М., 1974.

дов. Во-первых, было выявлено, что уровень религиозности населения страны в конце 60-х – в 70-е гг. XX в. был значительно выше, нежели это представлялось партийно-идеологическому руководству страны. Во-вторых, не было оснований говорить о религии как «пережитке прошлого».

Социологические исследования конца 70-х – начала 80-х гг. фиксировали стабилизацию уровня религиозности населения, а в отдельных случаях его рост, омоложение возрастной структуры верующих, повышение уровня их образования, увеличение доли мужчин в религиозных общинах. Материалы исследований позволяли сделать вывод о формировании нового типа верующих – относительно молодых, социально активных, с достаточно высоким уровнем образования. Их религиозность выражалась как глубоко осознанная и активно отстаиваемая мировоззренческая позиция²⁰.

Одним из важных и относительно самостоятельных направлений в работе института было изучение *религии и религиозных организаций за рубежом*, их роли в политических процессах в различных странах, регионах и в мире в целом. Ряд работ носил обобщающий характер и был посвящен роли религии в мировых общественно-политических процессах²¹.

В конфессиональном плане наибольшее внимание уделялось католицизму и его религиозно-политическому центру – Ватикану. В частности, II Ватиканскому собору был посвящен тематический 6-й выпуск «Вопросов научного атеизма» (1968), в котором анализировались предпосылки его созыва, проблематика, ход развернувшейся дискуссии и, главное, итоговые документы. Различные аспекты католической теологии и философии, социальной доктрины Римо-католической Церкви были рассмотрены в публикациях Л.Н. Великовича, Ф.Г. Овсиенко, И.Б. Ястребова²². Относительно меньшее место в исследованиях и публикациях института занимали проблемы протестантизма²³ и зарубежного ислама²⁴.

В указанных работах появлялись традиционные для тех десятилетий пропагандистские штампы относительно «кризиса религии» в развитых капиталистических странах, клерикальной фальсификации марксистского понимания свободы совести и положения верующих в социалистических странах и т.п. Однако существенно иное: в работах, вышедших в свет с середины 70-х гг., не только констатировалось

²⁰ Верующий в условиях перестройки (динамика духовно-нравственных ориентаций). М., 1989.

²¹ Религия и церковь в современную эпоху. М., 1976; Религия и церковь в капиталистических странах. М., 1977; ВНА. 1985. Вып. 33: Религия и политика; ВНА. 1987. Вып. 36: Религия и политика.

²² Религия и церковь в современную эпоху. М., 1976; Религия и церковь в капиталистических странах. М., 1977; ВНА. 1985. Вып. 33: Религия и политика; ВНА. 1987. Вып. 36: Религия и политика.

²³ *Гараджа В.И.* Протестантизм. М., 1971; *Лютер Г.* Современная протестантская теология в ФРГ // ВНА. 1980. Вып. 26. С. 223–236; *Минкявичюс В.Я.* М. Лютер и Реформация // Там же. 1985. Вып. 32. С. 166–184.

²⁴ ВНА. 1983. Вып. 31 (Раздел 1: Социально-политические проблемы идеологии современного ислама); *Ионова А.И.* Ислам в Юго-Восточной Азии: проблемы современной идейной эволюции. М., 1981; *Она же.* Современный ислам и панисламизм // ВНА. 1989. Вып. 39. С. 120–139; *Керимов Г.М.* Ислам и его влияние на общественно-политическую жизнь народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1982; *Он же.* Проблемы войны и мира в исламе // ВНА. 1983. Вып. 31. С. 148–162.

возрастание роли религиозного фактора в сфере политики, но и подчеркивалась необходимость исследования его конкретных исторических, актуальных политических, региональных и конфессиональных условий и обстоятельств. Указывалось, что религиозные идеи и идеалы, в силу их абстрактной формы, могут быть использованы в разных политических интересах – «от крайне правых, фашиствующих, террористических режимов и сил до радикальных реформаторов, искренне верящих в возможность социальных преобразований на религиозной основе»²⁵. В частности, идеи ислама могут использоваться политической реакцией, но они же могут быть знаменем борьбы за национальное освобождение и социальную справедливость, за демократию, за мир²⁶.

Выдвижение в то время на передний план таких общечеловеческих проблем, как угроза термоядерной войны и гибель мировой цивилизации, экологический кризис, негативные последствия научно-технической революции, усугубление бездуховности и т.п., объективно требовали взаимодействия и сотрудничества всех людей, независимо от их мировоззрения, верующих и неверующих.

Кроме того, отказ религиозных организаций от безусловной поддержки капитализма и отторжения коммунистических идей, поиск более гибких позиций, учитывающих изменения, происходящие в мире, создавали базу для диалога христиан и марксистов. «Для марксистов небезразличны выступления некоторых религиозных организаций в защиту мира, с критикой существующего капиталистического строя, поддержка левыми церковными кругами борьбы трудящихся за социальную справедливость и национальную независимость»²⁷.

Тема диалога марксистов и христиан была всегда актуальной для института. Его ведущие сотрудники участвовали во встречах с христианскими религиозными деятелями (главным образом католиками) за рубежом с обсуждением насущных проблем современности. Проблеме диалога и сотрудничества был посвящен ряд публикаций отечественных и зарубежных авторов в «Вопросах научного атеизма»²⁸. Тема получила дополнительный импульс к обсуждению в связи с тем, что состоявшееся в 1969 г. в Москве Международное совещание коммунистических и рабочих партий высказалось за развитие сотрудничества «коммунистов с широкими демократическими массами католиков и верующими других религий» в борьбе против

²⁵ Митрохин Л.Н. Религия и политика // ВНА. 1985. Вып. 33. С. 23–24.

²⁶ Мчедлов М.П. Религия и политика: традиционное и новое // ВНА. 1987. Вып. 36. С. 11.

²⁷ ВНА. 1975. Вып. 18. С. 4.

²⁸ Прудлик С. Политическое сотрудничество марксистов и христиан в ГДР // ВНА. 1968. Вып. 5. С. 323–335; Андреев М.В. «За» и «против» диалога // Там же. 1968. Вып. 6. С. 374–411; Курпакова Л.П. Осуществление в ГДР ленинского принципа сотрудничества марксистов и верующих // Там же. 1973. Вып. 14. С. 323–332; Кучинский Я. Некоторые вопросы диалога марксистов и христиан // Там же. 1975. Вып. 18. С. 283–296; Нюнка В.Ю. Современные левокатолические течения и проблемы сотрудничества с ними коммунистов // Там же. 1976. Вып. 20. С. 251–266; Клор О. Проблемы сотрудничества марксистов и христиан в ГДР // Там же. 1987. Вып. 36. С. 191–200; Ярошевский Т.М. Социальная доктрина католицизма и проблемы сотрудничества марксистов и верующих в ПНР // Там же. 1987. Вып. 36. С. 221–232; Французские коммунисты о диалоге с католиками (переводы текстов) // Информационный бюллетень [ИНА]. 1970. № 6.

сил империализма, за глубокие социальные преобразования²⁹. Практически во всех публикациях отмечалось, что политическое сотрудничество и диалог верующих и неверующих является исторической необходимостью во имя консолидации сил в борьбе против ядерной угрозы, за мир, социальную справедливость и демократию. Существующие между ними мировоззренческие различия не должны препятствовать такому сотрудничеству. Более того, польский ученый Я. Кучинский видел возможность углубления диалога между верующими и неверующими, перевода его с политического уровня на так называемый гуманистический и затем – к «диалогу истины». Предметом первого является человек, его развитие в условиях формирования действительно «гуманистического содружества», примером которого, по его мнению, может являться социалистическая Польша. Реальная возможность такого диалога подкрепляется и тем, что в католической доктрине наблюдается эволюция в сторону человека как вершины и центра всего сущего. Предметом «диалога истины», протекающего в форме «дискуссии научного характера», могли бы стать онтологические и антропологические проблемы.

Исходя в сущности из аналогичного понимания перспективы развития диалога, религиовед из ГДР О. Клор утверждал, что мировоззренческая проблематика не может выходить за его пределы. Несмотря на то что в основном вопросе философии сближение позиций марксистов и христиан невозможно, а потому чрезмерное увлечение философской полемикой «не всегда оправдано», тем не менее, правомерен поиск того, в какой степени совпадают или могут совпадать марксистские и религиозные ценностные представления.

Публикации, посвященные теме сотрудничества верующих и неверующих, диалогу марксистов и христиан не только в странах «буржуазного Запада», но и в странах социалистического содружества, в частности, Польше и в ГДР³⁰, не могли не вызывать у советского думающего читателя вопроса: а что же у нас? Что означают запретительные нормы законодательства в отношении религиозных организаций и верующих, негласные ограничения для верующих возможностей продвижения по службе, избрания в депутаты и т.д.? Вряд ли могли всерьез восприниматься декларации о морально-политическом единстве советского народа применительно к его религиозной части, о нерушимом блоке коммунистов и беспартийных и т.п.

Среди сотрудников института понимание необходимости диалога верующих и неверующих было естественным. Тогда оно не могло реализоваться в каких-либо организационных формах, однако многие из них поддерживали личные контакты с представителями духовенства, богословами разных вероисповеданий. В 1988–1990 гг., как только появились первые признаки либерализации, в институте были проведены встречи с представителями различных конфессий. В мае 1991 г. инициатива института о проведении совместных рабочих встреч-семинаров по проблемам государственно-церковных, межнациональных и межконфессиональных отноше-

²⁹ Международное Совещание коммунистических и рабочих партий: Документы и материалы (Москва, 5–17 июня 1969 г.). М., 1969. С. 310.

³⁰ ВНА. Вып. 5, 6, 14, 18, 20, 36 и др.; Информационный бюллетень [ИНА]. 1970. № 6.

МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
СВЯЩЕННЫЙ СИНОД
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
**ОТДЕЛ ВНЕШНИХ
ЦЕРКОВНЫХ СНОШЕНИЙ**

113191 Москва, Даниловский вал, 22
Данилов монастырь, ОНЦ
Телефон 235-04-54

№ 1243

MOSCOW PATRIARCHATE
RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
HOLY SYNOD
**DEPARTMENT FOR EXTERNAL
CHURCH RELATIONS**

Danilov Monastery,
Danilovsky Val 22, Moscow 113191
Telephone: 235-04-54

28 мая 1991

Исполняющему обязанности директора
Института религиоведения Академии
общественных наук при ЦК КПСС
доктору философских наук,
профессору Филимонову Э.Г.

Уважаемый Эдуард Геннадьевич!

В процессе контактов Института религиоведения АОН при ЦК КПСС и Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата родилась идея проведения рабочих встреч-семинаров по проблемам церковно-государственных, межнациональных и межконфессиональных отношений с участием сотрудников обоих учреждений.

В связи с вышеизложенным Отдел внешних церковных сношений выражает готовность направлять своих представителей для участия в подобных встречах в соответствии с программой, выработанной обеими сторонами.

С уважением

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ ОТДЕЛА
ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СНОШЕНИЙ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА
МИТРОПОЛИТ СМОЛЕНСКИЙ И КАЛИНИНГРАДСКИЙ



ний была поддержана председателем Отдела внешних церковных сношений митрополитом Кириллом (его письмо на имя и.о. директора Института религиоведения Э.Г. Филимонова от 28 мая 1991 г. за № 1243).

Историческая проблематика в исследованиях и изданиях Института религиоведения (далее ИР) занимала сравнительно скромное место. Были проведены две крупные конференции: «Актуальные проблемы истории религии и атеизма в свете марксистско-ленинской науки» (Ленинград, 1971 г.; на основе ее материалов был подготовлен тематический 20-й выпуск ВНА); «Православие в истории России» (Владимир, 1986 г.; материалы опубликованы в 37-м тематическом выпуске ВНА). Исторической тематике посвящен также 25-й выпуск «Вопросов...».

Особенность подхода сначала Института научного атеизма, а затем Института религиоведения к исторической проблематике состояла в том, что религия и Церковь рассматривались в целостном контексте духовно-идеологических процессов в жизни общества, включая свободомыслие и атеизм. «Решение вопроса о роли и месте религии и, соответственно, о месте атеизма, свободомыслия в историческом процессе – комплексная задача», – говорилось в авторском предисловии к 20-му выпуску «Вопросов научного атеизма» (с.15).

Учитывая специфику возложенных на институт задач, «уход в историю» мог бы показаться непозволительной роскошью. Его цель представлялась вполне актуальной: «Борьба со всякого рода буржуазными фальсификаторами истории... полемика с православной апологетикой русского исторического процесса...» (ВНА. 1980. Вып. 25. С. 6). Участие в названных и других подобных научных мероприятиях института крупных историков из институтов АН СССР (А.П. Окладникова, Б.Б. Пиотровского, С.А. Токарева, Я.Н. Щапова, Л.Р. Полонской, А.Г. Кузьмина, В.А. Кучкина и др.) позволило ему не сбиться на тон шумной пропагандистской «тусовки», сохранить уровень серьезной науки.

Непосредственно связанными с исторической тематикой были вопросы об отношении к памятникам религиозной культуры и шире – о соотношении *культуры и религии*. В изданиях института они рассматривались как на материале конкретных вероисповеданий (преимущественно русского православия и отчасти католицизма), так и в общетеоретическом плане³¹. Наиболее полно и разносторонне комплекс этих проблем представлен в 30-м тематическом выпуске ВНА (1982).

³¹ *Ипатов А.Н.* Ленинские идеи об отношении к культурному наследию прошлого // ВНА. 1976. Вып. 29; *Кочетов А.Н., Рыбина М.А.* Реалистические традиции в иконописи и творчестве русских художников второй половины XIX в. // Там же. 1985. Вып. 32. С. 293–310; *Меликова В.Д.* Мирская проблематика в религиозной живописи древней Руси // Там же. 1968. Вып. 5. С. 137–156; *Михновский В.Д.* Проблема взаимоотношений искусства и религии в работах молодого К. Маркса // Там же. 1989. Вып. 39. С. 4–20; *Пищик Ю.Б.* Отношение к культурному наследию прошлого как социально-историческая проблема // Там же. 1982. Вып. 30. С. 61–78; *Рашкова Р.Т.* Политика Ватикана в области культуры // Там же. 1986. Вып. 34. С. 95–117; *Узринович Д.М.* Религиозное искусство и его противоречия // Там же. 1975. Вып. 17. С. 87–101; *Он же.* Культура и религия (Некоторые теоретические проблемы) // Там же. 1982. Вып. 30. С. 8–29; *Шмидт С.О.* О критериях оценки исторических памятников // Там же. 1976. Вып. 20. С. 88–103.

С точки зрения методологии подхода к проблемам взаимоотношения культуры и религии показательными являлись статьи Д.М. Угриновича, Ю.Б. Пищика и С.О. Шмидта. В основном, они придерживаются единой марксистско-ленинской позиции (хотя формулировали ее с большей или меньшей степенью последовательности). Суть позиции: религия – исторически необходимый элемент культуры, при определенных условиях (например, в феодальном обществе) она становится доминантой в сфере духовной культуры. При этом для нее специфично то, что из двух элементов, свойственных культуре, – репродуктивного, т.е. воспроизведения уже достигнутого, и творческого, – в ней преобладает первый (см.: *Угринович Д.М.* Вып. 30. С. 18). Оценивать роль религии в духовной культуре следует с учетом того, что она включает в себя два компонента: некое «ядро», т.е. комплекс идей и представлений, обращенных к сверхъестественному, и «сопутствующие» элементы – архитектурные сооружения, произведения искусства, литературы и т.д. Последние, в отличие от «ядра», выполняют не только собственно религиозные, но и эстетические, этические, общественные функции (см.: *Шмидт С.О.* Вып. 20. С. 88–91).

В связи с этим обретал актуальность вопрос об отношении к памятникам культуры религиозного назначения и оценке соответствующей практики советской власти, особенно в первые десятилетия ее существования. Этот вопрос был в центре внимания статьи Ю.Б. Пищика. Признавая факты уничтожения «отдельных памятников прошлой культуры», он, во-первых, выступал против преувеличения его масштабов, во-вторых, утверждал, что в условиях острой классовой борьбы неизбежен «революционный максимализм» пролетариев, обращавших свой гнев против врагов социализма и стоявшей на их стороне Церкви. В качестве методологического принципа отношения к культуре прошлого автор принимает высказывание В.И. Ленина по поводу пролеткульта – о том, что в задачу социалистического государства входит развитие лучших образцов, традиций, результатов существующей культуры с точки зрения мировоззрения марксизма и условий жизни и борьбы пролетариата в эпоху его диктатуры (Вып. 30. С. 63).

По сути, тот же односторонний, партийно-классовый подход демонстрирует в этом вопросе и Д.М. Угринович – один из наиболее серьезных, вдумчивых религиоведов того времени. Разрывая в структуре религии ее «ядро» и «сопутствующие» ему элементы, противопоставляя их друг другу, он отрицал ее позитивное влияние на развитие человеческой личности, что должно служить основным критерием оценки религии (с. 23).

В то же время получил право на существование и более широкий взгляд на данную проблему. «Мы уже очень далеки от имевшего место в конце 20-х – начале 30-х гг. XX в. вульгаризаторского подхода, когда во имя необходимого и справедливого обличения контрреволюционеров-церковников и борьбы с религией в ряде случаев пострадали и ценные памятники религиозного искусства... – писал С.О. Шмидт. – Интерес к памятникам культуры, забота о сохранении подлинного великого наследия всегда являются показателем уровня развития культуры» (с. 102, 103).

Разумеется, в деятельности института весьма значительное место занимала разработка вопросов *атеистического воспитания*, его содержания, организации, кадрового обеспечения. Собственно, таково было его изначальное предназначение. ЦК КПСС придавал этому направлению идеологической работы важное значение как одному из факторов формирования у граждан научного мировоззрения, построения общества, свободного от религии. Созданная в институте проблемная группа, в которую, наряду с его штатными сотрудниками, вошли партийные работники разного уровня, пропагандисты, в течение ряда лет занималась теоретической разработкой *системы атеистического воспитания*. Результаты ее деятельности были опубликованы в 1970 г. в ВНА (Вып. 9).

Понятие «система атеистического воспитания» определялось как совокупность трех основных компонентов: 1) идейно-теоретического содержания атеистической работы; 2) организационных мероприятий, направленных на решение основных задач этой работы; 3) методических форм и приемов работы.

В качестве главного объекта воспитательного воздействия рассматривалась молодежь, поскольку, как считалось, таким образом можно добиться постепенного сокращения воспроизводства религиозности в новых поколениях. Решению этой задачи призваны были способствовать, в частности, преподавание «Основ научного атеизма» в вузах и внедрение в культурно-бытовую сферу безрелигиозных обрядов и праздников.

Занятия данной проблематикой, будучи выполнением «партийного поручения», несомненно, отвечали убеждениям, личной позиции большинства сотрудников института. Но при этом важно иметь в виду, что они не были враждебно настроены к религии как таковой и к верующим. Научная добросовестность, исследовательский интерес естественным образом вызывали у них серьезное, не зависящее от идеологической конъюнктуры отношение к предмету профессиональной деятельности.

Для них были неприемлемы грубые наскоки, нетерпимость в отношении к верующим и духовенству, нетерпение в достижении «общества, свободного от религии». В первом же выпуске ВНА, вышедшем в свет в 1966 г., в статье директора института говорилось: «Мы должны... покончить с примитивным представлением о религии как изобретении обманщиков, которое еще существует в головах некоторых работников и порой служит теоретическим обоснованием порочной практики администрирования в отношении верующих»³².

Принципиальная позиция, которую занимали сотрудники института, состояла в том, что религия – это закономерное явление общественно-исторического процесса, духовной жизни человека, поэтому ее преодоление «в социалистическом обществе не сводится только к идеологической работе, ... оно зависит от развития, совершенствования социалистических обществен-

³² ВНА. 1966. Вып. 1. С. 13.

ных отношений»³³. В этой связи важна не столько пропагандистская деятельность, сколько вовлечение людей в активное участие в различных областях общественной жизни.

Что же касается собственно атеистической пропаганды, – то она не должна сводиться к «голому отрицанию» религии. «Все стороны духовной жизни человека так или иначе были в прошлом связаны с Церковью и религией. И главное, религия давала хотя и антинаучное, но определенное, всеохватывающее мировоззрение. Преодоление религии, таким образом, не простое ее отрицание. Это замена антинаучного мировоззрения научным, консервативных традиций – новыми, высвобождение здоровых народных традиций и привычек из религиозной оболочки», – говорилось в статье А.Ф. Окулова³⁴. В статье, посвященной 70-летию декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», опубликованной в «Правде», он подчеркивал: «Наши задачи позитивны: утверждать научное, материалистическое мировоззрение, тот реальный гуманизм, согласно которому подлинным творцом истории является народ...» (Правда. 1988. 02 февр.) Идея позитивного содержания научного атеизма активно обсуждалась в институте в 60-е гг., что нашло отражение на страницах ВНА (Вып. 1, 5, 15 и др.).

На заседании Ученого совета института 12 января 1979 г. с повесткой «О постановке научно-атеистического воспитания в современных условиях» в центре обсуждения находилась целесообразность ослабления «слишком жесткой и прямолинейной связи» процесса утверждения позиций атеизма с политикой КПСС, что придает ему характер политической кампании. Основная мысль участников дискуссии сводилась к тому, что следовало бы избегать «выпячивания» роли партии в этом процессе, рассматривать его как закономерное следствие социального и культурного прогресса общества.

В этой связи получила новое звучание идея позитивного содержания научного атеизма, энтузиастом которой являлся П.К. Курочкин, возглавивший институт в 1977 г. На 1977–1990 гг. было запланировано издание 4-томного труда «Социализм и атеизм: общество господствующего научно-материалистического мировоззрения», в котором предполагалось осуществить концептуальную разработку ее различных аспектов. Однако уход из жизни П.К. Курочкина и, главное, то, что такая работа объективно уводила большую часть сотрудников института от исследования предмета, который составлял содержание их профессиональной деятельности, не позволили данному проекту реализоваться.

Функция *руководства и координации всей научной работой* в области атеизма в стране, возложенная на институт постановлением ЦК КПСС от 2 января 1964 г., естественно, не могла быть осуществлена в полной мере. При институте был создан Совет по координации научно-исследовательской работы в области атеизма и религии, в который, наряду с его ведущими сотрудниками, входили представители других академических институтов, крупнейших универ-

³³ Там же. 1967. Вып. 3. С. 9.

³⁴ Там же. 1967. Вып. 4. С. 449–450.

ситетов, а также Идеологического отдела ЦК КПСС. Однако Совет собирался нерегулярно. Сводный координационный план научных исследований в области религии и атеизма (обычно 5-летний) составлялся путем регистрации сообщений, поступавших от научных учреждений страны, без предварительного согласования. Кроме того, время от времени собирался Объединенный научный совет АН СССР и АОН при ЦК КПСС по координации исследований в области атеизма. Так, в июле 1973 г. его заседание было посвящено проблеме «Научно-техническая революция и религия». Совет, в частности, обратил внимание институтов и кафедр вузов, осуществляющих подготовку аспирантов по научному атеизму, на необходимость разработки тематики, связанной с научно-технической революцией³⁵.

Еще более существенно то, что институт оказывал косвенное влияние на проблематику научных исследований в стране и в определенной степени на их теоретический уровень, приглашая специалистов к сотрудничеству, к участию в проводимых им конференциях, публикуя перечни актуальных тем для исследований, делая обзоры защищенных в стране диссертаций по специальности «научный атеизм», формируя тематику своего основного издания – журнала «Вопросы научного атеизма» и т.д.

Институт держал в поле внимания состояние преподавания основ научного атеизма в высшей школе. Уже в сентябре 1965 г., т.е. спустя год с небольшим после начала работы, им была подготовлена записка в ЦК КПСС «О научном уровне и практической ценности учебных пособий по основам научного атеизма для высших учебных заведений». В качестве существенных недостатков отмечалось, что многим из них присущи уход в прошлое, отождествление роли религии и Церкви в эксплуататорском и социалистическом обществах, слабый учет новых тенденций в религиозной идеологии, сведение процесса модернизации к приспособленчеству духовенства; отмечалось, что не уделяется должное внимание позитивному содержанию научного атеизма. В 1973 г. институт выпустил в свет тематический номер журнала «Вопросы научного атеизма» (Вып. 15) – «Научный атеизм в высшей школе», подготовленный по материалам Всесоюзного совещания преподавателей курса «Основы научного атеизма», созванного Министерством высшего и среднего специального образования. На совещании с докладами выступили А.Ф. Окулов и П.К. Курочкин. По инициативе министерства было принято решение о создании нового учебника для вузов «Научный атеизм» (авторский коллектив возглавил А.Ф. Окулов).

В 1975 г. совместно с Министерством высшего и среднего специального образования СССР и Объединенным научным советом АН СССР и АОН при ЦК КПСС по координации исследований в области атеизма институт провел совещание заведующих кафедрами научного атеизма вузов, посвященное вопросам состояния и координации научно-исследовательской работы на кафедрах. На тот период в стране курс научного атеизма преподавался более чем в 500 вузах, рабо-

³⁵ См.: Борисов Ю.П. Научно-техническая революция и религия // ВНА. 1974. Вып. 16. С. 272–275.

тало 20 специализированных кафедр. Участникам совещания для обсуждения были предложены подготовленные институтом основные направления исследований на 1976–1980 гг., которые могли быть осуществлены в сотрудничестве с кафедрами. (Материалы совещания опубликованы в вып. 19 ВНА.)

В 80-е гг. координирующая роль института в научной и учебной работе вузовских кафедр стала заметно слабее. К ее выполнению подключилась кафедра истории и теории атеизма МГУ им. М.В. Ломоносова.

Роль Института научного атеизма как ведущего центра теоретической разработки проблем религиоведения возросла с созданием его межреспубликанских филиалов в Киеве (1978), Ташкенте и Вильнюсе (не позднее 1982 г.). Опираясь на сформированные там коллективы специалистов, институт получил возможность активизировать и углубить разработку важных научных проблем. В Киевском филиале (руководитель А.С. Онищенко) ведущими направлениями были: исследование состояния религиозности и эффективности научно-атеистической работы, теоретическая и организационно-методическая разработка системы социалистической обрядности; критика клерикального антикоммунизма и вопросы атеистической контрпропаганды. В Ташкентском филиале (руководитель А.А. Кучкаров) основное внимание уделялось изучению состояния религиозности сельского населения, в основном мусульманского. В Вильнюсском филиале (руководитель С.В. Крауялис) в центре внимания были деятельность Римо-католической Церкви на территории Литовской ССР и вопросы антиклерикальной пропаганды. Имея межреспубликанский статус, филиалы способствовали развитию сотрудничества специалистов, работающих в соседних республиках.

Одним из важнейших направлений деятельности института являлась подготовка кадров высшей квалификации через аспирантуру и докторантуру. В соответствии с порядком, действовавшим в АОН, в очную аспирантуру института принимали главным образом работников партийных комитетов (обкомов, крайкомов, ЦК компартий союзных республик, горкомов крупных городов). По окончании аспирантуры вопрос о месте работы выпускников (как правило, с повышением) решался кадровым отделом ЦК КПСС. Значительная их часть сразу или через некоторое время переходила на научную или преподавательскую работу. За весь период существования института его аспирантуру окончили более 120 человек, было защищено около 200 кандидатских (включая соискателей) и около 40 докторских диссертаций^{*4}.

Существенной особенностью организации исследовательской работы аспирантов было их подключение к решению научных проблем, которые разрабатывал институт. Аспирантской группе одного года поступления нередко поручалась разработка какой-либо крупной комплексной темы, например, процесс секуляризации массового сознания в советском обществе; свобода совести как предмет исторического и философского исследования; религия как фено-

*4 См. Приложение 2 (настоящий выпуск часть 3).

мен культуры и т.п. В рамках постоянно действующего семинара аспиранты и их научные руководители обсуждали концепцию исследования, доклады по основным разделам диссертаций. Итогом такой работы обычно становилась коллективная монография.

Институт развивал творческие связи с зарубежными коллегами. Его ведущие сотрудники (А.Ф. Окулов, В.И. Гараджа, В.И. Евдокимов, В.И. Тимофеев, Р.А. Лопаткин и др.) неоднократно участвовали во всемирных философских и социологических конгрессах: VII Международном социологическом конгрессе (Варна, 14–20 сентября 1970 г.); XV Всемирном философском конгрессе (Варна, 17–22 сентября 1973 г.); VIII Всемирном социологическом конгрессе (Торонто, 19–24 августа 1974 г.) и др.

Более активным и широким было сотрудничество Института с родственными ему по статусу религиозными центрами в странах социалистического содружества: Институтом научного атеизма Чехословацкой академии наук, Отделом вероисповедной политики и религиоведения Высшей школы общественных наук при ЦК ПОРП, Сектором атеизма Института философии Академии наук Болгарии, Институтом философии Венгерской академии наук, Институтом философии Академии общественных наук при ЦК СЕПГ и др.

На научных конференциях, организуемых ими с интервалом в два-три года, обсуждались методологические проблемы религиоведения и научного атеизма³⁶; теоретические и прикладные вопросы социологии религии, динамики религиозности населения и секуляризационных процессов в странах социалистического содружества³⁷; ведущие тенденции в идеологии основных христианских конфессий Европы (особенно – философско-теологические и социально-политические аспекты документов II Ватиканского собора); католическое «аджорнаменто» в контексте борьбы буржуазной и коммунистической идеологий; перспективы диалога и сотрудничества коммунистов и христиан в борьбе за ядерное разоружение и установление более справедливого миропорядка.

В 1975 г. в Москве состоялся симпозиум ученых из стран социалистического содружества (НРБ, ВНР, ГДР, СРР, ЧССР и СССР) «Атеизм и религия в современной борьбе идей», организованный Институтом научного атеизма, Объединенным научным советом АН СССР и АОН при ЦК КПСС, секцией общественных наук Президиума АН СССР, Отделом преподавания общественных наук Министерства высшего и среднего специального образования. Материалы этого научного форума были изданы в виде коллективной монографии³⁸. Специалисты из стран социалистического содружества регулярно выступали на

³⁶ См.: *Стойчев Т., Цветков П.* Теоретическая разработка проблем научного атеизма в Болгарии // ВНА. 1967. Вып. 3; *Мыслек В., Новачик М.* Религиоведение в Народной Польше // Там же. 1973. Вып. 14; и др.

³⁷ ВНА. 1970. Вып. 9; 1981. Вып. 27.

³⁸ Атеизм и религия в условиях социалистического общества // ВНА. 1977. Вып. 21.

страницах изданий института. Был осуществлен ряд совместных (двусторонних и многосторонних) изданий³⁹. В Институте прошли защиты около 30 кандидатских диссертаций аспирантов из стран социалистического содружества (Болгарии, Венгрии, ГДР, Монголии, Польши, Чехословакии) и двух докторских диссертаций.

Состоявшаяся в апреле 1988 г. в преддверии празднования 1000-летия Крещения Руси встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачева с постоянными членами Священного Синода Русской Православной Церкви явилась знаком важных перемен в вероисповедной политике власти. В Совете по делам религий с участием ряда сотрудников института начались консультации по разработке принципиальных положений нового закона о свободе совести. В декабре 1988 г. в АОН прошел организованный руководством института круглый стол на тему «Проблемы свободы совести в условиях демократизации советского общества». В нем приняли участие представители почти всех наиболее значительных религиозных организаций страны, в том числе постоянные члены Священного Синода Русской Православной Церкви митрополит Ювеналий (Полярков) и архиепископ Кирилл (Гундяев), редактор официального издания ВСЕХБ журнала «Братский вестник» В.Г. Куликов, председатель республиканского совета Церкви АСД в РСФСР М.П. Кулаков, председатель литургической комиссии Римо-католической Церкви Литвы ксендз В.А. Алюлис и другие религиозные деятели.

Дискуссия развернулась, главным образом, по трем вопросам: о фактическом равенстве верующих и неверующих граждан СССР во всех сферах общественной жизни; о правовом статусе религиозных организаций; о равенстве возможностей атеистической и религиозной пропаганды в условиях провозглашенного в стране плюрализма мнений. Выступавшие указывали на то, что действующее с 1929 г. законодательство о религиозных культах не только недемократично, но и зачастую произвольно нарушается представителями власти. В этой связи архиепископ Кирилл заявил: «Я не сторонник закона 1929 г., но я его защитник!». Отмечая несправедливость положения ст. 52 Конституции СССР 1977 г. о праве граждан «отправлять религиозные обряды или вести атеистическую пропаганду», некоторые из выступавших обращали внимание на неправомерность бюджетного финансирования атеистической пропаганды в светском государстве. Что касается обучения религии детей из семей верующих, то было признано целесообразным проводить его при религиозных общинах силами официальных представителей конфессий.

Смелость критических высказываний и предложений участников круглого стола и, главное, несогласованность этого мероприятия с курирующей инстанцией вызвали острое недовольство в последней. Директору института спустя некоторое время в приказе по Академии было вынесено «замечание» за низкую

³⁹ ВНА. 1975. Вып. 17 (подготовлен учеными СССР и ПНР); Строительство социализма и утверждение научно-материалистического, атеистического мировоззрения. М., 1981 (это советско-монгольский коллективный труд); и др.

трудовую дисциплину его сотрудников, а с 15 января 1990 г. он был освобожден от должности.

В 1990–1991 гг., в условиях радикальной смены государственной вероисповедной политики, свертывания партийного курса на атеистическое воспитание населения, в атмосфере идеологического плюрализма в коллективе института укрепилось желание скорректировать его название. В приказах по Академии этого периода официальное его название порой перемежается с записью: «Институт религиоведения и атеизма» (например, от 3 июня 1991 г. за № 622; от 7 июня 1991 г. за № 650). Одновременно шел поиск нового названия основного издания института – журнала «Вопросы научного атеизма». Наконец, 4 июля 1991 г. был издан приказ № 768: «В соответствии с Постановлением ЦК КПСС от 7 марта 1991 г. (“О реформе системы научных и учебных заведений КПСС”) в целях качественного улучшения содержания научно-исследовательской работы и подготовки кадров высшей квалификации в области религиоведения приказываю:

1. Реорганизовать Институт научного атеизма в Институт религиоведения.
2. Назначить директором Института доктора философских наук, профессора Филимонова Э.Г.
3. Поручить директору Института до 15 июля 1991 г. внести в ректорат предложения о структуре и штатах Института религиоведения, имея в виду повышение ставок и окладов по источникам бюджетного финансирования в пределах существующего фонда заработной платы.
4. Контроль за выполнением настоящего приказа возложить на первого проректора Пономарева Л.Н.»⁴⁰.

Однако Институт религиоведения не просуществовал и года, разделив участь АОН ЦК КПСС, прекратившей деятельность в соответствии с Распоряжением Президента РСФСР «Об учебных и научных учреждениях ЦК КПСС, ЦК Компартии РСФСР, крайкомов и обкомов КПСС» от 5 ноября 1991 г. № 73-рп. В структуре новой Российской академии управления (РАУ), созданной на базе Академии общественных наук, Институт религиоведения не предусматривался. В апреле 1992 г. его сотрудники были уволены, некоторая их часть перешла в различные подразделения новой академии, остальные рассеялись по учебно-научным и другим заведениям Москвы.

Деятельность Института научного атеизма / Института религиоведения – важный этап в истории отечественного религиоведения. Ее серьезное изучение – не только заслуженная дань уважения к нашим предшественникам, но и необходимое условие самопознания.

⁴⁰ РГАСПИ. Ф. 606. Ед. хр. 2386. Л. 10.

* * *

За годы функционирования Института научного атеизма / Института религиоведения в нем в разное время работали на штатной основе около 80 человек. В их числе более 50 человек – в должностях старших и младших научных сотрудников: И.Ш. Алискеров, Г.Л. Андреев, Л.А. Андриенко, А.И. Ардабьев, В.Н. Башилов, Л.А. Баширов, Л.Н. Великович, И.А. Галицкая, О.В. Гаман, М.М. Григорьян, Н.И. Губанов, С.В. Дерюгин, М.Я. Задорожная, Ю.П. Зуев, С.И. Иваненко, А.С. Иванов, А.И. Ионова, А.Н. Ипатов, Г.М. Керимов, И.М. Кичанова, Б.Н. Коновалов, В.М. Кувенева, В.А. Кулинченко, Л.П. Курпакова, Р.А. Лопаткин, Г.С. Лялина, Р.Р. Мавлютов, В.П. Мазалова, И.А. Малахова, И.Т. Медведева, В.В. Мельников, Д.В. Микульский, В.Ф. Миловидов, Н.А. Наумов, Г.А. Носова, Ф.Г. Овсиенко, М.И. Одинцов, М.М. Персиц, Р.Ф. Петренко, В.Г. Пивоваров, Ю.Б. Пищик, А.П. Порываев, Е.С. Сафронова, А.Д. Сухов, В.Д. Тимофеев, И.П. Тинякова, Н.Ю. Титов, Н.А. Трофимчук, Т.О. Цербаев, С.Ш. Шамухамедова, В.Д. Шевель, В.Н. Шердаков, И.Б. Ястребов.

Научно-организационную работу по издательской деятельности, подготовке и проведению конференций, круглых столов, обеспечению учебного процесса и т.д. в разные годы выполняли В.И. Бережная, Н.П. Бореева, О.И. Гордеева, В.Г. Демидов, Р.Д. Зубкова, С.Н. Ковтун, В.А. Кондаков, В.Э. Конкина, В.П. Копп, Ю.Д. Красовский, Г.Е. Луковникова, И.Ю. Николаева, Г.А. Нуриджанов, И.И. Рощина, П.Ф. Руденко, Г.А. Соловьева, С.Ц. Степанян, Т.И. Трифонова, Л.А. Федосеева, Р.Р. Шаткувене; секретари-машинистки Т. Н. Еремина, И.Н. Сергеева, Н.Е. Старостина, М.М. Шибаква.



**Теоретико-методологические
проблемы религиоведения**

РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУКИ^{*1}

Религия как предмет науки – новая дисциплина в русских университетах и молодая дисциплина в университетах Запада. Она с трудом высвобождается из пут богословского изучения различных конфессиональных школ и направлений. Передки случаи, когда представители этой молодой отрасли научного знания примешивают к определению сущности и задач своей дисциплины традиционные взгляды, унаследованные от богословия. В этой связи представляется уместным дать некоторые общие определения, которые точно и без всяких недомолвок подчеркнули сущность дела, определили бы понятие изучаемого явления.

Наука имеет дело с миром явлений естественного порядка, которые могут и должны быть доступны нашему познанию с помощью познавательных средств, какими мы обладаем; поэтому наука не может заниматься изучением явлений сверхъестественного, сверхчувственного порядка. Изучая тот или иной порядок однородных явлений, наука, хотя и допускает между ними индивидуальные различия, количественные и качественные, однако всегда расценивает их одинаково, как явления одного ряда. Поскольку религия становится предметом научного изучения, она не может изучаться с каких-либо иных точек зрения, нежели любой другой объект науки. Привлекая религию в круг объектов своего исследования, наука видит в религии явление такого же естественного порядка, как и всякое другое. При этом на религию распространяется сумма признаков, определяющих явления естественного порядка. Отсюда с точки зрения содержания в религии для науки не может быть ничего объективно сверхъестественного; с точки зрения генетической религия для науки есть такое же обусловленное явление, как всякое другое явление человеческого общежития.

Все индивидуальные явления порядка, называемого религией, различаясь некоторыми признаками количества и качества, по совокупности общих признаков для науки всегда будут явлениями одного ряда, и с научной точки зрения из среды религий не может быть выделена какая-либо одна религия в ранг абсолютной и

^{*1} Речь, произнесенная Никольским Н.М. на торжественном собрании Белорусского государственного университета 30 октября 1922 г. (впервые была издана в Минске в 1923 г.). Публикуется в сокращении по: *Никольский Н.М. Избранные произведения по истории религии.* М., 1974. С. 16–37.

совершенной. Если не даны, не усвоены эти предпосылки, то не может быть научного изучения религии. В таком случае нет религии как предмета науки, но она еще остается предметом богословия. Борьба за высвобождение науки о религии из богословских пут дает в этом отношении чрезвычайно показательные примеры.

Богословское изучение религии исходит из противоположных предпосылок. Для богословия исходная предпосылка – объективное существование сверхчувственного, сверхъестественного мира, и религия как явление, определяющее отношение человека к этому миру, выделяется из ряда прочих явлений на особое, исключительное место. В противоположность всем прочим религия считается имеющей дело со сверхъестественным миром, его проявлениями и постулатами.

Поскольку богословское изучение в противоположность научному есть изучение конфессиональное, постольку для богослова любой вероисповедной группы все религии никогда не могут быть равноценными. Свою религию он всегда будет рассматривать как абсолютную, единую, истинную, а все прочие для него в лучшем случае будут лишь слабым, неверным и условным проявлением тех же истин, которые, по его убеждению, в абсолютной форме раскрыты самим божеством в его религии. В результате претензии на первое непогрешимое место заявлены и христианством, и буддизмом, и иудаизмом, и исламом, и многими другими религиями. И потому центр тяжести богословского изучения всегда лежит не в исследовании, а в догматике, не в критике, а в апологии.

Пользуясь иногда чисто научными методами, богословие применяет их для достижения своих специфических целей – не для раскрытия еще не достигнутой истины, но для доказательства истины, уже имеющейся в наличии. В Европе эти взгляды и методы безраздельно господствовали в эпоху Средневековья на основе всепоглощающей феодальной теократии. Тогда не было вообще самостоятельной науки, была лишь служанка богословия; не было господствующей теперь аксиомы о естественных законах, управляющих мировым порядком, но промысел Божий повсюду и бесспорно считался единым законом мира. Поднимаясь тогда против эксплуататоров, крестьяне и ремесленники ждали избавления не посредством своей человеческой борьбы, а благодаря помощи небесных сил; рядом с крестьянским башмаком на знаменах повстанцев присутствовали Богородица и святые. Несколько возвышались над общим уровнем только отдельные лица преимущественно на юге Европы, в торговых приморских городах Италии и Сицилии, где постоянно сталкивались представители трех крупнейших тогда религий – христианства, ислама и иудаизма. Там была популярной притча о трех кольцах, вошедшая в «Декамерон» Боккаччо и дававшая на вопрос о первенстве одной из этих религий уклончивый ответ. Как нельзя было сыновьям героя притчи различить, у кого кольцо волшебное и у кого кольца поддельные, пока сыновья не прожили жизни, так нельзя и сейчас, пока не выяснилась историческая судьба христианства, иудаизма и ислама, решить, какая из этих трех религий истинная.

Однако этот уклончивый ответ знаменует лишь первый проблеск религиозного скептицизма. Он еще не признает равноценности религий, но лишь отказывается быть между ними судьей; он еще всецело признает, что в ходе исторического процесса в конце концов раскроется Божественная правда, которая и разрешит задачу.

Первая серьезная брешь в богословской твердыне была пробита эпохой Великих географических открытий и Реформации. Экономически эта эпоха знаменует собою крушение феодализма и первые шаги хищнического капиталистического накопления. Психологически и динамически на этой почве перед нами проходит полоса безумных дерзаний человека. Неслыханные по отваге и риску океанические путешествия; открытие новых стран; переворот в космических понятиях; потоки золота в Европу; массовые народные движения на почве экономического переворота; падение ореола папской власти; раскол в Католической Церкви; протестантизм и его лозунг: свободное исследование Писания. Это – апогей, идеологическое завершение двухвековой эпохи дерзаний. На место императивной догмы, декретизируемой из Рима, встает право каждого верующего толковать и понимать Писание по-своему. Правда, не следует преувеличивать эту перемену, смотреть на нее через те очки, через которые чуть ли не до конца XIX в. смотрела застывшая в старых оценках историография Реформации. Свобода исследования Писания означала прежде всего свободную критику католической догмы с точки зрения Библии; само лютеранство скоро замкнулось в догму и полвека спустя после Лютера пыталось поставить на место принципа свободного исследования лютеранский катехизис, а Кальвин еще в разгар реформационного движения обвинил в ереси и тем выдал на сожжение Мигеля Сервета, который путем свободного исследования пришел к отрицанию догмата троичности. Тем не менее, в богословской твердыне центра Европы была пробита брешь; с этих пор протестантское богословие – хромой то на левую, то на правую ногу. Яд рационализма, раз всосавшись, уже ничем не может быть изгнан, и медленно, но верно делает свою работу. Вместе с тем принцип единства и истинности христианской религии вследствие раскола протестантизма дал трещину, которую ничем нельзя было заделать.

В то время как в среде протестантского богословия шла эта борьба, ростки нового отношения к религии пробивались с другой стороны. В XVII в. стали сказываться во всех отношениях результаты эпохи открытий. Путешествия по открытым странам, более близкое знакомство благодаря успехам мореплавания с прежде известными внеевропейскими странами привели к неожиданным открытиям во всех областях, в том числе и в области религии. В 1662 г. Игнацио да Коста издал по-китайски с латинским переводом «Великое учение» Конфуция. Перед учеными и богословами Европы неожиданно раскрылось религиозное учение невиданной дотоле глубины, имеющее сотни миллионов последователей. По достоинству оценил новое открытие Вольтер; для него эти 300 млн китайских буддистов с их чисто моральным учением, отсутствием мифа и обрядности казались успешными соперниками христианства, которое уступает этой великой восточной религии и по глубине учения, и по числу приверженцев.

Этот приговор знаменателен, но он не одинок. Просветительная философия XVII и XVIII вв. в области религии под влиянием необычайного подъема естественных знаний пришла к деизму. Для последнего все исторические религии без различия суть скопища суеверий и обманов; остается в силе только чисто абстрактное представление о Божестве как первопричине мира: Божество пустило мировой механизм в ход и тем исполнило свой долг, предоставив Космосу двигаться по

вечно неизменным законам. Но это отношение рационалистической философии к религии не было научным отношением. Отрицая разумность, а следовательно, и право на существование исторических религий с их мифологией и культурами, она грешила тем, что презрительно выбрасывала из сферы научного исследования огромную, существующую исторически и в быту область явлений и тем, что постулировала существование сверхъестественного исходного пункта, основы тех самых явлений, самое право на существование которых она же отрицала. Рационализм был силен своей полемикой против абсурдов религиозной католической практики, но для науки о религии он не мог дать достаточно солидного фундамента, поскольку в теории допускал объективное бытие сверхъестественной силы.

Науку о религии создает только XIX век. Торжество капитализма, точных наук и техники формирует такую атмосферу, в которой переворачивается отношение между человеком и природой. Поскольку религия, упрощая понятие о ней до минимума, в каждый данный момент есть отношение между тем, что мы знаем о природе вещей, и тем, чего мы не знаем, постольку XIX в. радикально изменил это соотношение не в пользу религии. Тайны природы исчезали одна за другой, стихии одна за другой подчинялись человеческой воле; человечество побеждало расстояние, воду, гром и молнию, фантастические грезы становились действительностью. Научные методы торжествовали по всей линии, оправдывая себя непрерывным рядом побед, и перед силой этих научных методов должно было склониться прежде всего протестантское богословие. Его судьбы в ту эпоху особенно поучительны, и на них следует остановиться подробнее.

Перед лицом всепобеждающего научного духа Церковь и богословие должны были перестроиться, изменить свои методы, чтобы не потерять влияние на умы и сохранить позиции. Они вынуждены были пойти на уступки научному методу, и на первом месте в этом отношении оказались протестантские страны, в особенности Германия, Голландия и Англия. Старый принцип свободного исследования Писания, провозглашенный в XVI в., вновь ожил и культивировался; он казался своевременным и наиболее удобным орудием для укрепления богословия и христианской религии. К изучению Библии, апокрифов, творений отцов Церкви начал применяться общенаучный метод исследования литературных источников; проводилась грандиозная по замыслу и по результатам работа по исправлению текста Библии и других источников христианской религии, по максимальному приближению его к первоначальным оригиналам; содержание произведений библейской и раннехристианской литературы подверглось необычайно тонкому и остроумному анализу, помогавшему разрешить вопросы о времени происхождения, составе и авторах этих произведений не на оснований данных традиций, а на надежном научном фундаменте. Как будто неслыханная, недопустимая дерзость: то, что вчера считалось написанным под диктовку святого духа, сегодня разлагалось на составные части как какая-нибудь «Илиада» или история Тита Ливия. Традиционные фетиши падали один за другим: сегодня Моисей, завтра Давид, послезавтра евангелисты. Мало того что их развенчивали как авторов библейских произведений; иные смелые богословы отказывали им даже в историческом существовании. Еще в 1881 г. библеист-ветхозаветник Штаде утверждал, что Моисей – чисто мифическая лич-

ность, а вслед за Штаде немецкий пастор Альберт Кальтгоф первым высказал сомнение в историческом существовании Иисуса.

С первого взгляда как будто самоубийственная работа: если все книги Библии неаутентичны, если даже Иисуса не было, то не есть ли это конец богословию, не становится ли христианство такой же обусловленной религией, как и все прочие? Нет, – отвечают на это сомнение критические богословы: критика человеческого разума простирается только на дело человеческих рук. Совершенно неважно, кто был автором библейских произведений, цельны они или нет и когда они написаны, поскольку дело касается раскрываемых в них истин абсолютной религии. Они, эти истины, могли быть высказаны в разное время, разными лицами, в разной форме и по разным мотивам, но их источник один – Божественное Откровение, раскрывающееся не сразу, а постепенно, не грубым образом нашептывания Святого Духа, а через развитие и раскрытие Божественной сущности человеческого духа. Отсюда вполне понятна позиция Кальтгофа: дело не в том, был личный основатель христианства или нет, а в том, является ли вложенное в его уста евангельское учение откровением абсолютной религии или нет. Такой аргументацией спасало свое дело богословие, делая его якобы «научным», критическим, но вместе с тем сохраняя основную позицию абсолютного характера христианской религии. Однако новая позиция таила в себе и слабость из-за своей внутренней противоречивости, и результаты этого не замедлили сказаться.

Одновременно с успехами критического направления в изучении Библии и христианства быстро и пышно расцвели исторические дисциплины, изучавшие восточную и античную древность. Курганы Месопотамии, гробницы фараонов, холмы Греции, катакомбы Италии отдали науке свои сокровища, погребенные там в течение столетий; новый свет пролился на проблемы, связанные с изучением израилю-иудейской религии и первых веков христианства. Первое время богословы пытались закрыть глаза на этот свет, но скоро нельзя стало не видеть того, что видели все. А то, что видели все, сводилось к констатированию колоссального влияния, какое испытало на себе раннее христианство со стороны разнообразных религий греко-римского и восточного мира и античных философских систем. Абсолютный характер христианской религии казался самоочевидным, пока можно было защищать полную оригинальность ее учения и культа, независимую от каких-либо сторонних влияний. Но когда оказалось, что мифы о рождении Иисуса суть перифразы восточных и римских мифов, что догмат об искуплении есть христианский синтез ряда однородных представлений египетских, вавилонских, малоазиатских и персидских верований, что христианские таинства имели своих предшественников в тайных обрядах греческих мистерий, что учение о троичности есть результат проникновения в христианское богословие неоплатонизма и т.д. и т.д., – тогда нельзя было защищать незащитимое, и пришлось сознаться в синкретическом характере христианской религии. Но и тут пригодились заранее заготовленные позиции: теорию откровения абсолютной религиозной истины без особого труда оказалось возможным распространить на все человечество. Новый оборот старого положения гласил, что эта абсолютная истина раскрывается в разнообразных формах, находит себе посредников во всех странах, во все века и у всех народов. Самое наличие ори-

гиналов для ряда кардинальнейших составных частей христианской веры и культа с точки зрения богословия доказывало не обусловленность христианской религии, а именно ее истинность: все отдельные потоки как бы по велению единой воли после многих извивов, преград и ложных направлений слились воедино в одном великом и бесконечном христианском мире.

Когда в конце XIX в. критическое богословие стало окапываться на этой новой позиции, вся окружающая обстановка изменилась до неузнаваемости, и то, что было сдано, усилило противника самым серьезным образом. В самом деле, рост успехов естествознания и техники давал основу для построения безрелигиозного мирозерцания, материалистическая философия и механическое понимание мира грозили покончить с положением о сверхъестественном виновнике мира. Божество из объективной сущности превращалось в субъективное понятие, и тем самым открывалась возможность подойти к исследованию происхождения и развития этого понятия обычным научным путем. Детальное изучение истории возникновения христианства в то же время показало, что люди в лице христианства имеют дело с такой же исторической религией, как и все прочие, и что в ряду других оно даже не является самым крупным. Таким образом, предпосылки для изучения религии путем научного метода были даны; и действительно, к концу XIX в. появились первые робкие шаги новой науки – науки о религии.

Вступление богословия на путь критического метода значительно облегчило новой науке ее первые шаги, однако ее зарождение произошло независимо от богословия и ранее описанного поворота в богословии; ее источник – не богословие, а другие области научного знания. Наука никогда не может родиться от веры; ее основа не чувство, а интеллект; богословие может претерпеть еще тысячи превращений, сделать еще ряд отступлений, но оно никогда само не превратится в науку и не даст начала новой науке. Подлинные корни науки о религии – сравнительное языковедение, этнография и наука о первобытной культуре.

Генетическая связь науки о религии с указанными дисциплинами становится ясной, если еще раз вспомнить первую основную предпосылку превращения религии в предмет науки, указанную выше: последовательное и твердое признание религии явлением естественным и обусловленным. Всякое естественное явление имеет свое начало, и если было бы доказано, что религия, подобно семье, собственности, государству и иным элементам социальной жизни, имеет свое определенное и естественное происхождение, то тем самым религия сделалась бы законным объектом научного исследования. Религия, бесспорно, принадлежит к числу древнейших культурных явлений; ее исконная древность и всеобщая распространенность давали богословию повод объявлять религиозное чувство прирожденным человеку и дарованным ему свыше так же, как и все другие чувства, свойственные человеческой природе. Отсюда следует, что только углубление в древнейшие времена человеческой жизни на Земле могло приблизить научное знание к проблемам происхождения религии.

Сравнительное языковедение, идя ретроспективным путем – от современных чрезвычайно сложных и чрезвычайно разнообразных систем языка к более ранним и более общим языкам как к родоначальникам теперешних языков, дало точную

классификацию и генеалогию языков и посредством своего совершенно точного метода пришло к выводу, что все современные языки восходят по группам к соответствующим праязыкам и что язык не есть что-либо, от начала данное и систематически законченное, – он растет и развивается от отрывочных, не вполне членораздельных звуков, издаваемых дикарем, к правильной речи сложившегося языка. При этом жизнь и рост языка определяются точными законами развития, проистекающими из физиологических и психологических свойств человеческой природы.

Этот результат исследований сравнительного языковедения имел колоссальное значение, поскольку такому, казалось, загадочному, почти сверхъестественному явлению, как дар человеческой речи, давалось естественное объяснение. Вместе с тем, помимо этого общего значения как одной из величайших побед знания, те открытия, к которым пришло сравнительное языковедение, имели и специальное значение по отношению к истории религии. Изучение проблем языковедения было немыслимо без привлечения древнего литературного материала, а этот материал, на девять десятых состоявший из произведений религиозного характера, обогатил науку ценнейшим фондом для сравнительного изучения мифов, культов и верований, начиная от древнейшего закрепления их в письменной форме.

Мало того, в древнейших языках религиозная терминология, номенклатура и религиозный способ выражения являлись фактами, которые требовали объяснения не только с бытовой и идейной стороны, но и со стороны истории языка. При этом метод сравнительного языковедения часто давал ключ там, где в недоумении останавливались историки культуры. Чрезвычайно показательными в этом отношении были работы одного из основателей современной науки о языке – английского филолога-востоковеда Фридриха Макса Мюллера и ученых его школы. Изучение языка для Мюллера было средством проникновения в историю мировых религий. С этой целью он еще в 40-х гг. XIX в. во время учебы в Лейпцигском университете задумал монументальное издание «Ригведы» – древнейшего и важнейшего памятника санскритской священной литературы. Будучи профессором современных европейских языков в Оксфордском университете, где преподавал санскрит, он на средства Ост-Индской компании издал задуманный труд в шести томах. За «Ригведой» М. Мюллер издал ряд памятников религиозных литератур Востока, преимущественно примыкающих к буддизму. Таким путем в научный оборот было пушено колоссальное количество отчасти неизвестного, отчасти недоступного дотоле материала, который, как казалось Мюллеру, проливает свет на сущность и историю религиозных явлений. К их объяснению М. Мюллер привлек прежде всего те данные, которые были добыты лингвистическим путем.

Историю развития языка Мюллер делил на четыре периода. Образование религиозных понятий и символов он объяснял из развития языка и относил это образование только к третьему, мифологическому периоду в жизни языка, когда путем олицетворения словесных метафор – своеобразной «болезни языка» – возникли представления о божествах и рассказы о них – мифы. В центре этой первоначальной мифологии, по его мнению, стояло Солнце, и первобытная религия, с его точки зрения, была по преимуществу солярной и религией сил природы во-

обще. От такого начала дальнейшая история религии шла, по мнению ученого, параллельно истории языка.

Мюллер разделил все языки на три главные семьи: туранскую с центром в Китае, семитскую и арийскую. Соответственно с этим и религия, исходя из одного общего мифологического солярного корня, в дальнейшем развитии разделилась на те же три ветви: первично туранскую с центром в Китае, арийскую, к которой принадлежат брахманизм и буддизм (в лице последнего она сливается с туранской ветвью), и ветвь семитскую, к которой принадлежат иудейство, христианство и ислам; в христианстве семитская ветвь сливается с арийской.

Теория Мюллера грешила рядом дефектов, так как была построена на односторонней и субъективной основе. Тем не менее, она с совершенной ясностью ставила вопрос об историческом происхождении и развитии религии, включая христианство, и ослабить значение этого положения Макса Мюллера не могла даже такая его оговорка, что вся история религии представляется бессознательным движением вперед по направлению к христианству. Этой оговоркой он отдавал дань вековой традиции, вошедшей в плоть и кровь тогдашнего европейского общества, не замечая, что она является словесной и что по существу нельзя доказать, что брахманизм, буддизм и ислам бессознательно развивались по направлению к христианству.

Несмотря на слабые стороны, теория Макса Мюллера дала плодотворный толчок научной разработке вопросов первобытной религии. Стало чувствоваться, что основным вопросом, от разрешения которого зависит чисто научный подход к религии, является вопрос о происхождении религии и о ее первоначальных стадиях развития. Вместе с тем начинала осознаваться необходимость более широкой постановки исследования и более тесной связи с вопросами первобытной культуры. В самом деле, Мюллер не считал нужным или не имел возможности привлечь к своему исследованию явления, характерные для половины земного шара. Америка, Африка и Австралия для него не существовали. В то же время строить картину первобытной религии и культуры только на данных языка и литературы, как делал и Мюллер и его современник, близкий к нему по направлению Адальберт Куц, было слишком поспешно и рискованно. И только тогда, когда был привлечен богатейший и чрезвычайно показательный материал этнографических наблюдений и археологических находок, совершился поворот, знаменовавший собою целую эпоху. Только на материальной основе оказалось возможным достичь более или менее надежных результатов для обоснования научного подхода к изучению религии.

Школа Макса Мюллера исходила из изучения древнейших литератур; но творчеству, закрепленному в литературе, предшествует творчество устное. Литература – это результат классового расслоения, а устное творчество восходит к эпохе первобытного коммунизма.

Продукты устного народного творчества в соединении с обрядностью и обычаями народного быта, объединяемые в настоящее время в одно целое термином *фольклор*, стали предметом собирания и изучения еще ранее Макса Мюллера; пионерами здесь были знаменитые братья Якоб и Вильгельм Гриммы. Труды школы, созданной почином Гриммов, был собран огромный материал народных преданий, сказок, поверий, заговоров, обрядов и обычаев. Некоторые ученые этого направле-

ния соединяли соляризм с фольклоризмом, и в этом смысле в русской науке эпоху составил знаменитый труд российского фольклориста, историка и этнографа А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» (т. 1–3, 1866–1869). Разделяя воззрения школы Макса Мюллера на происхождение и сущность мифологии, Афанасьев, однако, для характеристики первобытной славянской религии привлек нетронутый еще дотолематериал русских народных обычаев и поверий и в его обработке нередко поднимается неизмеримо выше своего авторитета, давая чисто материальное обоснование тем или иным верованиям. В этом отношении всегда классическими останутся у него страницы, посвященные домашним культам и поминальным обрядам.

Таким образом, в работах фольклористической школы научный подход к изучению религии сделал еще шаг вперед: от литературных рефлексов он перешел к непосредственным проявлениям первобытных религиозных воззрений, поскольку они сохраняются в пережитках народного быта и творчества. Наметился, но еще не был осознан вполне новый взгляд: при своем возникновении религия была не «болезнью языка» и не обожествлением сил природы, а составной частью народного быта и мировоззрения; первым богом было не Солнце, а нечто неизмеримо более примитивное, как примитивен был в первобытную эпоху сам человек.

Этот взгляд, однако, не сразу мог обосновать свое право на существование, поскольку материал пережитков, заключающихся в фольклоре, при всем своем богатстве и красочности все-таки не давал достаточно надежного фундамента для суждения о характере первобытной религии. Причина в том, что в течение веков он оброс разнообразными инородными наслоениями и подвергся различным искажениям и переработке. Новое направление могло рассчитывать на успех только при условии приближения исследования к подлинному первобытному человеку. Оно приобрело под собой прочную почву только к концу XIX в., когда были достигнуты огромные успехи в изучении быта и религии первобытных народов, т.е. диких племен Африки, Америки и Австралии. Наука здесь шла вслед за колониальными захватами европейских держав, за плантатором и купцом шел путешественник или искатель приключений, который, опираясь на захваченную базу, двигался дальше, в неисследованные еще страны и открывал для географии и этнографии все новые и новые области, новые и новые перспективы. Народы экзотических стран при всей примитивности их хозяйственного и общественного быта, конечно, значительно ушли вперед от той ступени культурного развития, которую можно было бы назвать действительно первобытной, однако по сравнению не только с европейской, но и с самыми отсталыми азиатскими культурами эти экзотические культуры можно было назвать близкими к первобытной. Знакомство с религиозными верованиями и культами экзотических народов привело к неожиданному выводу, имевшему решающее значение для изучения корней религии. Оказалось, что на известной примитивной стадии культурного развития повсюду встречаются – на всех широтах, в разных частях света, у всех без различия народов – до деталей схожие верования и культы. Оказалось, что в народной религии у так называемых культурных народов, как сошедших с исторической сцены, так еще и действующих на ней, одинаково сохраняются религиозные пережитки, показывающие, что ранее, в соответствующую

культурную эпоху, и эти народы имели такие же верования и культы, какие наблюдаются у малокультурных народов.

Так, белорус 60-х гг. XIX в., как и его днепровский предок VIII–IX вв. и как любой дикарь южных стран, хоронил с покойником орудия его ремесла, приносил духам мертвых жертвы, наряжал березку, служил священным камням и тысячам духов. Раскопки, проведенные в Европе и Азии на местах древних очагов культуры, подтверждали эти наблюдения, и немые археологические остатки иной раз звучали громче, чем живая обрядовая песня или заклинание знахаря. Так, повсюду при находках, относящихся к каменному и раннебронзовому веку, неизменно обнаруживалось наличие одинаковых способов погребения или сожжения и одинаковость предметов культа. Для этого поразительного явления, очевидно, могло быть только одно объяснение: одинаковый религиозный быт неминуемо предполагает и одинаковые религиозные верования. Другими словами, выяснилось, что первоначальные формы религиозных явлений были одинаковы на всем земном шаре, как одинаковы были первичные формы хозяйственного и общественного быта. Выяснилось также, что только различные условия дальнейшего культурного развития народов привели к разнообразию исторических религий, но так, что всегда сохранялись некоторые основные элементы примитивных верований и культов или в виде пережитков, или в виде преобразованных и оправленных в новую идеологию догматов и обрядов. К 70-м гг. XIX в. эти результаты стали настолько очевидными, что начались попытки дать обнаруженному факту надлежащее объяснение.

Объяснения давались с двух сторон. Первый ученый, выступивший с попыткой объяснения, немецкий этнограф, врач Адольф Бастиан, основоположник этнографии как науки и основатель Берлинского музея народоведения (1868), находил, что это замечательное сходство религиозных верований и культов всех первобытных народов и предков современных культурных народов объясняется существованием на ранних стадиях развития общества одинаково повсюду *völkeridee* – «народного понятия», общенародной идеи религии, одинаковых форм мышления. Однако этого объяснения было недостаточно, поскольку оно само требовало объяснения: откуда появилось это понятие, это мировоззрение? Ответ можно было дать только один: от общей основы, общего источника религиозных верований. Другими словами, этнография – наука об этносах (народах), изучающая их происхождение и расселение, быт и культуру, и археология, изучающая историю общества по материальным остаткам жизни и деятельности людей, вплотную подвели научную мысль к вопросу о происхождении религии, и притом поставили этот вопрос не в плоскости общих соображений или идеологических спекуляций, а на почву добытого материала конкретных фактов.

Этот материал оказывался принадлежащим к разряду фактов, объяснимых с естественной точки зрения. Религия первобытного человека вращалась вокруг явлений его повседневной жизни, из которых явление смерти и явление жизни были наиболее близкими, остро чувствовавшимися и прежде всего требовавшими объяснения. Из них на первом плане для первобытной религии должно было стоять явление смерти, что доказывается тем преобладающим значением, которое придается во всех первобытных религиях культу мертвых и происходящему от него культу пред-

ков. Отсюда естественное явление смерти, страшное и непонятное, должно было быть если не единственным, то одним из самых главных источников появления религиозных верований и обрядов. Таков был результат, к которому неминуемо приводило сравнительное изучение этнографического и археологического материала.

Далее религия двигалась в круг таких же естественных фактов, какими являются все другие проявления человеческой культуры. На этой почве становилось возможным исследовать и установить общую схему развития религии от ее корня до стадии развитой религии крупных обществ. Таким образом было положено основание подлинной науки о религии, получившей наименование *история религии*. Свое систематическое изложение она первоначально нашла в трудах ученых по преимуществу этнологической школы, которые, впрочем, неизменно связывали изучение корней религии с проблемами первобытной культуры.

Интересна первая попытка, правда, чересчур схематическая и односторонняя, теперь устаревшая, известного австрийского историка и этнографа Юлиуса Липперта, который выводил первичную анимистическую стадию религии из страха смерти и затем развертывал стройную схему развития разнообразных видов и форм религии исключительно из веры в духов и души.

Огромное значение имеют более осторожные работы англичан Э.Б. Тэйлора, Э. Лэнга, Д.Д. Фрезера и др. На основе материала, добытого сравнительной этнографией, строил свою систему происхождения и развития религии немецкий историк и этнограф Генрих Кунов. История религии постепенно обособлялась как специальная дисциплина. По ее проблематике с 1897 г. проводились съезды (пять до начала войны), выпускались периодические издания; в голландских университетах впервые в Европе появились отдельные кафедры.

Так постепенно, с разных сторон происходило превращение религии в предмет науки. Гибельное внутреннее противоречие, которое разъедало критическую богословскую науку, облегчило борьбу за превращение религии в предмет науки. С того момента, как было доказано естественное происхождение религии и было дано рациональное объяснение ее содержания, зависимость христианства при его возникновении от других религий и философских систем, признанная критическим богословием и даже в значительной степени им доказанная, превратилась в самоочевидную вторую предпосылку научного подхода к религии: христианство, как и все другие религии, стало рассматриваться как явление исторически обусловленное и по происхождению, и по содержанию. Едва ли не лучшим признаком одержанной победы явилось в конце XIX в. и в начале XX в. выступление ряда ученых с разнообразными крайними взглядами, в которых проявилась своеобразная «болезнь роста», неизбежная для любого здорового организма.

Представляет интерес мнение Группы, крупнейшего современного исследователя древнегреческой религии. Религия, по его мнению, – такое же изобретение, как всякое иное достижение культуры; изобретатель религии, умный и ловкий человек, изобрел ее как самое лучшее средство властвовать над людьми. В то же время перед нами плеяда ученых, доказывающих, что Иисуса не было и что христианство – стихийно возникший агрегат различных мифов и обрядов, популярных на римском востоке. Крайний субъективизм аргументации и положений этих ученых

и их разногласия по самым существенным пунктам делают их утверждение об Иисусе весьма шатким, однако в их работах ярко и сильно выражается глубокое и правильное научное убеждение в исторической обусловленности христианства.

Такова история науки о религии в трудах ученых – специалистов академического мира. Но этим она не исчерпывается. Рядом с академической наукой со второй половины XIX в. выросла другая наука, и как раз именно в области обществоведения, к которой относится и наука о религии. Эта новая наука выросла на почве исторического материализма, или марксистского метода изучения истории. Марксизм родился из противоречий капиталистического общества; уже при своем зарождении он был связан с революционными выступлениями против капитала нового класса пролетариев, вызванного к жизни самим же капиталом. В свое время успехи капитализма, как указано выше, оказали огромное влияние на становление науки о религии и дали ей возможность стать отдельной научной дисциплиной. Под медленным, но упорным воздействием марксизма падали одна за другой старые схемы в понимании истории, изменялись представления о взаимодействии отдельных элементов исторического процесса. Марксизм выдвинул и обосновал положение, по которому в основе социальной и политической жизни лежат экономические процессы и что так называемая духовная культура (литература, искусство, религия, наука) – это не самостоятельно развивающееся явление, она не может считаться определяющим фактором исторического процесса, наоборот, она сама развивается под влиянием материальных условий жизни общества. Историков-марксистов было немного, но влияние нового метода было огромно: для каждого мыслящего историка, для которого история – не причудливое нагромождение фактов, вызванных к бытию произвольными действиями человеческой воли, а связанный процесс, закономерен и типологически развивающийся, исторический материализм оказывался плодотворнейшим научным методом. И в области науки о религии при его помощи наметились новые вехи, по которым должно было идти научное исследование.

Наиболее плодотворным оказалось применение материалистического метода в истории религии к религиозным явлениям в условиях развитой социальной жизни, ибо только здесь историки-материалисты могли стоять на собственных ногах и не искать фундамент для своих работ в трудах лингвистов и этнологов, как приходилось поступать при изучении происхождения религии и ее первичных форм. Изучая социальную жизнь во всех проявлениях, историки-материалисты установили и особенно подчеркнули одну сторону религии, которая ускользала от внимания этнологов, лингвистов и богословов. Последние занимались в основном идеологией и обрядностью религий, видя в этом главные признаки изучаемого явления, и мало обращали внимания на то, что религия в целом есть социальное явление, группирующее людей, связанное со всей совокупностью экономических, социальных и политических отношений в данном обществе и в данную эпоху.

Чем были бесчисленные культы множества греческих богов? Городскими культами. Чем пытался объединить римский принципат разношерстные составные части своей империи? Государственными культами императора и Рому – богини, олицетворявшей Римское государство. Чем была средневековая Католическая Цер-

ковь? Колоссальным хозяйственным спрутом, охватившим своими щупальцами всю Европу и одно время заставлявшим королей приносить вассальную присягу Римскому Папе. Чем была русская Церковь? Орудием помещичьего государства для господства над миллионами крестьян. Чем была и есть вообще религия для командующих верхов? Одним из средств поддержания их власти, их авторитета, их доходов. Можно было бы привести еще десятки примеров, но и перечисленные говорят более чем красноречиво.

Несомненно, религия в ее исторической связи с общественной жизнью становилась орудием господства только потому, что это орудие било в цель, поскольку массы были религиозны, впитывали религиозное мирозерцание с молоком матери и утверждались в нем неотразимым влиянием среды, унаследованных привычек, быта и взглядов. Но тогда и сами массы владели тем же орудием и могли обращать его против своих господ. Исторический материализм открыл, что все великие реформационные сдвиги, все секты и раскольничьи организации были организациями борьбы и, выкидывая религиозные лозунги, проводя новую религиозную идеологию, по существу добивались мирских целей: земли, орудий производства, планомерного распределения хозяйственных благ, завоевания власти. В этом заключалась суть и для немецкого «башмака», и для швейцарских и немецких анабаптистов, и чешских гуситов, и английских индепендентов, и русских старообрядцев и сектантов, а в древности на такой же социальной основе базировалось и израильское пророчество, и иудейское зелотство, и первоначальное христианство.

Когда таким образом было вскрыто социальное содержание религии, новый свет пролился и на развитие религиозных идеологий. Религиозные верования не остаются неизменными; медленно, но заметно изменяется и культ. Изучение религии как социального явления дало возможность установить теснейшую зависимость этих изменений от смены экономических явлений, социальных факторов и политических идеологий. Религиозная догматика оказалась не чем-то данным или фантастическим умозрением отдельных богословов, но построением, всегда зависящим от совокупности материальных условий жизни данного общества. Традиционные верования и культы при этом оказались имеющими изумительную способность к приспособлению, хотя иногда, при революционных взрывах (как было, например, в XVI в.), официальные догматы и обряд также терпели не изменения, а жестокое крушение. По отношению к ранней христианской догме оказалось действующим то же правило. Христианство явилось обусловленной религией, не только по происхождению, но и по развитию. Жестокий социальный кризис I века создал идеологию второго пришествия, эсхатологическую доктрину. Иисус представлялся предводителем небесных сил, идущих произвести кровавый разгром богатых и сильных и передать царство христианам. Когда во II и III вв. сгладилась острота кризиса, когда вновь создавшиеся отношения отстоялись и прежние враги христианства стали его адептами, Иисус Христос стал представляться трансцендентным спасителем людей от греха и смерти, обеспечившим им в туманном безбрежном будущем воскресение из мертвых и жизнь вечную.

Ученые материалистического направления, к сожалению, историей религии занимались мало. Они разработали лишь некоторые отдельные вопросы, относящиеся к некоторым эпохам.

Такова история науки о религии. Перспективы ее развития неодинаковы в разных странах и при разных условиях. Для непрерывного и объективного развития науки о религии нужна такая же свободная от всяких приводящих презумпций обстановка и атмосфера, как и для всякой другой науки. Историк религии должен иметь не только формальное, но и фактическое право свободно и без оглядок и оговорок заниматься своими исследованиями, как и химик, физик, математик, лингвист или этнолог. Для этого нужны в первую очередь особые социально-политические предпосылки. Необходимо отметить, что европейский и американский Запад, несмотря на колоссальные успехи в области точных наук, граничащие с полным переворотом в прежних научных теориях и открывающие невиданные безбрежные перспективы, не обладает надлежащими социально-политическими предпосылками для научного изучения религии. Господство капиталистической олигархии опирается, с одной стороны, на достижения науки и техники, находящиеся в их руках, но, с другой стороны, и на религиозные авторитеты. Несмотря на прорывающееся иногда сознание противоречивости такого положения, буржуазные властители Европы и Америки все еще сохраняют алтарь и трон в ряду главнейших орудий своего господства.

В нашем Отечестве в настоящее время нет материальных условий для быстрого развития точных наук и техники, какими обладает Запад, но имеются надлежащие социально-политические предпосылки и широкие возможности для свободного изучения религии как предмета науки. Вопросы религии стали предметом массового свободного обсуждения; в университетах учреждены кафедры истории религии, пока немногочисленным ученым в области истории религии дана возможность углубиться в новую науку и подготовить новых специалистов вне всякого давления или влияния богословия, в атмосфере научного поиска, при полной возможности применения материалистического метода. И я не могу удержаться, чтобы не выразить по этому поводу и личные чувства. Я бесконечно счастлив, что на мою долю выпало быть одним из этих пионеров науки о религии в России, что хоть вторую, более краткую часть жизни я могу наконец посвятить тому делу, которому мечтал посвятить себя еще на студенческой скамье. Я счастлив тем, что судьба сделала меня участником новой русской жизни, новой русской науки, нового русского университета.

Нам много дано, с нас много и спросится. Но уверенность и энергия в работе нам дается тем отрадным и счастливым сознанием, что мы живем в такое время, когда особенно отчетливо во всем мире чувствуется мерная поступь истории, непреклонно ведущая к сумеркам богов и к ослепительному торжеству всепобеждающего знания.

**ЗАПАДНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ:
дисциплинарная характеристика
некоторых основных подходов^{*1}**

Религия, точнее, религии мира интенсивно и многообразно исследуются зарубежным (немарксистским) религиоведением. Центрами изучения религии являются университеты развитых и ряда развивающихся стран, а также специализированные исследовательские учреждения, как светские, так и религиозные. Существуют международные объединения религиоведов, крупнейшим из которых является «Международная ассоциация истории религии».

Современное зарубежное религиоведение весьма разнообразно с точки зрения исследуемых объектов и используемых методов. Некоторые подходы и концепции западного религиоведения были объектом рассмотрения еще в советской литературе. В настоящее время особо настоятельной является потребность в анализе западного религиоведения в дисциплинарном плане. Необходимо проанализировать дисциплинарное членение этого религиоведения и соответственно указать дисциплинарную специфику его составляющих.

Современное религиоведение представляет собой многодисциплинарный исследовательский комплекс. Исследователи религии занимают различные философские позиции, связаны с различными культурными или религиозными традициями. Все это обуславливает многообразие исследовательских установок.

Религиоведческие дисциплины различаются по своему теоретическому целеполаганию. Имея одну и ту же предметную область, они могут или входить в теологический комплекс, или функционировать в соответствии со светскими академическими нормами. В первом случае речь идет о теологическом религиоведении, во втором – об академическом религиоведении.

Примечательной характеристикой современной теологии является обращение к темам, традиционно считавшимся достоянием светской науки о религии. Это означает, в числе прочего, что к традиционным теологическим дисциплинам, изучающим религию, прибавляются новые, а традиционные нередко расширяют свою предметную область.

При всех отличиях западного академического религиоведения от теологического нельзя утверждать, что исследовательская практика в его рамках сопряжена с существенно критическими или враждебными по отношению к религии позициями. Ака-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1989. Вып. 39. С. 100–118.

демичность понимается прежде всего именно как мировоззренческий нейтрализм. Позиция, наиболее достойная академического исследователя, – это позиция объективного и открытого наблюдателя, стремящегося избежать крайностей как теологической вовлеченности, так и светского критицизма, нигилизма и атеизма. При этом в действительности западным религиоведам чаще удается избежать «крайностей» второго рода. В этом отношении современное религиоведение отличается от религиоведения прошлого, особенно религиоведения XIX в., когда светское изучение религии оформлялось как раз через критическое размежевание с теологией.

Современное религиоведение в отличие от классического уделяет значительно больше внимания проблемам методологии. При этом наблюдается не только увеличение количества подходов к изучению религии, но и усиление дискуссий в рамках каждого подхода.

Уже много лет раздаются настойчивые призывы к выработке единой общепризнанной методологии религиоведческих исследований. Тем не менее, она так и не разработана до сих пор. Вместе с тем в последнее время все чаще высказываются мнения о том, что это требование – неправомерное и запоздалое подражание естественным наукам, которые сами давно отказались от поиска универсальных методологий.

Продолжаются споры о том, является ли религиоведение единой дисциплиной или это комплекс дисциплин, каким-то образом связанных друг с другом. По-прежнему в западной литературе ведутся дискуссии относительно природы религиоведческих исследований: что это – наука, искусство, своеобразное сочетание того или другого и еще чего-то? Спорят, как и раньше, о том, какими специфическими способностями должен обладать религиовед: требуется ли от него особое «религиозное чутье», должен ли он обладать собственным «религиозным опытом»? В общем, активно обсуждается вопрос о субъективных условиях понимания религиозных феноменов.

Наконец, разнообразие и интенсивность методологических дискуссий связаны с потребностью определить отношения между религиоведческими и гуманитарными дисциплинами, особенно социальными науками. Религиоведение широко использует различные методы этих наук, что неизбежно предполагает постановку вопросов о разграничении религиоведения и этих наук. Вместе с тем, сохранение своей специфики всегда было ключевой проблемой для религиоведения.

В рамках рассматриваемой темы особо важное значение имеет определение отношения между философией религии и отдельными религиоведческими дисциплинами. Речь в данном случае идет о философии религии, выступающей в форме исследования религии. Эту форму немарксистской философии религии целесообразно противопоставить другой базисной форме – философии религии в форме философской теологии.

Вопросы отношения философии религии и религиоведческих дисциплин очень редко становятся предметом исследования в западной литературе. Примечательно, например, что двухтомный труд интернационального коллектива «Современные подходы к изучению религии»¹, целью которого была оценка современного состоя-

¹ Contemporary approaches to the study of religion: In 2 vols. B. et al., 1984.

ния всего комплекса академических религиоведческих дисциплин, даже не содержит раздела по философии религии.

Во вводной статье редактор издания Фрэнк Уэйлинг (F. Whaling) указывает основные, с его точки зрения, причины отсутствия этих материалов. Прежде всего он отмечает, что в настоящее время «всеобщая философия изучения религии еще не концептуализирована в полной мере, еще не видно единой парадигмы»². Религиоведы ищут, но еще не обрели, как считает Уэйлинг, такую философию религии, которая была бы универсальной по своей применимости, ответственно относилась к религии и могла бы направлять другие подходы к изучению религии, а не изолироваться от них или господствовать над ними.

Таким образом, Уэйлинг, один из современных западных авторитетов в области религиоведения, объясняет отсутствие раздела по философии религии тем, что трудно определить характер отношения между философией религии и религиоведческими дисциплинами, а эта трудность проистекает из нынешнего состояния философии религии.

Можно считать, что Уэйлинг в общем справедливо увязывает отсутствие взаимодействия между философией религии и религиоведением с ситуацией в философии религии. В то же время трудности во взаимоотношениях между философией религии и религиоведением обусловлены и характером последнего.

За философией религии в западных исследованиях в принципе признается выполнение тех же функций по отношению к отдельным религиоведческим дисциплинам, что и за философией по отношению к конкретным наукам. Это прежде всего функции содержательного синтеза, методологической рефлексии и анализа языка. «Изучение религии может и, как мы считаем, должно стремиться к философскому обобщению и интеграции своих теорий и методов»³, – пишет Уэйлинг в одной из своих статей в этом издании.

Выполнение функции синтеза исследовательских результатов отдельных религиоведческих дисциплин предполагает по существу, что философия религии становится всеобъемлющей наукой, изучающей религию, точнее, религии во всем их множестве и разнообразии. Иными словами, философия религии должна была бы стать общей теорией религии.

В настоящее время такая ситуация представляется практически невозможной. Даже философско-религиозные концепции, стремящиеся решать только религиоведческие, а не конструктивные задачи, чрезвычайно различаются не только предметом, но и методами. Философское религиоведение не представляет собой какого-то интегрированного образования, поэтому в его рамках вряд ли возможна выработка единой перспективы, которая позволила бы осуществить искомый синтез результатов отдельных религиоведческих дисциплин.

Осуществление философией религии методологических функций по отношению к религиоведческим дисциплинам также крайне затрудняется из-за отсутствия в ней какого-либо единства.

² Whaling F. Introduction: The contrast between the classical and contemporary periods in the study of religion // Ibid. Vol. 1. P. 14.

³ Whaling F. An additional note on the philosophy of science and the study of Religion // Ibid. P. 385.

Одна из методологических трудностей связана с тем, что философия религии ограничивается, как правило, изучением и осмыслением некоторой религиозной традиции, причем обращается в основном к идеационному компоненту этой традиции. Вместе с тем современное религиоведение все шире вовлекает в круг своего рассмотрения неевропейские, нехристианские религиозные традиции. Несмотря на то что внимание религиоведов к первобытным архаическим религиям несколько ослабло, эти религии все же остаются объектом живого исследовательского интереса, по-прежнему изучаются античные религии. Современное западное религиоведение в своих методологических поисках обращается к философии науки. Своеобразие нынешней ситуации в религиоведении заключается как раз в том, что философия присутствует в нем в виде философии науки, а не философии религии.

В общем виде можно считать, что одни религиоведческие дисциплины занимаются внешним контекстом религии, а другие – самой религией. К числу последних следует отнести прежде всего феноменологию религии и историю религии. В современном западном религиоведении они предстают как две основные дисциплины, точнее, как два основных подхода к изучению самой религии. По преобладающему среди религиоведов мнению, сочетание этих подходов и должно составить основу единой современной науки о религии, если таковая возможна.

В последние десятилетия методологические дискуссии в религиоведении были связаны в основном со стремлением определить специфику предмета и методов истории и феноменологии религии, а также с попытками установить характер отношений между этими дисциплинами.

Феноменология религии и история религии по своим важнейшим предметным и методологическим характеристикам значительно ближе к философии религии, чем другие науки, изучающие религию или ее контекст. В особой мере это относится к феноменологии религии, которая в отличие от истории религии и тем более от других религиоведческих дисциплин рассматривается иногда даже как разновидность философии религии. Наряду с содержательными и методологическими сторонами, рассматриваемыми ниже, для этого есть и определенные исторические основания, в первую очередь – определенная связь, пусть и слабо выраженная, с философской феноменологией².

Традиционно феноменология религии была связана с Голландией и Германией. В настоящее время она широко представлена и в других странах Западной Европы и Северной Америки.

² Термин «феноменология религии» был впервые использован голландским философом, теологом и историком религии Пьером Даниелем Шантепи де ла Соссе в предисловии к первому изданию его «Учебника по истории религий» (1887). В более поздних изданиях книги этот термин уже не использовался. Блестящую разработку феноменология религии получила в работе немецкого протестантского богослова и философа религии Рудольфа Отто «Священное» (1917). Отто осуществил образцовое феноменологическое исследование религиозного сознания. Немецкий философ Макс Шелер предпринял посредством философской феноменологии анализ религиозного акта и коррелятивного ему предмета. Окончательно термин «феноменология религии» как профессиональное философское и религиоведческое понятие утвердился благодаря творчеству голландского историка религии Герарда ван дер Леу. В 1925 г. на голландском языке вышла его книга «Введение в феноменологию религии», а в 1933 г. появился на немецком языке фундаментальный труд «Феноменология религии».

В общем, следует признать, что феноменология религии никогда не являла какого-то содержательного или методологического единства, поэтому не представляется возможным считать феноменологию религии системным образованием, нельзя ее назвать теоретической школой в строгом смысле слова. Тем не менее, существуют некоторые общие моменты, которые воспроизводятся так или иначе во всех построениях, относимых к феноменологии религии.

В соответствии с программной установкой феноменологический подход в религиоведении ориентирован на объективные, мировоззренчески нейтральные результаты, достигаемые посредством свободного от ценностной нагруженности, невовлеченного исследования. Феноменология религии подчеркивает свою независимость от теологических интересов, от философии религии, а также от других религиоведческих подходов, в том числе от истории религии.

Все разновидности феноменологии религии имеют дело с отдельными религиозными феноменами, которые берутся вне их исторических связей, изучаемых, как считается, историей религии. Феноменология религии не занимается проблемами генезиса и воспроизводства религии, не использует применительно к религии какие-либо эволюционистские или антиэволюционистские теории.

Базисная установка феноменологии религии заключается в использовании феноменологического эпохэ (греч. *epoche* – остановка, прекращение, воздержание от суждения; центральное понятие древнегреческого скептицизма. – *Ред.*), т.е. в воздержании от экзистенциальных, истинностных и ценностных суждений. Феноменология религии должна фиксировать и осмыслять многообразные виды отношения человека к божеству, а не рассказывать о деяниях божества или обсуждать проблему его существования.

Использование феноменологического эпохэ предполагает по существу отказ от каких-либо критических позиций относительно религии, и в этом заключается ценностно-мировоззренческий нейтрализм феноменологии религии. В таком нейтрализме ее сторонники усматривают одно из главных достоинств своей дисциплины, а также утверждают, что он выгодно отличается от характерных черт философии религии.

Другой важнейшей характеристикой феноменологии религии, наряду с использованием феноменологического эпохэ, является применение *эйдетического* видения, которое состоит преимущественно в интуитивном созерцании сущностей, лежащих в основе религиозных феноменов.

Эйдетическое видение, предполагающее в качестве необходимых условий использование эмпатии, т.е. «вчувствования», интуиции, а также наличие собственного религиозного опыта, неизбежно ведут к определенному, порой очень значительному субъективизму в исследовательской практике. Именно обвинение в субъективизме стало главным из тех, которые предъявляют феноменологии религии.

В зависимости от преобладания в той или иной феноменологической концепции какого-то из указанных методов – феноменологического эпохэ или эйдетического видения – можно, в известной мере огрубляя, провести различие между описательной феноменологией, основанной на эмпирическом исследовании данных, и интерпретативной феноменологией, стремящейся выявить наиболее глубокий смысл религиозных явлений. Поиск адекватной теории интерпретации для сопоставитель-

ного и межкультурного исследования религиозных явлений привел к появлению герменевтической феноменологии.

Основная задача описательной феноменологии состоит в классификации и типологизации религиозных феноменов. Она группирует родственные феномены из самых различных культур и эпох. Такие группы феноменов получают обозначения – «молитва», «жертвоприношение», «миф» и т.д. Этот метод преобладал в ранней, доклассической феноменологии религии, тогда как под классической феноменологией религии обычно понимают концепции, созданные в первой половине XX в. наиболее выдающимися ее представителями, такими как М. Шелер, Р. Отто и Г. ван дер Леу.

В развитии феноменологии проявилась ее основная слабость, которая заключается в принципиальной посылке, что человек даже самых отдаленных эпох с самыми диковинными формами выражения своей религиозности обладает той же сущностью, что и современный феноменолог. Конкретно предпосылается определенный образ человека – по существу самопонимание современного феноменолога. Эта предпосылка приходит в явное несоответствие со все более отчетливым осознанием культурно-исторического своеобразия форм религиозной жизни.

Современная феноменология религии стремится преодолеть принципиальный историзм своей методологической программы. Вероятно, именно этим объясняются интенсивные усилия, предпринимаемые в последнее время, чтобы каким-то образом сочетать феноменологический и исторический подходы в исследовании религии.

Западное религиоведение уделяет большое внимание истории религии. Существует такая дисциплина, как «история религии». Так иногда обозначается даже весь религиоведческий комплекс. Крупнейшее организационное объединение религиоведов носит название «Международная ассоциация истории религий» (International Association for the History of Religions, IAHR).

В самом общем виде можно сказать, что история религии понимается как исследовательский подход, призванный описать и постичь становление религии как в имманентных историко-религиозных связях, так и в общем социально-историческом и историко-культурном контексте.

В современном религиоведении в понимании дисциплины «история религии» наметились две основные позиции. В соответствии с первой речь идет об анализе описательных данных, а также об изучении источников, в первую очередь древних религиозных текстов. Приверженцы второй позиции считают, что история религии должна обладать более широким теоретическим подходом, в котором будут использоваться данные сравнения религий и систематические классификации, а также разрабатываться типологии и делаться обобщения. Обе указанные позиции не только представлены в методологической дискуссии, но и широко реализуются в исследовательской работе.

Даже краткая характеристика основных позиций в понимании истории религии свидетельствует о том, что современное западное религиоведение отказалось от эволюционного подхода в ее исследовании. Этот подход имел особое значение в философии религии и религиоведении в XIX в. Теории эволюции, как было тогда широко признано, могли послужить адекватным средством объяснения явлений не только в биологической сфере, но и в социально-исторической и духовной жизни человека. Эволюционный подход в изучении религии создавал, как считали, условия для

исторического и систематического упорядочивания многообразного религиозно-исторического материала. Этот подход наделял философское и частнонаучное религиоведение солидным научным статусом в силу методической однотипности религиоведения и других научных дисциплин.

Рассматривая ситуацию в религиоведении XIX в., британский социальный антрополог Дуглас Дейвис отмечает: «Критическое изучение религии как чрезвычайно важного аспекта жизни быстро приобрело среди интеллектуалов то значение, которого не имело прежде, поскольку теория эволюции неожиданно предстала как ключ к раскрытию тайн религии и как побудительный мотив к этому занятию... Если теологи переживали процесс утраты достоверного знания об истоках религии, то другие в этот момент как раз начинали представлять, как приобрести понимание начал духовных усилий человека. Дело обстоит так, как будто обладание волнующими открытиями о человеке переходит от теологов к этой новой группе ученых, вдохновляющихся философским идеалом прогресса. Они получили поддержку и новую ориентацию благодаря прагматическим открытиям биологии»⁴.

Эволюционный подход действительно оказался очень плодотворным, однако в настоящее время он практически исчез из западного религиоведения. В философии религии уже не создаются глобальные схемы стадийного развития религии.

Вероятно, исчезновение эволюционного подхода из современного религиоведения не связано лишь с ослаблением эвристической силы эволюционных идей в современной мысли – ведь в той или иной степени теория эволюции продолжает использоваться не только в естественных, но и в социальных науках – психологии, антропологии, лингвистике. Основная причина заключается, видимо, в том, что эволюционный религиоведческий подход был тесно связан с антирелигиозной установкой, а также предполагал использование редукционизма как методологического принципа в понимании религии.

Следует отметить, что вообще подчеркнутый отказ от редукционизма в объяснении и понимании религии является одной из наиболее характерных примет современного западного религиоведения. Редукционизм, т.е. сведение религиозности к некоторым внерелигиозным факторам, объяснение религии через эти факторы, встречается все реже. При этом, как правило, редукционный подход к исследованию религии представлен не столько в самом религиоведении, сколько в других областях научного знания.

В настоящее время наиболее известной и влиятельной редукционистской теорией применительно к религии является социобиология. Американский зоолог Эдвард Уилсон, основоположник социобиологии, утверждает, что традиционные религиозные верования размыты, и не столько из-за краха лежащих в их основе мифологий, сколько из-за растущего понимания того, что и вера представляет собой «механизм выживания». «Религии, подобно другим человеческим институтам, эволюционировали таким образом, чтобы обеспечить лучшее выживание и большее влияние их приверженцам»⁵.

Дискуссия относительно феноменологических и исторических методов в религиоведении пересекается с дискуссией по поводу роли герменевтики; дискуссия отно-

⁴ *Davies D.J.* Meaning and salvation in religious studies. Leiden, 1984. P. 1.

⁵ *Wilson E.O.* On human nature. Cambridge (Mass.); London, 1978. P. 3.

нительно герменевтики преследует цель разработать всеобщую теорию интерпретации, пригодную для изучения религии.

Герменевтика может иметь два значения. Она может означать, во-первых, теоретическое осмысление процесса интерпретации и, во-вторых, изучение религиозности, обозначать саму теорию, которая якобы делает возможным выявление скрытого смысла религиозных явлений.

По мнению некоторых философов и религиоведов, герменевтика способна послужить адекватной основой для «науки о религии». Если понимать эту науку как герменевтическую дисциплину, считает немецкий философ и теоретик педагогики Отто Фридрих Больнов, то отпадут многие обвинения в адрес религиоведения.

Больнов признает, что современное религиоведение подвергается многообразной критике. Основные обвинения: оно не способно строго определить используемые понятия; в нем отсутствует общепризнанное определение религии; оно не в состоянии достичь «адекватной формы научной теории», поскольку не использует однозначно проверяемые гипотезы.

С целью опровергнуть эти обвинения Больнов разворачивает следующую аргументацию. В современной философии можно, по его мнению, выделить три основных течения: теорию науки (позитивистскую), герменевтику (философию наук о духе) и критическую философию (критику идеологии). Ссылаясь на К.-О. Аппеля, он утверждает, что сциентистика, герменевтика и критика идеологии определяют методологическую трихотомию современной науки. Уже само многообразие основных течений показывает, что идея единой науки, выдвинутая позитивистской теорией, потерпела крах. В силу этого науке о религии нет необходимости оправдываться перед лицом позитивистски окрашенных обвинений. В философской теории познания герменевтика давно признана как оправданная и необходимая дисциплина. «Наука о религии не должна чувствовать себя уязвимой и неуверенной в научном отношении, если она считает себя герменевтической дисциплиной», – подчеркивает Больнов⁶.

Основные понятия, используемые в науке о религии, являются герменевтическими. Их можно определить только посредством круговой процедуры герменевтического истолкования. Однако эти понятия не менее строги, чем понятия конструктивной науки. Наглядным примером их специфики может служить нескончаемый спор вокруг понятия религии. «Можно определить, что такое религия, но это определение должно, – отмечает Больнов, – осуществляться иным способом, чем обычный процесс определения. Религия не имеет над собой какого-либо рода, в рамках которого ее можно было бы охарактеризовать с помощью особенных определений»⁷. Религию можно определить только герменевтическим способом, т.е. следует исходить из какой-то ее идеи, которая затем будет обогащаться посредством индуктивного и позитивного исследования.

Отдельные религии нельзя рассматривать как виды рода «религия». Здесь не существует общего знаменателя или общей сердцевины. Все религии обладают некото-

⁶ *Bollnow O.F. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin // Bollnows O.F. Studien zur Hermeneutik. Freiburg; München, 1982. S. 300.*

⁷ *Ibid. S. 306.*

рым понятийно трудно определимым семейным сходством. Улавливаемое сходство не должно опираться лишь на интуицию, его следует методологически удостоверить. Но подобный метод еще надлежит разработать. «Можно надеяться прийти к сущностному определению религии, если задаться вопросом о функции религии в структурной связи человеческой жизни»⁸. Подобным образом пытался прийти к сущностному определению философии основатель философской герменевтики Вильгельм Дильтей.

Что же касается статуса гипотез в науке о религии, то здесь, по мнению Больнова, следует исходить из того, что гипотеза в науках о духе выполняет совершенно иную функцию, чем в естественных науках. В естественных науках гипотеза – это четко сформулированное утверждение, призванное объяснить нечто. В науках о духе она призвана заполнить пустоты в той или иной смысловой связи. В данном случае, по Больнову, лучше говорить о «предпонимании», получающем большую определенность в процессе исследовательской работы. «В случае с гипотезой речь идет о понятийно отчетливо сформулированном утверждении, значимость которого проверяется опытом. Ясность формулировки служит предпосылкой возможности точной проверки. Процесс с самого начала протекает в сфере ясного сознания. Предпонимание, напротив, дано только в неопределенности осязанию продвигающегося изучения религиозности предчувствия, которое в ходе работы медленно обозначается все отчетливее. И в то время как относительно гипотезы процедура исчерпывается, как только принято решение об истинности или ложности, процесс истолкования, путь от неопределенного предпонимания к определенному пониманию никогда не завершается, но ведет ко все новым глубинам»⁹.

Больнов делает следующий вывод из своих рассуждений: «Наука о религии как герменевтическая дисциплина является не менее строгой наукой, чем дисциплины, развиваемые в соответствии со сциентистским идеалом»¹⁰.

Герменевтическое религиоведение, как это видно из рассуждений О.Ф. Больнова, широко опирается на современную философско-герменевтическую теорию. Однако философская герменевтика – это не философско-религиозная теория, поэтому усиление внимания к герменевтике не может опровергнуть нашего тезиса об отсутствии сколь-нибудь интенсивных или продуктивных отношений между современной философией религии и религиоведением.

Некоторые представители современной западной философии религии настойчиво ищут пути какого-то сочетания, а возможно, и интеграции философско-исследовательских и научно-религиоведческих подходов к изучению религии. Интересный проект соединения философии религии и религиоведческих дисциплин предложил известный философ Ниниан Смарт, один из ведущих ученых в области мировых религий.

Смарт проделал эволюцию в своих воззрениях на отношения философии религии и религиоведения. В течение довольно длительного периода он считал, что роль философии в рамках таких отношений должна заключаться в «концептуальном анализе», пони-

⁸ *Bollnow O.F. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. S. 308.*

⁹ *Ibid. S. 311.*

¹⁰ *Ibid. S. 313.*

маемом как исследование логического статуса религиозных понятий и идей. В настоящее время, согласно Смарту, философия религии в сочетании с религиоведением должна стать своего рода «философией мировоззрений», а словом «мировоззрения» обозначается совокупность как религий, традиционных и новых, так и светских идеологий.

Проект Смарта заключается в том, чтобы использовать концептуальный аппарат философии религии и религиоведения для изучения всех наиболее значимых, пространственных и влиятельных идеологий мира – как религиозных, так и светских. По замыслу Смарта научное изучение религии, осмысливающее все многообразие «символической жизни» человечества, широко использующее сравнительный анализ, может оказаться эффективным в исследовании наиболее значимых идеологий современного мира. Научное религиоведение может быть полезным и для выработки нового мировоззрения, которое учитывало бы как разнообразие современного мира, так и потребность этого мира в общих, объединяющих воззрениях. Таким образом, Сمارт ставит перед религиоведением как собственно научно-исследовательские, так и философско-мировоззренческие задачи.

В самом общем виде Смарт представляет свой проект следующим образом: «Современное религиоведение наряду с изучением традиционных вероисповеданий должно обратиться также к рассмотрению светских символов и идеологий – национализма, марксизма, демократии, которые зачастую соперничают с религией и в то же время в каком-то важном смысле сами являются религиозными. Таким образом, современное изучение религии способствует осмыслению мировоззрений, как традиционных, так и светских, которые являются мотором социальной и моральной преемственности и изменения; поэтому оно должно исследовать верования и чувства, а также стремиться понять то, что существует в головах людей. То, во что люди верят, является важным аспектом реальности безотносительно к тому, истинно оно или нет»¹¹.

Смарт указывает и те общие позиции, которые должен занять исследователь при реализации этого проекта: «Аналитик мировоззрений должен бороться на два фронта. Справа находятся те “традиционные” верующие, которые рассматривают бесстрастное и безоценочное описание верований как подспудную угрозу вере. Слева – те гуманисты и марксисты, которые считают религию чем-то иррациональным, что должно быть объяснено как разновидность проекции»¹².

Смарт выделяет далее те характеристики современного религиоведения, которые создают условия для решения подобной задачи. Во-первых, оно плюралистично, занимается многими религиями и светскими мировоззрениями. Во-вторых, оно открыто в смысле изучения систем верований и символов, находящихся за границами традиционных религий. В-третьих, оно рассматривает мировоззрения как исторически, так и систематически, стремится посредством «структурированной эмпатии» встать на точку зрения верующих. В-четвертых, оно осуществляет тематические сравнения, которые помогают осветить отдельные традиции. В-пятых, оно полиметодично: использует многие методы из различных дисциплин – истории, истории искусств,

¹¹ Smart N. Worldviews: Grosscultural explorations of human beliefs. New York, 1983. P. 1.

¹² Ibid. P. 17.

филологии, археологии, социологии, антропологии, философии и т.д. В-шестых, оно стремится показать власть религиозных идей и практики, а также их взаимоотношения с другими аспектами существования человека. В-седьмых, оно может создать условия не только для понимания мира и его различных систем верований, но также и для личного поиска духовной истины¹³.

Искомая «философия мировоззрения» должна определенным образом организовать различные компоненты религиоведческого комплекса. «Философия религии должна расширяться с тем, чтобы стать философией мировоззрения, – отмечает Смарт. – Она должна стать верхним этажом здания, средний этаж которого образует сравнительный и исторический анализ религий и идеологий, а нижний – феноменология, причем не только опыта и действия, но и феноменология символической жизни человека в целом»¹⁴.

По выражению Смарта, философия мировоззрений должна быть реалистически связана с действительно существующими мировоззрениями. Она должна осуществлять анализ структуры и истории таких мировоззренческих систем. Смарт проводит в связи с этим аналогию с философией науки, для которой оказалось очень благотворным сотрудничество с историей науки.

На основе истории и сравнительного изучения религий можно прийти к познанию определенной «логической структуры этих систем». Другими словами, может стать понятным характер связи между различными измерениями религии и между различными доктринальными компонентами.

Для того чтобы адекватно функционировать в рамках «философии мировоззрений», история религии должна стать «исследованием грамматики жеста и символа»¹⁵.

Сравнительное изучение религии и светских идеологий возможно потому, по мнению Смарта, что они обладают некоторыми «общими фундаментальными свойствами». Смарт считает, что религии и светские идеологии «демонстрируют тесную связь между теорией и практикой; не являются непосредственно верифицируемыми или фальсифицируемыми; требуют полной вовлеченности и приверженности; предлагают объяснение человеческой истории; предполагают этические принципы; обладают учением о природе человека; могут претерпевать определенное развитие в идейном и практическом плане; обладают эсхатологической ориентацией; имеют космологию; обладают теорией относительно генезиса религии»¹⁶. Если же кратко охарактеризовать то общее, что делает возможным сопоставление религий и светских мировоззрений, то можно заключить, что «как религии, так и идеологии направляют человека относительно смысла жизни»¹⁷.

Концепция Н. Смарта, несомненно, содержит масштабный проект сочетания философии религии и религиоведения. Однако в рамках этого проекта, именуемого «философией мировоззрений», остаются все же неясными функции философии религии. Все по существу ограничивается проектированием для нее будущей синтетической роли.

¹³ Smart N. Worldviews: Grosscultural explorations of human beliefs. P. 15–20.

¹⁴ Smart N. The Philosophy of Worldviews: The Philosophy of Religion Transformed // Smart N. Concept and Empathy. London; Basingstoke, 1986. P. 85.

¹⁵ Ibid. P. 77

¹⁶ Ibid. P. 74

¹⁷ Ibid.

Таким образом, современная философия религии, очевидно, не в состоянии выполнять содержательно-синтетические и методологические функции по отношению к комплексу религиоведческих дисциплин. Со своей стороны и религиоведческие дисциплины не проявляют никакой заинтересованности в философии религии. Это связано в основном с тем, что, по мнению религиоведов, философии религии практически нечего предложить конкретно-дисциплинарному изучению религии. Кроме того, религиоведы по-прежнему считают, что философское исследование религии не является объективным, нейтральным в ценностном отношении, «научным». В обоснование такого воззрения обычно ссылаются на то, что одной из основных (если не главной) задач философии религии является решение проблем истинности религии.

Очевидно, существует зависимость между научно-религиоведческим подходом к религии и общим пониманием природы, ценности и функций религии, распространенным в культурном сознании той или иной эпохи. Изучение любого явления, в том числе и религии, всегда тесно связано с общим интеллектуальным и культурным уровнем развития общества.

Общее понимание религии наиболее полно выражается в философии религии. Философия религии оказывает воздействие на религиоведческий комплекс прежде всего потому, что придает теоретическое значение существующим в общественном сознании представлениям о природе и функциях религии. В то же время философия религии оказывает формирующее воздействие на эти представления, а это означает, что и таким путем философия религии влияет на религиоведение.

* * *

В статье была предпринята попытка решить две задачи: во-первых, охарактеризовать основные дисциплинарные подходы, преобладающие в современном западном религиоведении, во-вторых, проанализировать наиболее важные моменты отношений между частнодисциплинарным религиоведением и философией религии в форме философского религиоведения.

Представляется, что более полные усилия по решению указанных задач должны образовать основу крупномасштабного исследования современного западного религиоведения, прежде всего потому, что частнодисциплинарные подходы и философское религиоведение являются важнейшими составными частями изучения религии.

Потребность в таком исследовании становится все более настоятельной в силу ряда факторов. Во всех разделах современного западного религиоведения ведется интенсивная исследовательская работа. Результаты этой работы по существу определяют уровень современного изучения религии, что связано прежде всего со значительной концентрацией сил и средств в западном академическом религиоведении. Кроме того, оно оказывает все более заметное, во многом определяющее воздействие на характер изучения религии в других частях света.

ПРОБЛЕМЫ ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ*¹

Систематика предмета исследования – первейшая задача любой науки. Невозможно изучать какую бы то ни было область окружающей нас действительности, не попытавшись внести некоторый порядок, установить элементарную классификацию изучаемых явлений. Но если в отношении природных явлений бывает достаточно простая формальная систематика, то классификация фактов общественной жизни людей достигает цели лишь в той мере, в какой она помогает понять историческую связь явлений.

Религиозные верования, культовые обряды, церковные организации занимали и продолжают занимать видное место в жизни людей. Несмотря на то что предметом научного интереса религия стала сравнительно недавно, ей посвящена уже огромная научная литература.

Вместе с тем до сих пор больше внимания уделялось рассмотрению существа религии как таковой, чем изучению отдельных ее проявлений. Сущность религии как социального явления, как специфической формы общественного сознания достаточно исследована и освещена, но перед учеными-марксистами стоит задача привести в систему, классифицировать отдельные проявления религии. Эту задачу предстоит решить как в отношении классификации понятий и терминов, так и в отношении исторической классификации религий. В науке еще не существует разработанной периодизации истории религии.

Решить проблему периодизации истории религии – значит не только установить историческую последовательность этапов развития этого явления; это значит понять реальную обусловленность каждого этапа, связав его с определенным уровнем общественного и культурного развития, и уловить качественное своеобразие каждого отдельного периода развития религии, а поэтому и особую, специфическую роль религии в общественной жизни именно данного периода. В конечном счете правильная периодизация истории религии должна помочь принципиально разграничить общую природу религии как явления социальной жизни и общественного сознания и специфику качественно различных этапов ее развития, соот-

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1976. Вып. 20. С. 62–87.

ветствующих определенным эпохам социальной жизни и общественного сознания. Нет надобности особо доказывать, насколько это важно в познавательном и практическом отношении.

Различные попытки периодизации истории религии делались неоднократно. Большинство из них поверхностны и наивны, но некоторые заслуживают серьезного внимания.

Одна из первых попыток разграничить ступени развития религиозных представлений принадлежит великому французскому мыслителю-материалисту Полю Анри Гольбаху. В своей «Системе природы» (1770) он, выводя религию из чувства страха первобытного человека перед грозящими ему силами природы, попытался определить последовательные стадии развития религиозных представлений, порожденных этим страхом: вначале человек боялся и почитал сами стихии природы, «материальные и грубые предметы», затем он стал поклоняться «сущностям, управляющим стихиями», разным «гениям», «героям» и др. «В ходе дальнейших размышлений он решил упростить эту систему, подчинив всю природу одному-единственному агенту», т.е. Богу. Так была едва ли не впервые высказана идея о чисто имманентном, логическом развитии религиозных представлений под влиянием одних только «размышлений»; эта идея не раз высказывалась и позднее.

Но уже в том же XVIII в. была сделана попытка увидеть историю религиозных представлений не как отвлеченно-логический процесс, а как отражение истории самих людей. В сочинении «Руины, или Размышления о революциях империй» (1791) французский просветитель Константен Франсуа Вольней изложил в форме философско-публицистического памфлета свое понимание истории религии как смены последовательных «систем». Из них ранние «системы» представлены как некие туманные плоды человеческих «размышлений», связанных, однако, с переменами в образе жизни людей («культ стихий и физических сил природы», «культ звезд», «культ символов», «культ богов-первопричин» и т.д.), а более поздние представляли собой уже конкретные религиозные вероучения определенных народов и эпох: «религия Моисея», «религия Зороастра», брахманизм, буддизм, христианство¹.

Религиоведческая литература XIX в. развивалась под знаком стремления сочетать идею логического саморазвития религии с признанием ее связи с конкретными историческими эпохами, конкретными народами и государствами. Самая замечательная попытка этого рода принадлежит великому немецкому мыслителю-диалектику Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю.

Исходя из общего понимания религии как идеального удвоения мира, Гегель рассматривал всю историю религии как последовательное нарастание этого удвоения. Он считал, что религия в своем саморазвитии проходит три генеральные стадии: стадию «естественной» религии, стадию «религии духовной индивидуальности» и стадию «абсолютной религии». Каждая из этих общих стадий в свою очередь распадается на этапы, и в качестве образчика каждого этапа Гегель подбирает то или иное конкретное историческое вероучение.

¹ Вольней К.Ф. Избранные атеистические произведения. М., 1962.

Первая стадия – «естественная религия» – отвечает эпохе, когда, по мнению Гегеля, Бог предстает перед человеческим сознанием еще как непосредственная сила природы. Первый этап этой стадии – «непосредственная религия» – ознаменован силой колдовства, которым обладает сам человек; иллюстрацией служит для Гегеля религия эскимосов с ее шаманами-ангекоками. Второй этап – «раздвоение сознания в самом себе» – включает в себя «религию меры» (Китай), «религию фантазии» (Индия) и «религию в-себе-бытия» (буддизм). Третий этап – «переход от религии природы к религии свободы» – содержит в себе «религию добра, или света» (Персия), «религию страданий» (Сирия) и «религию загадки» (Египет).

Вторая стадия религии – «религия духовной индивидуальности» – распадается тоже на три этапа: «религию возвышенного» (иудеи), «религию красоты» (греки) и «религию целесообразности, или разума» (римляне).

Наконец, третья и последняя стадия – это «абсолютная религия», представленная, конечно, христианством.

Универсально-историческая концепция Гегеля интересна прежде всего как некая модель, отводящая религии органическое место в рамках общего процесса человеческой истории, в свою очередь включаемой в космический процесс развития мирового духа. Она важна и как последовательное применение диалектического метода, согласно которому сущность религии (как и сущность любого другого явления) раскрывается не с самого начала, а лишь в ходе нарастания внутренних противоречий, выявляющих подлинную природу предмета (религии) лишь при полном его развитии. Несмотря на априорно-дедуктивное изложение предмета, Гегель все же не абстрагируется от конкретных фактов, а находит каждому из них место в рамках общей исторической схемы.

Однако распределение конкретного фактического материала в его схеме весьма произвольно и основано в значительной мере на случайных признаках. Так, в религии Индии ничуть не больше «фантазии», а в сирийской религии – «страдания», чем в любых других религиях; «загадочной» назвать религию Египта можно было, вероятно, лишь во времена Гегеля, до дешифровки египетской иероглифики, и т.д. Кроме того, в схеме Гегеля такая утонченно философская религия, как буддизм, оказалась на самой ранней стадии «естественных» религий, а для другой мировой религии – ислама – вообще не нашлось места².

После неудачной попытки Гегеля распределить конкретные исторические религии по стадиям универсальной схемы развития религии такие попытки никем более не предпринимались. Едва ли не единственным исключением явилась книга историка религии Герарда ван дер Леу «Религия в ее сущности и ее проявлениях». В ней дана схема классификации религий, являющаяся карикатурой на гегелевскую схему, лишенная всякого историзма: в ней фигурируют такие определения, как «религия битвы» (маздеизм), «религия беспокойства» (теизм), «религия порыва и облика» (греческая), «религия воли и повиновения» (иудаизм), «религия покоя»

² Гегель Г.-В.-Ф. *Философия религии*: в 2 т. М., 1975–1976.

(впрочем, автор признает, что исторически такой не было), «религия ничтожества и жалости» (буддизм), «религия величества и смирения» (ислам) и т.д.³

Вместе с тем в течение XIX и в начале XX в. в религиоведческой литературе не было недостатка в схемах общей периодизации религии без оглядки на конкретные исторические религии. Это были попытки наметить общие стадии развития религиозных представлений; при этом одни авторы старались связать стадии с некоторыми периодами в развитии социально-экономических и политических отношений, с общим ростом культуры; другие не заботились об установлении такой связи.

Одна из наиболее известных концепций подобного рода, относящаяся к 30-м гг. XIX в., связана с именем французского философа и социолога Огюста Конта. Всю раннюю стадию развития человечества и его культуры Конт вообще обозначил как «теологическую» (или «фиктивную»), считая, что она проходила целиком под господством религиозных представлений. Он подразделял ее на три «фазиса» – фетишизм, политеизм и монотеизм. Конт старался при этом указать, у каких народов какой «фазис» господствует. Как видно, Конт распределял «фазисы» развития религии по предмету почитания.

Иначе подошел к делу английский археолог и этнограф Джон Лёббок в 1868 г., определивший стадии развития религии не по предмету поклонения, а по отношению человека к этому предмету. У него получилось семь стадий: атеизм (отсутствие каких-либо представлений о сверхъестественном), фетишизм (вера человека в свою способность принудительно воздействовать на сверхъестественные существа), тотемизм (человек и предмет почитания существуют как бы на равных), шаманизм (божества поднимаются высоко над человеком и доступны только шаманам), идолопоклонство, вера в богов – творцов мира и вера в богов как в благодетельные существа⁴.

Историк религии Томас Ахелис разделил религию на три стадии (1904): 1) низшие ступени (фетишизм, шаманизм); 2) высшие ступени (политеизм, наиболее развитые естественные религии); 3) этические религии, связанные с «откровением» и с деятельностью пророков и проповедников⁵.

Простую и стройную схему дал известный немецкий этнограф-африканист Л. Фробениус (1904). Не касаясь поздних и сложных форм развития религии, всю раннюю ее историю он разделил на три стадии, приурочиваемые к стадиям хозяйственного и общественного развития: 1) «анимализм» как мировоззрение охотников (человек еще не выделяет себя из мира животных); 2) «манизм», или культ умерших и предков – мировоззрение оседлых земледельцев; 3) «соляризм», связанный с выделением слоя «князей» в обществе (отсюда и вера в солнечных и иных богов, развитая мифология и пр.)⁶.

Нет надобности рассматривать другие попытки периодизации истории религии, которых было немало и каждая из которых была направлена на максимальное обобщение и упрощение схемы: последнее достигалось, однако, ценой неясности

³ *Leew G., van der. La religion dans son essence et ses manifestation. Paris, 1948.*

⁴ *Лёббок Дж. Начало цивилизации. СПб., 1876. С. 150 и др.*

⁵ *Ахелис Т. Очерк сравнительного изучения религии. СПб., 1906. С. 54–66.*

⁶ *Frobenius L. Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin, 1904.*

самого признака периодизации или ценой крайней искусственности и натяжек. Можно для примера упомянуть о старой схеме немецкого протестантского богослова Отто Пфлейдерера – «религии зависимости» и «религии свободы» (1869)⁷ и об относительно новой концепции Ф. Парриша – «религии двух факторов» и «религии одного фактора»⁸. Обе схемы отличаются произвольностью и голословностью.

Нельзя принять и предложенное известным немецким и американским философом, психологом и социологом Эрихом Фроммом деление всех религий на «авторитарные» и «гуманистические» – деление, которое и сам Фромм не рассматривал как периодизацию, ибо оба типа могут присутствовать, по его мнению, и в пределах каждой отдельной религии⁹. По существу все религии «авторитарны», и можно говорить лишь об оттенках и о степени выраженности этой авторитарности в каждом отдельном случае.

Некоторые из упомянутых схем периодизации проникнуты духом христианской апологетики и служат цели возвеличить христианство в ущерб другим религиям. Еще отчетливее этот апологетический мотив замечен в теориях, построенных на библейском учении о первобытном «откровении», в частности в теории «прамонотеизма» (австрийский этнограф и лингвист Вильгельм Шмидт и др.). По этой теории, не отклоняющейся от библейско-церковной традиции, исконной формой религии был «прамонотеизм», который сохранился вплоть до нашего времени в иудаизме и христианстве, но у большинства народов подвергся «затемнению» из-за примеси элементов мифологии, магии и анимизма¹⁰.

Подобные чисто фидеистические теории имеют наукообразную видимость, однако по существу стоят вне науки.

Непреодолимые трудности, стоящие на путях построения исторической классификации (т.е. периодизации) религиозных явлений, побуждали многих исследователей к полному отказу от таких попыток и к замене исторического принципа систематики иным, в частности географическим или этнокультурным подходом. Так, еще Макс Мюллер делил известные ему религии на группы по этническому признаку, на религии «арийских», «семитических» и «туранских» народов, пытаясь при этом определить качественную специфику каждой из них¹¹. В обзоре «первобытных» религий американского этнографа У. Уоллиса эти религии распределены по географическим (этнокультурным) ареалам, причем автор подчеркивает своеобразие каждого ареала¹². В сводной работе шведских ученых Х. Рингрена и А. Стрёма религии всего мира классифицированы не совсем последовательно: то по географическим, то по языковым или культурным группам («индоевропейские

⁷ Pfliederer O. Die Religion, ihr Wesen und Geschichte. Bd. 2. Leipzig, 1869. S. 54–55.

⁸ Parrish F. The classification of religions. Manhattan; Kansas, 1941.

⁹ Fromm E. Psychoanalysis and religion. New York, 1967. P. 34–50.

¹⁰ Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. 1. Wien, 1912.

¹¹ Мюллер М. Религия как предмет сравнительного изучения. Харьков, 1887. С. 66 и сл.

¹² Wallis W. Religion in primitive society. New York, 1939.

цивилизации», «письменные цивилизации Ближнего Востока», «письменные цивилизации Дальнего Востока» и пр.)¹³.

В свою очередь, диалектико-материалистический подход создает достаточную методологическую базу для постановки проблемы периодизации истории религии. Так, у основоположников марксизма можно найти высказывание о религии, способное на первых порах смутить исследователя: в «Немецкой идеологии» указывается, что у религии, как и у морали и метафизики, «нет истории, у них нет развития»¹⁴.

Если у религии «нет истории», то что же, собственно, остается изучать? И, тем более, подвергать периодизации? Однако в контексте мысль Маркса и Энгельса разъясняется – сразу же за приведенными словами в тексте говорится: «...люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание»¹⁵. Иначе говоря, здесь выражена в резкой и ясной форме одна из важнейших идей исторического материализма: историческое развитие религии (как и других форм общественного сознания) не есть спонтанный, самостоятельный процесс, это есть лишь отражение общего процесса материального и общественного развития, часть общеисторического процесса. Эта идея многократно на конкретных примерах развивалась классиками марксизма.

Отсюда следует первый и важнейший вывод: развитие религиозных верований, культа, религиозных организаций не может не укладываться целиком в рамки всемирно-исторического процесса. Периодам этого процесса должны соответствовать периоды в развитии религии.

С этого вывода можно начинать создание научной периодизации религии, исходя из следующего положения: поскольку вся история человечества делится на две огромные – хотя и неравновеликие по продолжительности – эпохи: эпоху доклассового, общинно-родового строя и эпоху классового общества, то и религия, подобно всем другим общественным институтам, тоже делится в своем историческом развитии на два основных периода: религию доклассового общества и религию классовых обществ.

Однако при этом обнаруживаются некоторые разногласия. Качественное различие между общественным сознанием доклассовой и классовой эпох признают все, но не все согласны с тем, что свойственные людям доклассовой эпохи ошибочные представления о природе, поверья, обряды могут быть подведены под понятие «религия». По мнению некоторых исследователей, это еще не религия, потому что «религия», как и государство, право, частная собственность, суть категории только классового общества. Этой точки зрения, высказывавшейся в основном в устных дискуссиях, придерживались такие крупные советские ученые, как А.А. Попов, В.Н. Чернецов, Б.Ф. Поршнев.

¹³ Ringgren H., Ström A. Les religions du monde. Paris, 1960.

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 25.

¹⁵ Там же.

Вместе с тем нетрудно заметить, что здесь налицо скорее спор о терминах, чем принципиальное расхождение взглядов. Можно, конечно, воздерживаться от применения понятия «религия» к различным поверьям, ложным взглядам на природу и человека у людей доклассового общества; можно называть их иначе (суеверия, невежество, незнание, страх перед неизвестным и пр.). В рамках рассматриваемой темы можно не вдаваться в этот терминологический спор и продолжать применять термин «религия» и к верованиям доклассовой эпохи, и к религиозным верованиям классовых обществ. Важно лишь не забыть о специфических различиях между теми и другими.

Эти различия сводятся к нескольким существенным пунктам. Вместе с формированием господствующего класса (племенная аристократия, рабовладельцы, земельные собственники, военная знать) в обществе выделилась прослойка жрецов-профессионалов (как часть того же господствующего класса), взявшая в свои руки выполнение религиозных обрядов. Эти люди были оторваны от производительного труда и могли посвятить себя богословским спекуляциям. В среде жрецов сосредоточивалась вся религиозная премудрость; из древних, стихийно выросших поверий жрецы создавали более или менее стройные верования, часть которых становилась тайными эзотерическими знаниями. Если в верованиях общинно-родовой эпохи отражалась преимущественно «ограниченность» отношений людей «друг к другу и к природе» (Маркс), то религия классового общества была призвана охранять прежде всего незыблемость классового строя, власть и привилегии правящих классов.

Следует учитывать, что указанные принципиальные различия выглядят четко лишь в абстракции. В реальной же исторической действительности можно найти бесчисленное множество переходных форм: зародыши эксплуататорской функции религии можно обнаружить у многих народов, стоящих еще на доклассовой ступени развития, и, наоборот, остатки первобытных верований сохраняются часто и в развитых классовых обществах, доживая порой до поздних стадий их развития, вплоть до наших дней; они частично вплетаются в поздние и сложные религиозные системы, частично продолжают существовать сами по себе, цепляясь за архаические пережитки в жизни общества.

Разграничение религии доклассового и классового общества есть лишь первый, причем самый легкий, шаг в периодизации.

Наиболее сложной представляется задача периодизации истории доклассовых религий. Дело в том, что история доклассовых обществ охватывает гигантский отрезок времени, исчисляемый как минимум десятками тысячелетий. Ясно, что религиозные представления людей ориньякской или мадленской эпохи не могли быть аналогичны тем, какие известны по этнографическим данным у современных народов Южной Америки, Австралии и Новой Гвинеи. Они, конечно, развивались, но какие стадии проходило это развитие?

Сложность решения этого вопроса объясняется двумя причинами: во-первых, невероятным изобилием и крайним разнообразием фактического материала, с трудом поддающегося какой-либо систематизации; во-вторых, отсутствием точных отработанных понятий и терминов, пригодных для такой систематики. Легко заметить, что вторая причина сама зависит от первой.

Даже общее обозначение всего этого огромного периода развития религии не установлено. Выражение «религия доклассового общества» несколько громоздко и малосодержательно, поскольку заключает в себе в сущности лишь один отрицательный признак: это эпоха, в которой еще не было классов. К тому же оно и неточно, потому что доклассовые формы религии в некоторых случаях сохраняются и у народов, уже переступивших порог классового общественного строя. Применяемый иногда термин «первобытные» («примитивные») религии еще менее точен, поскольку подавляющая часть известного фактического материала относится к народам, уже очень далеким от «первобытности». Встречаемое в литературе обозначение «языческие религии» («язычество»), взятое из церковно-миссионерского лексикона, не означает вообще ничего определенного, кроме противопоставления христианству, иудаизму и исламу. Выражение «идолопоклонство» ничуть не лучше. Более солидное научное основание имеет термин «анимизм» («анимистическая религия»), употребляемый иногда даже в официальных документах и в статистических таблицах, однако этот термин тоже неудачен, потому что *анимизм*, т.е. вера в «духовные существа» (термин, предложенный английским этнографом Эдуардом Бернеттом Тейлором), присущ всем религиям без исключения, вплоть до самых сложных и поздних.

Наиболее удачным из применяемых терминов можно считать обозначение «племенные культы». Это понятие встречается у основоположников марксизма¹⁶, употреблялось историками религии – шотландским профессором А. Мензисом¹⁷, немецким исследователем В. Буссе¹⁸ и др. Термин «племенные культы» тоже неточен, поскольку не все верования доклассовой эпохи связаны с племенным строем, да и само понятие «племя» еще недостаточно теоретически разработано. Было высказано предложение заменить термин «племенные культы» несколько более широким – «родо-племенные культы»¹⁹, но широкого распространения этот термин не получил.

Обращение к вопросу о подразделениях периода племенных (доклассовых) культов вызывает еще большие трудности.

Вероятно, теоретически было бы правильным подразделить период доклассовых (племенных) религий по признаку стадий первобытного общества; получились бы периоды «религий раннеродового строя» и «религий развитого родового (родоплеменного) строя». Но, во-первых, сама периодизация доклассового общества еще недостаточно разработана, во-вторых, приведенные обозначения малосодержательны: они не показывают особенности религий раннеродового и развитого родового строя.

Существует другой путь, неоднократно опробованный историками религии: из всего арсенала понятий, обозначающих отдельные феномены религии в ее ран-

¹⁶ Маркс К., Энгельс. Ф. Т. 19. С. 312; Т. 21. С. 294.

¹⁷ Мензис А. История религии. СПб., 1899. С. 60–61, 323.

¹⁸ Bousset W. Das Wesen der Religion. Bd. 3. Aufl. Halle, 1906. S. 22.

¹⁹ Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964. С. 201–202.

них формах, выбрать такие, которые можно рассматривать как стадии развития религии. Таких понятий в науке накопилось много: анимизм, аниматизм, преанимизм, магия, фетишизм, мифология, культ умерших (манизм), культ предков, тотемизм, шаманизм, культ природы, табуация, вера в ману, генотеизм, полидемонизм и др. В историографии нет недостатка в попытках рассматривать те или иные из этих понятий как обозначения стадий развития «первобытной» (или всякой вообще) религии. В таких случаях в роли первоначальной, самой ранней стадии оказывался то анимизм (Э. Тэйлор, Г. Кунов и др.), то преанимизм (Р. Марретт и др.), то магия (Дж. Фрезер), то фетишизм (О. Конт, Дж. Лёббок и др.), то тотемизм (Э. Дюркгейм, Д.К. Зеленин и др.). За ними в известной очередности следовали другие стадии.

Обоснованность подобных построений малоубедительна. Во-первых, некоторые из названных выше понятий не могут служить для обозначения стадий развития религии, поскольку представляют собой явления, свойственные всякой – и примитивной и высокоразвитой – религии; таковы понятия магии, фетишизма, анимизма, табуации, мифологии и др. Во-вторых, отдельные понятия действительно связаны с исторически известными ранними формами религий: тотемизмом, шаманизмом и др., но нельзя располагать их в один ряд, рассматривать как последовательные, сменяющие одна другую ступени развития, поскольку во многих случаях эти ранние формы религии сосуществуют друг с другом, взаимно переплетаются и вообще взаимоотношения их сложны.

Тем не менее можно, выбрав из приведенного перечня наиболее содержательные понятия и пополнив их список другими, недостающими понятиями, попытаться пока предположительно отнести полученную систему понятий к различным стадиям истории доклассового общества.

Тогда получается, что такие формы религии, как погребальный культ, тотемизм, знахарство (лечебная магия), ведовство (вредоносная магия) и некоторые другие могут с известной уверенностью рассматриваться как относящиеся к самым ранним стадиям развития религии, ибо они опираются на самые примитивные формы социальной деятельности. Некоторые другие понятия, как шаманизм, культ тайных союзов, нагуализм (культ личных духов-покровителей), семейно-родовой культ, аграрный общинный культ и др., могут рассматриваться как обозначения сравнительно поздних (однако остающихся в рамках общинно-родового строя) форм религии²⁰.

Распределение (хотя бы предположительное) ранних форм религиозных верований по ступеням развития доклассового общинно-родового строя может рассматриваться как некое приближение к решению задачи периодизации истории религии. Но это еще далеко не само решение задачи.

И логика человеческого познания, и профессиональное чутье историка требуют максимального упрощения периодизации, обобщения и сокращения количества периодов. Если бы можно было разделить доклассовый период истории человечества на

²⁰ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

два-три специфических, качественно отличающихся друг от друга периода развития религиозных верований и соотнести их с эпохами (подпериодами) общественного развития, требования логики и историческое чутье были бы удовлетворены.

Попытки такого подхода к проблеме делались, хотя и очень редко. Так, российский философ-религиовед М.И. Шахнович в одной из своих популярных работ наметил такие стадии в развитии религиозных верований доклассовой эпохи: на средней ступени дикости – «колдовство», на высшей ступени дикости – «вера в духов и в душу», на низшей ступени варварства – «почитание природы»²¹. Б.И. Шаревская, исходя из общей периодизации истории религий – деления их на три группы-стадии: 1) «родоплеменные или гентильно-трибальные культы», 2) «национально-государственные культы» и 3) «ойкуменические» («мировые», «вселенские») религии – и опираясь главным образом на африканский материал, выделила в составе первой из этих стадий такие ступени: тотемизм, культ предков, политеизм²². Наиболее обстоятельно и полно рассмотрел эту проблему А.Ф. Анисимов в книге «Этапы развития первобытной религии»²³. Схема его такова: на стадии «раннеродового общества» наиболее общим и адекватным его отражением является тотемизм; в эпоху «развитого материнского рода» – «антропоморфный культ природы и стихий» и «культ животных»; в эпоху «патриархально-родового общества» – антропоморфизация прежних зооморфных образов духов, в которых олицетворяются не только природные, но теперь уже и общественные силы; переход от женских к мужским олицетворениям, иерархия в мире духов-хозяев, отражающая социальную иерархию; патриархальный культ предков. В эпоху «военной демократии» складывается ранняя форма политеизма.

Упомянутые попытки внутренней периодизации развития «первобытной» (доклассовой) религии заслуживают серьезного внимания. Но даже самая полная и разработанная схема Анисимова не вполне удовлетворительна, так как за ее рамками остается много форм и элементов религий той же эпохи, которым в этой схеме не нашлось места: знахарство, эротические культы, ведовство, погребальный культ в его многочисленных разновидностях, верования, связанные с возрастными инициациями, нагуализм, культ тайных союзов.

Таким образом, проблему периодизации религии доклассового общества пока нельзя считать решенной.

Перейдем к вопросам, касающимся истории религии в эпоху классовых обществ.

Понятие «религия классового общества» охватывает все известные нам исторические религии: от древнеегипетской и древнеавилонской до современного нам христианства и других вероучений. Как разобраться в этом множестве религиозных систем? Как задать периодизацию их истории?

В этом едва ли может помочь абсолютная хронология, несмотря на то что время существования большинства религиозных систем и Древнего мира, и более

²¹ Шахнович М.И. От суеверий к науке. Л., 1948. С. 370.

²² Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. С. 201–208.

²³ Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967.

поздних эпох сравнительно хорошо датируется. Абсолютная хронология имеет значение лишь для конкретной истории отдельных стран и народов, для изучения же общей истории религии она мало что дает.

Мало пользы можно ожидать и от распределения религий классовой эпохи по социально-экономическим формациям, выделяя религии рабовладельческого общества, феодального общества и капиталистического общества. Такое предложение было сделано видным итальянским историком-коммунистом Амброджо Донини²⁴, и на первый взгляд кажется, что оно вытекает из марксистского понимания истории религии, о котором говорилось выше. Однако, не учитывая даже того, что пока еще нет достаточно разработанного учения о докапиталистических классовых формациях и имеется много спорного в определении господствующего способа производства в той или иной конкретной стране (особенно на Востоке) в определенную эпоху, было бы неоправданным упрощением пытаться каждый раз соотносить особенности религии в данной стране и в данную эпоху с господством в ней, например, именно феодальных или именно буржуазных отношений. В отдельных случаях подобное соответствие устанавливается легко, например, пуританизм по духу своему лучше всего соответствует эпохе первоначального капиталистического накопления²⁵; Католическая Церковь по своей организации и по духу была точным слепком с феодального средневекового общественного строя²⁶. Подобных примеров найдется немало, но пришлось бы допустить существенные оговорки, чтобы объяснить все особенности каждой конкретной религии исходя из господствующего в данной стране способа производства. Нельзя также забывать инерционность религиозных верований, сохраняющих порой прежний вид и при изменившихся условиях материальной жизни. Например, христианство, зародившееся в условиях рабовладельческого строя, благополучно пережило последующие эпохи и продолжает существовать, сохранив свое основное идейное содержание.

Значительно ближе к конкретной действительности, а потому познавательнее продуктивнее другая группировка религий классового общества – деление их на национальные (государственные) и наднациональные (мировые). Различие это касается самого типа религий, и вместе с тем эти типы образуют две эпохи в общем ходе развития религий.

Понятие национальных (или государственных) религий использовалось основоположниками марксизма. В это понятие у них входило преимущественно религии Древнего мира – Египта, Вавилонии, Сирии, Греции и др. «Если с гибелью древних государств исчезают и их религии, – писал К. Маркс в 1842 г., – то этот факт не нуждается в особых объяснениях, так как “истинной религией” древних был культ их собственной “национальности”, их “государства”»²⁷. «Все религии древности, – писал Ф. Энгельс, – были стихийно возникшими племенными, а позд-

²⁴ Донини А. Люди, идолы и боги. М., 1962.

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 113; Т. 7. С. 378.

²⁶ Там же. Т. 25. Ч. II. С. 150.

²⁷ Там же. Т. 1. С. 99.

нее национальными религиями, которые выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними»²⁸.

Изучение конкретной истории показывает, что эти «национальные» религии древности были весьма непохожи одна на другую и по отдельным элементам, и по общему духу, как непохожи были друг на друга и породившие их социально-экономические условия в разных странах. В самом деле, что общего было между гипертрофированным культом умерших в Древнем Египте и суеверным ужасом перед мертвым телом у древних персов? Что общего между красочной религиозной мифологией греков и сухими, абстрактными божествами римлян? Между мелочным и придирчивым ритуализмом иудеев и разнузданно вакхическим культом фригийцев? Между изуверским фанатизмом индийских отшельников и чинными церемониями конфуцианских молельщиков Китая? Между бесчисленным сонмом богов древней Индии или Японии и строгим монотеизмом в Иудее в эпоху Второго Храма?

Содержание вероучения этих древних религий, как и их культовые формы, было весьма различным. Объединяло их только одно: все они выросли, по Ф. Энгельсу, «из общественных и политических условий каждого народа и тесно срослись с ними». Иначе говоря, у всех этих религий общей была «земная основа», отражением которой они служили, – политическая (государственная) общность людей. Общность культа, почитание общих (общегосударственных) богов – это был один из обручей, стягивавших людей в один социальный организм; чаще всего этот организм представлял собой этническую общность. Египтянин, живший в Египте, говоривший на египетском языке, подданный фараона, был одновременно и почитателем Осириса, Амона и других государственных богов Египта. Религиозная общность не составляла какой-либо самостоятельной формы общности людей.

Видимо, в глазах основоположников марксизма это общее свойство вполне оправдывало отнесение их в одну общую категорию «национальных» религий, несмотря на все разнообразие их идейного содержания и ритуалов.

В марксистской литературе не появлялось никаких возражений против выделения упомянутых религий древности в особую категорию, в особый тип (или форму) религий. Существовали возражения лишь против названия «национальные» этой категории религий²⁹. Термин действительно не вполне удачен. Дело даже не в том, что этнические общности древности было не принято называть нациями; можно называть их просто народами – ведь и К. Маркс порой обозначал эти древние религии как «народные религии». Дело в том, что полного совпадения границ этнических общностей с границами культов все-таки не было; не было и полного совпадения последних с политическими границами. Государства создавались и разрушались, границы их менялись, этнический состав далеко не всегда был однородным, а культы, привязанные обычно к определенным сакральным центрам, сохранялись значительно более стойко. Так, Вавилон, не раз переходивший из рук

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Т. 19. С. 312.

²⁹ Настольная книга атеиста. М., 1974. С. 58.

одного завоевателя в руки другого, оставался традиционным культовым центром. Священные Дельфы, никогда не бывшие самостоятельной политической величиной, пользовались почитанием далеко за пределами Эллады. Культ египетской богини Исида, не имевший в самом Египте общегосударственного центра, распространился в эллинистическую и римскую эпоху по всему Средиземноморью. Тем не менее, при всех недостатках относящихся к религиям терминов «национальные» и «государственные» ими можно пользоваться из-за отсутствия лучших – конечно, с необходимыми оговорками.

К тому же данный тип (или форму) религий – «национальные (государственные)» религии – можно рассматривать и как определенный период в истории религии. Абсолютная хронология при этом не имеет большого значения, поскольку древнейшие «национальные» религии известны начиная с четвертого, если не с пятого тысячелетия до н.э., а иные из них сохранились до наших дней. Но стадийно все эти религии стоят примерно на одной исторической ступени. Точнее, все они складывались на одной и той же исторической ступени – на стадии формирования классового и государственного общества. Большинство из них, однако, бесследно исчезли, о них известно только по письменным и материальным памятникам; другие видоизменились, вплелись в более поздние и сложные культы, и остатки их древних богов существуют под чужими именами, а древние обряды получили новое осмысление. Наконец, третьи (очень немногие) сохранились до наших дней, конечно, тоже в весьма модифицированном виде. Из таких сохранившихся с древности национальных религий наиболее известны синтоизм в Японии, даосизм и конфуцианство в Китае, индуизм со всеми его разветвлениями в Индии, парсизм (маздеизм) в той же Индии, иудаизм в Израиле и среди евреев диаспоры.

Национально-государственные религии – это первая (ранняя) стадия развития религии классового общества, в некоторых случаях весьма затянувшаяся.

Второй (и последней) стадией религии классового общества считаются так называемые мировые («наднациональные», «всемирные», «экуменические», «вселенские») религии. Термин «всемирные», «мировые» религии – общее обозначение буддизма, христианства и ислама – по существу не вызывал и не вызывает возражений. Столь же бесспорно, что «мировые» религии представляют собой исторически более поздний тип религии, чем религии «национальные». В этом вопросе никакой проблемы в настоящее время нет.

Проблема заключается в другом: что именно позволяет выделить в особый тип эти три религиозные системы – буддизм, христианство и ислам? Что сближает их между собой и что отделяет их принципиально от «национальных» религий, стадийно им предшествующих?

Как и в отношении «национальных» религий, для ответа на эти вопросы приходится отметить очень важный факт: в самом содержании трех названных вероучений в сущности очень мало общего; меньше общего, чем различий, притом различий, доходящих до противоположности. Особенно мало общего и особенно много различий между исламом и буддизмом (христианство занимает в некоторых отношениях среднее положение между этими двумя религиями). Действительно, в исламе – фанатическая проповедь единого Божества (Аллаха), в буддизме – при-

знание неопределенного множества божеств разных рангов; в исламе – требование безусловной и пассивной покорности Богу, в буддизме – изначально полное пренебрежение к божествам и самостоятельность собственного пути человека к спасению, а позже – опора на помощь живых людей-божеств и на разные магические действия; в исламе – вера в единый направленный и необратимый исторический процесс, завершаемый последним судом Бога над людьми, в буддизме – бесконечная цикличность мировых периодов, управляемых последовательно разными божествами; в исламе – идея личного спасения бессмертной человеческой души, в буддизме – отрицание личного бессмертия и учение о вечно распадающихся и сочетающихся дхармах и т.д.

Что же связывает и объединяет столь различные религиозные системы? Здесь, как и в отношении национальных религий, связующей является некая общность «земной основы» – сходные условия зарождения и распространения всех трех мировых религий. Отсюда, вопреки всем перечисленным различиям, следует наличие некоторых общих черт в самих верованиях. Каковы же были эти условия?

В научной религиоведческой литературе многократно обращалось внимание на одно поразительное совпадение в истории древних религий: почти в одно и то же время в разных государствах древности зародились сходные между собой религиозные течения нового типа. Итальянский антрополог и историк религии Рафаэле Петтацони писал в одной из своих работ о «великой проблеме» исторической науки: почему «появилось религиозное обновление на протяжении нескольких веков у евреев (пророки), у иранцев (Заратустра), у греков (орфизм), у индийцев (Будда), у китайцев (Лао-цзы, Конфуций)»? В силу ли самостоятельного и конвергентного развития или благодаря распространению из некоего единого центра? А упоминавшийся выше историк А. Донини дал этому факту материалистическое толкование: эпоха зарождения новых религиозных течений была эпохой становления рабовладельческого общественного строя, который поверг массы людей в состояние безнадежного рабства. Из 800 млн (приблизительно) населения бассейна Средиземного моря только 3–4 млн были свободными; остальных не считали за людей, и старые религии освящали этот порядок. Боги древности были богами господ, богами правителей; простой парод даже не допускался к культу этих богов, и поэтому именно «в ту эпоху рождается иной тип религии: народные религии, религии тайных культов, религии культов бедноты, непривилегированных масс, которые хотят достигнуть лучшей жизни, хотя бы в потустороннем мире», поскольку не верят в возможность улучшить свою жизнь в этом мире. Этим объясняется, по Донини, тот факт, что почти одновременно в разных странах «ломается, расщепляется, разделяется надвое религиозная жизнь»: разделяется на религию господствующих классов и религию бедноты³⁰.

Итальянский ученый по существу, очевидно, прав, однако возникает вопрос: какова была историческая связь между этими ростками «народных» религий рабовладельческих обществ и современными нам мировыми религиями? Почему из

³⁰ *Donini A. Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia. Bologna, 1961. P. 64, 66.*

названных выше религиозных течений только один буддизм вырос в мировую религию? И почему христианство, а тем более ислам появились на сцене в более поздние эпохи, в несколько иных социально-политических условиях, во всяком случае, отнюдь не в пору расцвета рабовладельческого строя?

Историческая судьба всех трех мировых религий – при всей неодинаковости среды, в которой они возникли, – имеет нечто общее. Зародившись первоначально в одной определенной национальной (этнической, культурной) среде, каждая из этих трех религий в дальнейшем как бы оттолкнулась от этой материнской среды, вышла за ее пределы и растекалась очень широко по разным странам, попадая в весьма различные социально-экономические, политические и этнокультурные условия, гибко приспосабливаясь к ним, но в то же время и воздействуя на них в сторону некоторой их нивелировки. Степень отрыва от материнской почвы была разной у этих трех религий, разными были и степень приспособления к новой среде, и степень преобразующих влияний на нее.

В исламе отрыв был минимальным; ислам лишь объединил раздробленные культы арабских племен, создав национальную религию арабов, и от этой национальной почвы он так и не оторвался, а лишь растекся – по путям завоеваний и торговли – в страны Средиземноморья, а позже в Среднюю Азию, Южную и Юго-Восточную Азию, оказывая всюду могучее нивелирующее влияние и лишь в минимальной степени приспосабливаясь к неоднородной социальной и этнической среде и видоизменяясь под ее воздействием.

Христианство, зародившись в Восточном Средиземноморье в еврейской этнической среде как одна из сект иудаизма, хотя и не сразу, но решительно порвало с этой материнской основой и стало относиться к ней резко враждебно. Будучи по существу вытесненным из пределов своей родины, христианство обнаружило необычайную силу экспансии, распространившись в различных социально-политических и этнокультурных средах, проявив поразительную пластичность и приспособляемость, но при этом разбившись на несколько враждебных друг другу церквей и сект, в каждой из которых от первоначального христианства осталось очень мало.

Близка к этому была и судьба буддизма. Сложившись вначале как одна из многочисленных сект (или философских школ) Северной Индии, буддизм широко распространился по всей Индии, а позже вышел за ее пределы, проникнув в ряд стран Южной, Юго-Восточной и Центральной Азии и сохранив лишь слабую связь со своей родиной. Он проявил при этом еще большую пластичность, чем христианство, охотно вбирая в себя религиозные верования и культы разных стран, сливаясь с ними, дробясь при этом на толки и секты, хотя и менее враждебные друг другу, чем церкви и секты в христианстве. От первоначального вероучения буддизма, как и христианства, сохранилось мало.

При всех этих различиях в исторической судьбе трех мировых религий и при упомянутых уже выше существенных различиях в их вероучениях они имеют нечто общее, сближающее их между собой и противопоставляющее национальным религиям. Каждая из этих трех религий сумела оторваться от своей национальной почвы и тем самым создала для себя условия превращения в «наднациональную» религию.

Как и почему стал возможным этот отрыв? Каждая национально-государственная религия создавалась на определенной социально-политической основе не только как отражение этой основы, но, главное, как ее оправдание, освящение и, следовательно, увековечение. Власть египетского фараона, вавилонского царя, японского микадо, китайского «сына неба» объявлялась священной, исходящей от богов. От тех же богов исходили и весь уклад жизни, отношения собственности, власти и подчинения. Религия узаконивала, сакрализовала все это.

Три религии, относящиеся к мировым, начали развиваться с отрицания этого уклада, с протеста против него. При этом протест принимал разные формы и был неодинаково резким в этих религиях. Сначала ислам проявился как протест лишь против племенной раздробленности и власти племенной аристократии и корейшитов (арабское племя, которому принадлежали ключи от Каабы в Мекке. – *Ред.*). Буддизм первоначально возник как протест против кастового строя Индии, против засилья брахманов, но постепенно принял форму отрицания вообще всех материальных благ жизни и стал призывать к отказу от них. Первоначальное христианство было протестом против несправедливого социального порядка и в Иудее, и во всем мире; оно означало, как и в буддизме, отказ от земных благ во имя небесных сокровищ, во имя «Царства Божия».

Именно это принципиальное осуждение всего того, что оправдывали и освящали все существовавшие прежде религии, и позволило новым религиям оторваться от национальной почвы, выйти за ее рамки, стать мировыми, т.е. наднациональными.

Протест этот, однако, длился не очень долго, и новые религии вскоре нашли способ примириться с действительностью, против которой они вначале выступали. Однако примирение с действительностью, точнее, приспособление к этой действительности произошло на ином уровне. Победившее христианство примирилось не с социальным строем маленькой Иудеи, а с социальным строем рабовладельческого, а позднее феодально-крепостнического общества в целом и освятило его. Победивший буддизм примирился не с кастовым строем Северной Индии, а с социальными порядками множества стран Востока, и освятил их. Победивший ислам примирился не с племенной раздробленностью Аравии, а с классовыми отношениями в кочевых и в оседлых обществах Ближнего и Среднего Востока и освятил их. Это различие в уровне освящения социального строя мировыми и национальными религиями сохраняется доньше. Японский синтоизм и сейчас освящает и узаконивает власть микадо и идею особой святости японского народа. Конфуцианство освящало социальные порядки в «Поднебесной империи», священную власть «сына неба» и пр. Индуизм доньше освящает кастовое устройство Индии. Иудаизм проповедует богоизбранность еврейского народа.

Ни христианство, ни буддизм, ни ислам не проповедуют и не освящают особых сакральных преимуществ какого-либо народа, социальных порядков в какой-либо стране.

В этом основное и принципиальное различие между национальными и мировыми религиями, то, что делает эти последние более поздней, вероятно, последней исторической стадией развития религии.

Отсюда вытекало и существенное различие в самой структуре религиозной организации. В национальных религиях она состояла, собственно, только из жречества –

служителей храмового культа и иррегулярных профессионалов – разных гадателей, шаманов, прорицателей, пророков; никакой «церкви», никакой «общины верующих» не было; масса населения принимала более или менее пассивное участие в установленных обрядах, отдельные лица могли обращаться к богам через жрецов или непосредственно; вопроса – верить или не верить в какого-то бога – не существовало. Иное дело в мировых религиях. Принадлежность к ним определялась, по крайней мере теоретически, не рождением или подданством, а наоборот, – собственным убеждением. Человек добровольно, по идее, вступал в общину верующих, давал обет, за детей давали обет родители или восприемники. Возникла церковная организация, состоящая из «духовенства» (клира) и «мирян» (паствы, верующих). Так было, по крайней мере, вначале, при самом образовании мировых религий, и в какой-то мере такая структура сохранилась и позже, хотя от принципа «добровольности» вхождения в общину мало что осталось.

Отсутствие этноцентризма в мировых религиях облегчило построение в них космологического мировоззрения: Бог – творец и правитель (в буддизме – только правитель) всего мира, вся Вселенная представляет единое целое, все человечество – единый коллектив, судьба людей не зависит от их национальной принадлежности. Правда, подобные идеи космического и человеческого универсализма не чужды и некоторым национальным религиям, но в них это инородный элемент.

Из универсализма мировых религий и из их первоначального протестантского, революционного стиля вытекают еще два признака. Во-первых, – их «сотериологический» характер – идея «спасения» как доминантная нота во всех трех религиях. Исходный пункт идеи спасения – признание наличной действительности злом, осуждение ее. Этого не знали национальные религии. Во-вторых, – миссионерский, проповеднический элемент в мировых религиях, вытекающий из тех же идей: если спастись нужно всем людям, а спасение возможно только через «истинное» вероучение, значит, это «истинное» вероучение надо распространять среди всех народов. «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19). Аналогичные предписания есть и в буддизме, и в исламе. Миссионерство это принимало весьма различные формы: от насильственного «крещения» и истребления «язычников» до мирной проповеди, создания письменности для бесписьменных языков, медицинской помощи туземцам, что, впрочем, служило нередко лишь идейной подготовкой к колониальным захватам.

Как между племенными и национальными (раннеклассовыми), так и между национальными и мировыми религиями хотя и существует принципиальная разница, но резких граней в конкретной истории нет. Некоторые из национальных религий древности обнаруживали тенденции к перерастанию в мировые: в них зарождался, точнее, отражался смутный протест против существующего зла, идея спасения через приобщение к спасительному культу, а отсюда и более или менее активная миссионерская проповедь. В античной Греции это было учение орфиков, секта пифагорейцев, элевсинские мистерии; в Египте – неудачная попытка религиозной реформы Эхнатона; в иудаизме – проповедь некоторых пророков, назарейство, позднеиудейские секты – ессеи, эвиониты, терапевты, учение о Мессии и, наконец, в эпоху диаспоры – широкий прозелитизм, означавший признание чужой религии – иудаизма – средством спасения, и это было зарождением христианства.

Древнеиранский маздеизм тоже чуть не превратился в мировую религию, особенно культ Митры, бывший одно время серьезным соперником христианства.

В ту же эпоху проявили тенденцию к межнациональному распространению культы египетской богини Исиды, Сераписа египетского, Сабазия фригийского, тайные мистериальные культы разных восточных богов и богинь. Все они в конце концов послужили питательной почвой для формирования христианского вероучения и культа.

В Индии помимо буддизма обнаружили тенденцию к международному распространению джайнизм, затем сикхизм, а еще позже – йогизм. В Восточной Азии конфуцианство тоже проявило экспансионистские тенденции, распространившись в Корею, во Вьетнаме, одно время в Японии.

Как ни парадоксально на первый взгляд, но и мировые религии в своем распространении в разных странах и в ходе приспособления к разным социально-культурным условиям не раз дробились на части, замыкавшиеся в своих национальных рамках. Получилась своего рода «инволюция» – от мировых религий к национальным. Так произошло с отдельными христианскими вероисповеданиями: пресвитерианство стало национальной религией шотландцев, англиканство – англичан, Армяно-григорианская апостольская Церковь – национальной религией армян и т.д. Аналогичные явления наблюдаются в исламе: ваххабизм стал государственной религией Саудовской Аравии, шиизм – в значительной мере государственной религией Ирана, друзы – мусульмане Ливана. В буддизме меньше заметна эта «национализация» сангхи (церкви), но и он в каждой стране принимает свой особый облик.

Во всем этом видна борьба двух противоположных тенденций – к интернационализации и к национальной концентрации, тех самых двух тенденций, которые особенно резко проявились в эпоху капитализма, но давали о себе знать и раньше, притом во всех сферах общественной и культурной жизни, а не только в религии.

В конечном счете перед нами действие двух противоположных функций, выполняемых культурой во всех ее проявлениях, – функции сегрегации и функции интеграции.

Таково в общих чертах современное состояние проблемы периодизации истории религии.

ЯЗЫК И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОСТИ ИНДИВИДА*¹

Роль слова в передаче религиозной информации индивиду – с. 82; Специфика усвоения религиозных слов индивидом – с. 86; Некоторые семиотические аспекты религиозных слов – с. 90.

Боги, как шелуха понятий, – всего лишь слова и ничего больше... Без языка не было бы вообще никаких богов¹.

Адальберт Свобода

Человеческая мысль в ходе своего развития выработала множество популярных определений, пытающихся синтетически охватить сущность человека, таких как *homo sapiens*, *homo faber*, *homo aeconomicus*.

На фоне этих определений понятие «человек говорящий» было бы, вероятно, в равной степени оправданно. О «внечеловеческих» языках можно говорить лишь в кавычках. Язык для развития человеческого сознания является тем, чем является кислород для развития белковых форм животного мира. «Язык так же древен, как и сознание...»² – писали Маркс К. и Энгельс. Ф.

Современная наука все чаще концентрирует внимание на специфике языка как посредника между человеком и познаваемой действительностью. Столь большой интерес к функциям языка в процессе познания, проявляемый как в философии³, так и в методологии отдельных наук⁴, создал благоприятную почву для развития современных теоретических концепций языка. Интересные результаты дает ознакомление с лингвистическим достоянием традиционных наук (например, психологии, антропологии, логики или лингвистики) в свете новых взаимосвязанных теоретических дисциплин: кибернетики, теории информации и семиотики.

Задача данной статьи – раскрыть некоторые проблемы, связанные с ролью языка в формировании мировоззрения религиозного человека. По этой причине теория языка трактуется здесь в значительной степени как средство выяснения вышеуказанной проблемы, а более широкие теоретические вопросы рассматриваются в такой мере, в какой они необходимы для достижения основной цели исследования.

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1972. Вып. 13. С. 259–284.

¹ *Wypisy z historii krytyki religii*. Warszawa, 1962. S. 427.

² *Маркс К., Энгельс. Ф.* Соч. Т. 3. С. 29.

³ От интереса к функциям языка в процессе познания некоторые концепции перешли к трактовке языка как основной философской категории. Это касается, например, прагматизма Ч.С. Пирса или неопозитивизма Венского кружка (*Sartar R. Filozofia jako analiza nauka nauki*. Warszawa, 1969).

⁴ *Борн М.* Физика в жизни моего поколения: сб. статей. М., 1963. С. 185–186.

Общей методологической предпосылкой является тезис, согласно которому причины религии следует искать не в «сверхъестественном», а среди реальных земных явлений, к каким относится и язык человека⁵.

Проблемное поле, связанное с соотношением «язык – религия», весьма обширно, поэтому ограничимся следующими вопросами:

- 1) роль слова в передаче религиозной информации индивиду;
- 2) специфика усвоения религиозных слов индивидом;
- 3) некоторые семиотические аспекты религиозных слов.

Роль слова в передаче религиозной информации индивиду

Термины теории информации, такие как «бит», «код», «информация», «шум», «канал информации», «энтропия информации», несмотря на различные затруднения, связанные с принятием их общего значения⁶, получили право на существование в различных областях знаний: в физиологии, психологии и в теории познания⁷. Столь быстрому вращению в теоретическую и терминологическую традицию гуманитарных наук теория информации обязана, в частности, огромной абстрактностью своих моделей. Несомненно также, что рассмотрение религиозных явлений с позиции теории информации теоретически возможно и в известных границах полезно.

Следует определить специфику религиозной информации на фоне общей информации, получаемой человеком из окружающей его среды. В качестве исходного пункта можно принять общеизвестный тезис о том, что человек появляется на свет как *tabula rasa*, т.е. как нерелигиозное существо. Лишь в процессе онтогенетического развития религиозная информация воспринимается им из определенной среды и выступает как особый тип информации, приобретаемый индивидом на основе личного опыта. «Отдельный индивид, вопреки утверждениям теологов и философов-фидеистов, религию не рождает. Он лишь *усваивает* ее в обществе»⁸, – утверждает Д.М. Угринович.

Если считать, что человек получает из своей среды существующую независимо от него религиозную информацию, то закономерен вопрос: в каком виде находится усваиваемая им религиозная информация и каково ее происхождение? Оказывается, однако, что попытка выделения религиозной информации на основе семантических определений теории информации невозможна. Это является в известной степени следствием значительной абстракции понятия информации, что видно из классического определения Норберта Винера: «Информация – это обо-

⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 62–67; Т. 3. С. 29; Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 246, 249, 330 и др.

⁶ Шрейдер Ю.А. О семантических аспектах теории информации // Информация и кибернетика: сб. статей. М., 1967.

⁷ Дашкевич Ю.И. Информация и интроспективные проявления психики // Вопросы философии. 1967. № 5; Юргеленас Д.И. Теория отражения и понятие информации // Теория познания и современная наука. М., 1967.

⁸ Угринович Д.М. Религия и общество. М., 1971. С. 28.

значение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособливания к нему наших чувств»⁹.

Определенную трудность при рассмотрении сущности религиозной информации вызывают концепции, которые пытаются придать понятию «информация» некоторый онтологический аспект. Например, Клод Леви-Стросс пишет: «Для выработки теории информации, несомненно, необходимо было открытие, что мир информации – это часть, или аспект мира природы»¹⁰. Аналогичные мысли содержатся и у Ю.А. Шрейдера: «...информация – такое же объективное свойство материальных процессов, как масса и энергия. Единственная разница состоит в том, что с понятиями энергии и массы наука имеет дело давно, а понятие информации стало систематически изучаться наукой в последние 15–20 лет, прежде всего в связи с развитием кибернетики, вычислительной техники и систем связи»¹¹.

Наряду с подобными концепциями появляются теории, которые, рассматривая отношения между теорией информации и теорией отражения, провозглашают тождественность понятий информации и отражения¹² или предлагают определение, утверждающее, что «информация – это содержание процесса отражения»¹³.

При рассмотрении религиозной информации подобные толкования информации создают определенную теоретическую опасность, поскольку на фоне таких семантических определений возможно отождествление религиозной информации и информации, получаемой непосредственно из природы. Как одну, так и другую можно рассматривать как «свойство материальных процессов», как «отражение действительности» или как «содержание отражения». Известны попытки использования такой интерпретации теории информации теологами и религиозными апологетами в идеологических целях¹⁴. На это обращает внимание и Ю.А. Шрейдер, который, в частности, пишет: «Естественно, что рассмотрение информации как полноправной физической характеристики материальных процессов может привести к попыткам ввести в обращение взгляды, выраженные известной фразой: “В начале было слово, и слово было у Бога, и слово было Бог”...»¹⁵. Отсюда Шрейдер делает вывод: «Существует целый ряд ситуаций, когда ясно, что для описания информации нужны характеристики ее содержания»¹⁶. Он пишет, что информация – это «объективное свойство материальных процессов», имея при этом в виду, вероятно, способ передачи информации, а не ее гносеологическую сущность.

С последним тезисом следует согласиться, поскольку передача информации происходит как результат действия материальных носителей информации. Отсюда вытека-

⁹ Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 31.

¹⁰ Lévi-Strauss C. Myśl nieoswojona. Warszawa, 1969. S. 403. (См. также рус. перевод: Леви-Стросс К. Неприрученная мысль. М., 1994 – Прим. ред.)

¹¹ Шрейдер Ю.А. О семантических аспектах теории информации. С. 16.

¹² Новик И. Кибернетика: философские и социологические проблемы. М., 1963. С. 60–62.

¹³ Юргеленас Д.И. Теория отражения и понятие информации. С. 127.

¹⁴ См.: Урсул А.Д. Теория информации и религия. М., 1968.

¹⁵ Шрейдер Ю.А. О семантических аспектах теории информации. С. 18.

¹⁶ Там же. С. 19.

ет главный вывод: специфику религиозной информации можно выявить не путем анализа характера носителя информации, а путем *гносеологического анализа ее содержания*.

Только при таком подходе можно утверждать, что человек получает из окружающей среды двоякую информацию, отличающуюся как своими источниками, так и спецификой передачи. Во-первых, материальная действительность является источником материальных чувственных сигналов, отраженных человеком. Таким образом, происходит акт отражения, или гносеологическое отношение, сводящееся к проблеме соответствия «между отражающим природу сознанием и отражаемой сознанием природой»¹⁷.

Религиозная информация, понимаемая как информация о сверхъестественном, не входит и не может входить в состав информации, получаемой в результате отражения объективной действительности. В процессе онтогенетического развития человек сталкивается и с другим видом информации, источником которой являются иные люди, передающие индивиду информацию о своих психологических состояниях с помощью системы *знаков*, языка. «Известно и то, что общение, не опосредствованное речью или другой какой-либо системой знаков или средств общения, как оно наблюдается в животном мире, делает возможным только общение самого примитивного типа и в самых ограниченных размерах», – писал Л.С. Выготский и добавлял: «...так же, как невозможно общение без знаков, оно невозможно и без значения»¹⁸.

В связи с исследуемой темой особенно важна затронутая Л.С. Выготским проблема соотношения между знаком и его значением, т.е. проблема способа выполнения знаком функции представления других, отличных от него объектов. Существует немало известных классификаций знаков по критерию их отношения к представляемым ими объектам. Еще в древности (Аристотель) различали знаки *натуральные* (след животного на снегу) и *конвенционные*, или договорные (жест руки на основе договоренности между людьми может быть знаком определенного содержания).

Применяя критерий соотношения знаков с их предметами, Чарльз Сандерс Пирс делил знаки на *образные* (диаграммные), выделяющие сходство с предметом, являющиеся своеобразным образом предмета (например, образный знак геометрической прямой – линия); *индексы*, или знаки, напоминающие указательные местоимения, концентрирующие внимание на предмете, но его не описывающие (стук в дверь – знак стучащего); *символы* – знаки, связанные с предметом посредством условленной ассоциации или привычки (названия, слова)¹⁹.

Проблема отношений между знаком, его *значением* и *обозначаемой* действительностью будет обсуждаться ниже при рассмотрении *семиотической теории словесного знака* и магической функции слов. Однако в свете общей классификации знаков обращает на себя внимание тот факт, что в зависимости от типа отношений между знаком и обозначаемым объектом *знаки обладают различной познаватель-*

¹⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 140.

¹⁸ Выготский Л.С. Мышление и речь: психологические исследования. М.; Л., 1934. С. 11.

¹⁹ Dobrosielski M. Filozoficzny pragmatyzm C.S. Peirce'a. Warszawa, 1967. S. 182–196.

ной ценностью. Большая группа знаков (конвенционные знаки, или символы, и прежде всего языковые) могут также выступать в ложном, иллюзорном значении. За знаками такого рода может и не стоять объективная действительность. Значение слов (понятие) может быть продуктом фантазии или результатом познавательных ошибок договаривающихся индивидов. К этой группе знаков относятся *религиозные знаки*, передающие религиозную информацию.

Логическим выводом является тезис о том, что религиозная информация представляет собой составную часть информации, передаваемой индивиду с помощью языка из общественной среды, при этом язык – необходимый способ существования религиозной информации и средство ее передачи.

В связи с утверждением о принципиальной роли языка для существования и передачи религиозной информации могут, однако, возникнуть некоторые сомнения. Очевиден факт, что источником религиозной информации могут быть также внеязыковые стимулы, поддающиеся непосредственному наблюдению: сакральные предметы (церковные здания, иконы, реликвии), религиозные организации (например, около 15 тыс. ксёндзов, объединенных в рамках общественной организации Католической Церкви в Польше), культовые действия (крестные ходы, богослужения, внешние признаки набожности). Такие сомнения, однако, мнимы. Перечисленные внеязыковые формы передачи религиозной информации, взятые изолированно от языка, не несут никакого религиозного содержания. Таким образом, тезис о роли языка как единственного способа существования и передачи религиозной информации остается в силе.

Особая роль слова в формировании религиозности индивида заключается в том, что именно слово может выступать не только как «прозрачный» с точки зрения семантики код религиозной информации, но и как предмет культа, религиозный объект. Последняя ситуация возникает, когда понимание происхождения и знаковой сущности слова превышает возможности познания человека, например у детей и у некоторых взрослых. Такая ситуация известна психологам. Л.С. Выготский, представляя свою теорию развития речи, выделил особую *магическую стадию* среди четырех этапов развития речи (натуральный, магический, этапы внешней и внутренней речи)²⁰.

Характеризуя «магическую» функцию слова, Л.С. Выготский уточнял, что она выступает в результате «перенесения на условные знаки свойств того предмета, который этими знаками обозначается»²¹. Такое явление может встречаться не только у детей, но и у взрослых, выросших под влиянием религиозных предрассудков (например, слова у евреев, которые нельзя произносить)²².

Непонимание «означающей» функции слова, таким образом, может породить верования в магические (сверхъестественные) связи между словесным знаком и материальной действительностью, что является основой заклинаний и молитв, т.е. попыток словесного влияния на различные объекты, столь характерных для всех

²⁰ Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 222–223.

²¹ Там же. С. 222.

²² См. там же.

религий. На культ слова обращает внимание и французский марксист М. Верре, который пишет о ситуации, когда «слово стало обожествленным фетишем, что наблюдается до сих пор и видно на примере некоторых молитвенных формул»²³.

Вышеупомянутые магические функции слова подтверждают правильность тезиса о том, что религиозная информация является определенным типом словесной (а значит, и знаковой) информации, а фиксация и передача религиозной информации – это процессы, неразрывно связанные с существованием общественного языкового кода.

Проанализируем некоторые аспекты усвоения религиозных слов человеком и специфику модели формирования у него религиозных понятий.

Специфика усвоения религиозных слов индивидом

Акт усвоения слова, как и всякого другого знака, характеризуется не только тем, что в нервной системе человека происходит отражение материальных свойств знакового стимула (например, звуковой волны, следов мела на доске). Главное при этом – сложный акт усвоения связанного со словом *значения*, т.е. с точки зрения психологии формирование *понятия*, представляемого словесным знаком.

Именно такую ситуацию имел в виду Антонио Грамши, когда писал, что слово – это основа в широком значении «педагогического отношения»²⁴, наступающего также во время приобретения индивидом знаний от общества. Роль слов в формировании индивидуального сознания отмечается и психологами. Так, российский психолог А.Н. Леонтьев писал: «Сознание есть отражение действительности, как бы преломленное через призму общественно выработанных *языковых* значений, понятий»²⁵.

Важно отметить, что функция слова в передаче мировоззренческой (в том числе и религиозной) информации не сводится к общеизвестной форме сложного сообщения, т.е. организованной языковой структуры, выражающей те или иные доктрины, теории или философские системы. Большое значение для мировоззрения имеет элементарный акт овладения словом. Это касается и религиозных слов, таких как дух, Бог, чудо, грех. К этим словам вполне относится утверждение А.Н. Леонтьева, что «человек не просто овладевает кругом языковых значений. Он овладевает ими, усваивая ту систему идей, взглядов, которые они выражают... усвоение системы языковых значений есть вместе с тем усвоение и более общего идеологического содержания...»²⁶. По этой причине, интерпретируя религиозность человека, следует учитывать значение процесса овладения языком уже на начальном этапе онтогенетического развития. В религиозной семье ребенок, усваивая элементарный запас слов, необходимых в качестве основы для формирования его мышления, часто усваивает и религиозные слова. В процессе дальнейшего развития сознания

²³ Verret M. Marksści a religia. Warszawa, 1968. S. 42.

²⁴ Грамши А. Избр. произведения: в 3 т. Т. 3. М., 1959. С. 41–42.

²⁵ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1965. С. 281.

²⁶ Там же. С. 324.

и активного познания действительности индивид, по приведенному выше мнению А.Н. Леонтьева, воспринимает последнюю через призму языковых понятий. В некоторых случаях мировоззрение человека формируется на базе религиозных понятий, служащих в качестве орудия мыслительного овладения действительностью.

Верующему человеку иногда кажется, будто он находит идею Бога, глубоко скрытую в его сознании. В действительности такая идея с помощью языка была внесена в сознание на ранних этапах его формирования. Философское обоснование этой иллюзии мы находим у Декарта, который, декларируя методологический скептицизм и сомневаясь на этой основе во всех своих знаниях о действительности, принимает идею Бога как... врожденную идею²⁷. Религиозное воспитание в раннем детстве ввело указанную идею в процесс познания, поэтому для него она «ясна и отчетлива», ибо является одним из основных понятий его мировоззрения. Усвоение религиозных понятий ведет также к известным кризисам в мировоззрении человека, возникающим в момент отказа критического разума от религии. Тогда происходит «крушение мира», наступает отчаяние, возникает чувство бессмысленности жизни, нигилизм.

Одной из причин при этом выступает активный характер религиозных понятий, которые не вырабатываются в сознании пассивно и не существуют изолированно, автономно, наоборот, уже в раннем детстве вмешиваются в мышление и служат в качестве реальных языковых форм в индивидуально-познавательных процессах личности. Следует подчеркнуть, что тезис об активности познающего субъекта и активной функции понятий принадлежит к основным положениям психологической науки²⁸.

При рассмотрении религиозных понятий особой теоретической проблемой является вопрос о модели их усвоения человеком. Сформулированная таким образом проблема вторична по отношению к общей теории формирования понятий, которая имеет давнюю традицию в психологии. Сначала понятия рассматривались в качестве так называемых общих представлений. Английский психолог и антрополог Фрэнсис Гальтон²⁹ в конце XIX в. поставил эксперимент – фотографировал на одной пластинке различные однотипные предметы, при этом индивидуальные свойства предметов сглаживались, а общие выделялись. По его мнению, именно так возникают понятия, причем роль «фотопластинки» здесь отводится нервной системе. Такое мнение имело большие традиции в философском сенсуализме.

Противоположную точку зрения выдвигали психологи Вюрцбургской школы³⁰, которые считали понятие составной частью мысли, независимой и обособленной от ощущений. Несомненно, существуют связи между такой точкой зрения и философским идеализмом.

Доминирующее влияние на современные психологические теории формирования понятий оказали физиологические исследования условных рефлексов,

²⁷ Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1953. С. 32–39.

²⁸ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. М., 1946. С. 344; Он же. О мышлении и путях его исследования. М., 1958. С. 27; Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. М., 1966. С. 406; Tomaszewski T. Wstęp do psychologii. Warszawa, 1963. R. III, IV.

²⁹ См.: Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. С. 358.

³⁰ См. там же. С. 350.

на основании которых психологи предложили модель возникновения словесных понятий, исходя из теории двух сигнальных систем И.П. Павлова³¹. Встречаются следующие описания усвоения слов в соответствии с этой теорией: «Когда ребенок слышит название определенного предмета, произносимое кем-либо, он связывает его (название) с изображением этого предмета. Название предмета, слово становится сигналом этого первого сигнала (первым сигналом является изображение предмета), т.е. сигналом сигнала, или сигналом второй системы. Когда название предмета ассоциируется с его изображением, оно может вызвать само изображение предмета, с ним ассоциируемое»³².

Чувственное происхождение понятий отмечено в польском «Психологическом словаре», в котором дано определение понятия как «составной части индивидуальных знаний, сформулированной на основе ощущений и наблюдений и представляемой общественно принятым (в разговорной и научной речи) словом, значение которого оно составляет»³³.

Вместе с тем, если такие «чувственные» модели формирования понятий применить к интерпретации происхождения религиозных понятий (таких как ангел, антихрист, Бог, чистилище, Святой Дух, высшее существо, откровение, рай, вечная жизнь), то возникает некоторая односторонность и ограниченность «классической» версии образования понятий. Это видно, например, в концепции М.М. Кольцовой³⁴, которая, развивая теорию И.П. Павлова, выделила четыре стадии образования словесных понятий. На первой стадии (приблизительно от года и шести месяцев) слово – сигнал единичной, конкретной вещи или лица, оно является эквивалентом их сенсорного изображения. На второй стадии (около двух лет) слово представляет чувственное изображение нескольких предметов, понятие становится шире и менее конкретным. На третьей стадии (около трех лет и шести месяцев) появляются словесные сигналы, охватывающие своим значением предметы, имеющие различный внешний вид (например, «игрушка»). На четвертой стадии (приблизительно в пять лет) ребенок оперирует понятиями, имеющими обобщенное значение (например, «вещь»).

На фоне подобных «чувственных» теорий заметна некоторая *нетипичность группы религиозных понятий*, происхождение которых не укладывается в рамки традиционной интерпретационной модели. В связи с этим особое значение при рассмотрении проблемы имеет концепция Л.С. Выготского, выработанная на основе психологических и педагогических наблюдений³⁵.

Сущность этой концепции – обособление *двух видов понятий* в зависимости от способа их усвоения индивидом. Концепция Л.С. Выготского появилась на основе критики исследований швейцарского психолога Жана Пиаже, который, изучая своим «клиническим методом» развитие мышления у детей, пришел к выводу,

³¹ Павлов И.П. Полн. собр. соч. Т. IV. М.; Л., 1951. С. 429 и др.

³² Isterowicz I. Rozwój pojęć psychologicznych u dzieci i młodzieży szkolnej. Warszawa, 1965. S. 4.

³³ Pieter J. Słownik psychologiczny. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1963. S. 196.

³⁴ Przetacznikowa M. Zagadnienia rozwoju mowy i myślenia w psychologii radzieckiej // Psychologia wychowawcza. 1967. № 5. S. 589.

³⁵ Выготский Л.С. Мышление и речь. С. 76–102.

что характерными для уровня развития мышления являются только спонтанные понятия, т.е. такие, до которых ребенок дошел самостоятельно. В своих исследованиях Пиаже старательно разоблачал и отбрасывал понятия, пассивно приобретенные у взрослых или внушенные в ходе исследований. Выготский, полемизируя с Пиаже, в рамках методологического спора выдвигает концепцию двух видов понятий, взаимная интерференция которых является одним из основных, по его мнению, источников умственного развития ребенка.

Эти понятия он назвал «житейскими» и «научными»³⁶. Развитие житейских понятий проходит путь от чувственных конкретных ощущений до абстракции (Выготский приводит пример понятия «брат»), развитие же научных понятий идет в обратном порядке – от абстракции к конкретному чувственному представлению (пример – понятие «эксплуатация»)³⁷. Концепция качественного отличия этих двух типов понятий доказана на опытах. Делая вывод из своих исследований, Выготский представляет график, демонстрирующий различия в развитии житейских и научных понятий³⁸.

Чтобы не возникали некоторые ассоциации, связанные с названиями, которые использовал Л.С. Выготский, следует ввести терминологические изменения, важные для контекстов, в которых они будут использованы. Так, житейские понятия, приобретенные в результате непосредственного чувственного столкновения с предметом, назовем сенсорными понятиями, а научные понятия, приобретенные путем словесных определений, назовем вербальными.

Образование сенсорных понятий у человека в достаточной степени выясняет интерпретационная модель, основанная на теории И.П. Павлова. Подобные понятия представляют собой «основную базу языка» и формируются на ранних этапах развития речи у ребенка. Только на базе этих понятий могут возникать вербальные понятия, которые приобретают смысл и значение на основе сенсорных понятий.

Как уже отмечалось, религиозные понятия не возникают путем чувственного контакта с их предметами, и это их основное свойство, поскольку они относятся к сверхъестественным, т.е. иллюзорным явлениям. В связи с этим единственной моделью, пригодной для интерпретации их формирования у человека в процессе онтогенетического развития, является модель вербальных понятий. Группа вербальных понятий очень широка и практически неограничена. В то же время это группа слов и понятий, от которых зависит реальный процесс социализации индивида. К группе вербальных понятий относятся также абстрактные нерелигиозные понятия. В ходе онтогенетического развития, главным образом в младшем школьном возрасте, человек овладевает огромным количеством абстрактных слов, отделенных от непосредственного чувственного познания.

Итак, возникает парадоксальная ситуация: по одному и тому же каналу информации идет и вербальная информация об «атоме» или «структуре», и о «чуде» или «Боге». Только

³⁶ *Выготский Л.С.* Мышление и речь. С. 224 и далее; *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. С. 394–397.

³⁷ *Выготский Л.С.* Мышление и речь. С. 229.

³⁸ Там же. С. 225.

путем гносеологического анализа, возможном при достижении интеллектуальной зрелости, можно самостоятельно отделить абстрактные понятия, имеющие познавательную ценность, от религиозной информации. Неспособность человека в раннем возрасте в процессе познания правильно оценить различные виды абстрактной словесной информации является одной из важных субъективных причин живучести религиозных верований.

Некоторые семиотические аспекты религиозных слов

Выводом из изложенного выше является тезис об отсутствии непосредственных связей между религиозной информацией и чувственным опытом человека. Отделение религиозных иллюзий от чувственного познания объективной действительности не означает, однако, отсутствия связи между индивидуальным религиозным сознанием и процессом познания в целом.

В.И. Ленин писал, что религия «*есть пустоцвет, бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве... человеческого познания*»³⁹. Это касается также особого положения религиозных слов и понятий. При интерпретации отношения религиозных слов (и понятий) к чувственному материалу затрагиваются сложные проблемы процесса человеческого познания. Предостерегая от вульгарного понимания теории отражения, Ленин отмечал, что процесс образования понятий (а в связи с этим и значения слова) «*не есть простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, включающий в себя возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность превращения (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в фантазию (in letzter Instanz² = Бога)*»⁴⁰.

Проблема содержания религиозных слов, их значения является ключом для понимания функции религиозных слов в формировании религиозных взглядов человека. Вместе с тем, следует подчеркнуть, что в рамках общей теории языка эта проблема представляет собой лишь один из теоретических аспектов функции слова и, рассматриваемая в изоляции, может привести к односторонности. При обращении к общей теории языка имеется в виду семиотика, рассматривающая слово на фоне теории знаков. Эта теория давно привлекала внимание мыслителей. Основы теории знаков заложил английский философ Джон Локк, который, в частности, писал, что ее задачей является выяснение природы знаков, используемых разумом с целью понять вещи или сообщить другим свои знания об этих вещах⁴¹.

Основателем семиотики в ее современном виде считается Ч.-С. Пирс⁴², идеи которого развил американский философ Чарльз Уильям Моррис, который трактовал семиотику как автономную науку, предметом которой должен быть любой процесс, в котором участвует знак (по гречески *σημείον* – знак, признак).

³⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 322.

² В последнем счете. (Прим. ред.)

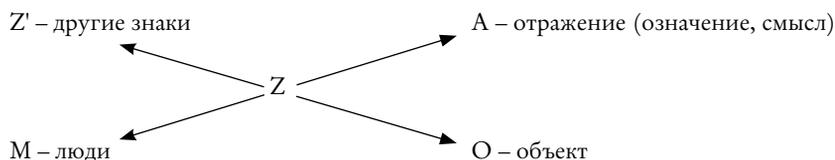
⁴⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 330.

⁴¹ См.: Локк Д. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. I. М., 1960. С. 402–419, 482–500 и др.

⁴² Dobrosielski M. Filozoficzny pragmatyzm C.S. Peirce'a. Warszawa, 1967.

Функции слова, в том числе и религиозного, заключаются в сформулированном в общих чертах «семиосе» – процессе, в котором принимает участие знак⁴³. Моррис дал определение семиоса как пятичленного соотношения, в котором V – знак (слово) вызывает в W – интерпретаторе (человеке) склонность отреагировать некоторым определенным образом X (активизированное в человеке значение) по отношению к конкретному предмету Y (сигнификация, объективное содержание слова – предмет, десигнат), не выступающему в данный момент в качестве стимула, в условиях Z (контекст, в котором действует знак).

Примером использования семиотической теории знаков при рассмотрении проблем теории языка является работа немецкого философа Георга Клауса⁴⁴. Важным моментом в его взглядах является выделение четырехаспектного характера словесных знаков⁴⁵. Как пишет Клаус, языковой знак может быть охарактеризован в четырех различных аспектах: 1) может быть связан с другими знаками (Z'); 2) обозначает нечто (O); 3) значит нечто (A); 4) создается и используется людьми (M).



В соответствии с традиционной семиотической терминологией Клаус определил четыре аспекта словесного знака следующим образом:

1) *Синтаксический аспект* выражает факт, что словесные знаки «находятся в некоторой связи с другими знаками».

2) *Семантический аспект* выражает факт, что знак имеет «мыслительный эквивалент (= значение)». При этом в соответствии с известным принципом Клаус разделяет точку зрения о тождественности значения слова и понятия. Он пишет: «...понятие есть значение слова или синтагмы (группы слов, которая сама еще не является предложением), а суждение есть значение высказывания».

3) *Сигматический аспект* выражает факт, что языковой знак «обозначает (называет) нечто», т.е. затрагивает «отношения между языковыми знаками и объектами отражения, обозначенными языковыми знаками... Знаки – это “этикетки” объектов», – говорит Клаус об этом аспекте знаков.

4) *Прагматический аспект* выражает факт, что знаки представляют собой средство коммуникации. Важным для прагматического аспекта знака является не только передача информации, но также возможность вызывать реакцию (определенное поведение, чувства) у получателя⁴⁶.

⁴³ Morris Ch. Signification and Significance. Cambridge, 1964.

⁴⁴ Клаус Г. Сила слова: гносеологический и прагматический анализ языка. М., 1967.

⁴⁵ Там же. С. 13, 17 (рис. 2).

⁴⁶ См. там же. С. 14–16.

Теоретический анализ *религиозного языка* в свете семиотической теории знаков представляется возможным и многообещающим, однако столь общий анализ не является целью данной статьи, поэтому далее рассматриваются два аспекта религиозных слов – семантический и сигматический.

В традиционной семиотике функции «значения» и «обозначения», как правило, четко не разграничиваются. Известны попытки трактовать семиос в качестве субъективного факта, в котором знак рассматривается как «связь между субъективно понимаемым изображением и понятием». Так определяют знак швейцарский лингвист Фердинанд де Соссюр и К. Леви-Стросс⁴⁷.

Опасность идеалистической интерпретации семиотических моделей требует осторожности при использовании семиотики в марксистском религиоведении, «семиотический» подход к религии может быть плодотворным лишь в том случае, если отчетливо осознаются его границы и возможности»⁴⁸, – подчеркивает Д.М. Угринович. Четкое отделение «значения» и «обозначения» религиозного слова играет важную роль, и, как пишет Г. Клаус, «такое различие на основании марксистской теории отражения необходимо, а именно потому, что действительный объект, его мыслительное отражение и языковая форма, с помощью которой формулируется мысль, не одно и то же. Проводя резкую дифференциацию между функцией обозначения и функцией значения, мы лишаем идеалистическое толкование семиотики существенной опоры»⁴⁹.

Проблема семантического аспекта религиозных слов относится к числу хорошо изученных, и поэтому можно лишь напомнить некоторые ее положения. Еще классики марксизма подчеркивали, что религиозные иллюзии представляют собой фантастическое отражение материальных условий жизни человека и фантастическую проекцию его собственной сущности. Ф. Энгельс отмечал, что «даже самое дикое суеверие все же в основе своей отражает вечные свойства человеческой сущности, хотя бы и в такой изуродованной и искаженной форме...»⁵⁰. «Бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом, – идей, закрепляющих эту придавленность, усыпляющих классовую борьбу»⁵¹, – писал В.И. Ленин.

Таким образом, значение религиозных слов в их основных чертах модифицировано условиями жизни человека и зависящим от них индивидуальным опытом. «Нет ни одной детали в представлениях различных религий о боге, небе, ангелах, бесах и т.д., которая не вытекала бы из реальных представлений людей исторически определенной ступени общественного развития»⁵², – писал И.А. Крывелев. Значение религиозных

⁴⁷ Lévi-Strauss C. *Mysl nieoswojona*. S. 33.

⁴⁸ Угринович Д.М. Религия как предмет социологического исследования // Очерки методологии познания социальных явлений. М., 1970. С. 142.

⁴⁹ Клаус Г. Сила слова. С. 17.

⁵⁰ Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 1. С. 593.

⁵¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 232.

⁵² Крывелев И.А. Маркс и Энгельс о религии. М., 1964. С. 60.

слов зачастую представляет собой фантастическую комбинацию элементов реального жизненного опыта людей, чаще всего встречающуюся у детей и некоторых взрослых.

Однако, как показывают результаты конкретных исследований религиозных представлений, «наивные» трактовки религиозных слов в настоящее время встречаются редко. В.К. Танчер и Е.К. Дулуман исследовали значение слова «бог» у 299 опрошенных различных вероисповеданий и установили, что их представления о Боге можно разделить на три типа: конкретное (антропоморфное) представление – 45 чел.; абстрактное – 113; неопределенное (смешанное) представление – 96; 45 человек на вопрос не ответили⁵³.

Более конкретный материал получил А.С. Онищенко. Предметом его исследований также были представления людей о Боге. Он обследовал 1344 представителя различных вероисповеданий (в том числе 867 православных) и сгруппировал результаты исследований следующим образом: Бог – человекоподобное существо – 251 чел.; Бог – вездесущий дух – 436; Бог – природа, законы природы, естественная сила – 92; Бог-первооснова, перводвигатель – 24; Бог – мораль (любовь, совесть, добро, истина) – 33; неопределенный ответ дали 139 чел.; не имеют представления 239, не ответили 130 чел.⁵⁴

Из этих результатов можно сделать вывод, что подавляющее большинство верующих людей не может объяснить значение основных религиозных слов. Многие верующие либо вообще не высказываются на эту тему, либо у них отсутствуют четкие представления о содержании религиозных слов, либо, наконец, они дают неопределенные ответы.

Таким образом, результаты конкретных исследований значения религиозных слов подтверждают их особую роль в сознании большинства верующих. Специфика этих слов указывает на слабую связь их с чувственным материалом. Разрушение семантических значений религиозных слов, несомненно, являлось одним из итогов широкой критики религии в советских условиях, а также влияния атеистической пропаганды. В результате действия этих факторов «отошел в прошлое бородатый Иегова, исчез разговорный Бог-отец Мильтона, а на их месте появились творческие принципы, имманентный дух, божественная цель и т.п.»⁵⁵, – писал английский биолог и философ Джулиан Сорелл Хаксли.

«Семантическая слабость» религиозных слов не беспокоит теологов, создается даже впечатление, что они заинтересованы в сохранении их семантической неопределенности. Французский католический теолог И. Жильбер писал: «Мы говорим о Боге, не давая его определения. Само имя его вызывает у нас понятие высшего существа...»⁵⁶.

⁵³ Танчер В.К., Дулуман Е.К. Опыт конкретного исследования характера религиозных представлений // Вопросы философии. 1964. № 10. С. 118.

⁵⁴ Онищенко А.С. Тенденции изменения современного религиозного сознания // Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 2. С. 92, 93.

⁵⁵ Huxley J. Co śmiejem myśleć. Warszawa, 1936. S. 175.

⁵⁶ Guilbert I. Wiara a nauki przyrodnicze. Wilno, 1909. S. 226; Guilbert I. Wiara a nauki przyrodnicze. Wilno, 1909. S. 226.

Семантическую неопределенность религиозных понятий подчеркивают и православные богословы, заявляя, что «слова даже такого богатого языка, как греческий, – языка мудрецов и философов, – иногда оказывались несовершенными для изъяснения понятий христианской веры, для выражения глубин христианского учения»⁵⁷.

На основе этого можно сделать вывод, что понимаемое в общепринятом семиотическом смысле *значение* религиозных слов не играет столь существенной роли в сознании верующих, как функция *обозначения* (понимаемая в принятом семиотическом смысле). Различие статуса религиозного языка у атеиста и верующего человека сводится с семиотической точки зрения к факту, что для атеиста религиозные слова только значат что-либо (т.е. он в состоянии объяснить, что в религиозных доктринах обычно понимается под определенными словами), а для верующего эти слова также и *обозначают* что-либо, т.е. являются языковыми этикетками мнимо объективных явлений. Именно этот *сигматический аспект* религиозного языка находится в центре внимания теологов, а потому и трактуется ими как второстепенный. Для них не существенно, какое содержание вкладывает верующий человек в слова «бог», «ад», «небо», «ангелы», важно, чтобы он верил в то, что реально существуют некоторые (хотя и неопределенные, непонятные, таинственные) десигнаты этих слов, т.е. то, что религиозные слова обозначают.

Современная религиозная апологетика умалчивает о семантических проблемах (отсутствие описаний Бога, ада, неба), оставляя эту задачу свободной для фантазии и интеллектуальных возможностей человека. Однако возникает вопрос: каким образом религиозные слова выполняют у верующих функцию *обозначения*, если с гносеологической точки зрения нет причин допускать, что где-то существуют реальные десигнаты религиозных слов.

В попытке выяснения «обозначающей» функции религиозных слов в сознании верующих можно указать на два способа психологической реализации сигматического аспекта религиозных слов. Во-первых, в качестве десигнатов этих слов часто понимаются внеязыковые религиозные знаки. Культ икон и реликвий – проявление функции словесных внеязыковых знаков. Примером употребления внеязыковых религиозных знаков в роли субъективных десигнатов таких слов может служить также следующий пример, описанный в одной из педагогических книг. Ученица начальной школы отказалась верить учительнице, когда та сказала, что Бога нет. В доказательство девочка заявила, что видела портрет Бога, показанный ей теткой, а также книгу, написанную о Боге, т.е. эти два религиозных предмета выполняли для нее своеобразную функцию объективных десигнатов слова «бог». В современных теологических изданиях, однако, можно найти другой, более сложный способ «выявления» десигнатов религиозных слов. Психологической основой этого способа выполнения сигматических функций религиозными словами является определенный аспект отношения между мышлением и речью.

Допустимой является гипотеза, согласно которой совокупность опыта индивида, являющегося непосредственным материалом его мышления, не совпадает с используемой им сеткой языковых понятий. «Кто сливает мысль и речь, тот закрыва-

⁵⁷ Журнал Московской Патриархии. 1962. № 5. С. 74.

ет сам себе дорогу к постановке вопроса об отношении между мыслью и словом и делает наперед эту проблему неразрешимой»⁵⁸, – писал об этом Л.С. Выготский. У него имеются мысли и о том, что в индивидуальной психологической активности человека может наблюдаться некоторое различие между тем, что субъективно получено на опыте, и тем, что можно выразить в виде общепринятых словесных понятий.

Чем примитивнее словарь человека, тем большая часть его индивидуального чувственного опыта приобретает вне словесных понятий и вне возможности словесной общественной передачи. Однако не только индивидуальный чувственный опыт в некоторых случаях выходит из семантического поля языка – в языке имеются слова, которые выходят из сферы индивидуального опыта. К ним относятся именно религиозные слова, которые несут с собой лишь «шелуху понятий».

Подтверждением является, в частности, концепция известного польского кибернетика Г. Грневского, который в пределах чувственного кода выделил информацию первого и второго типа, исходя из учения И.П. Павлова о двух сигнальных системах. Грневский констатирует, что результатом этих двух потоков информации могут быть четыре состояния человека:

1) *чувственно-именное* – состояние, содержанием которого является «информация-ощущение» и хотя бы приблизительный или частичный перевод ее на речь;

2) *чувственно-безыменное* – «информация-ощущение» при отсутствии ее (хотя бы приблизительного или частичного) перевода на речь;

3) *именно-чувственное* – состояние, содержанием которого является информация, относящаяся к коду, т.е. речи, и ее (хотя бы приблизительный или частичный) перевод на код ощущений;

4) *именно-внечувственное состояние* – информация, относящаяся к коду, т.е. речи, при отсутствии ее (хотя бы приблизительного или частичного) перевода на код ощущений⁵⁹.

В свете исследуемой проблемы представляют интерес два состояния: «чувственно-безыменное» и «именно-внечувственное». В связи с приведенными выше определениями этих состояний можно сделать следующие выводы.

1. У каждого человека имеется набор чувственно-безыменной информации (например, некоторые чувства, эстетические, болевые и соматические ощущения).

2. Все слова, относящиеся к «сверхъестественному» (т.е. религиозные слова, например, бог, дух, ангел, святость), лишены ощущений.

3. В индивидуальной психической жизни верующего происходит взаимодействие между безыменной чувственной сферой и лишенной ощущений сферой религиозных слов.

Таким образом, *религиозные слова осуществляют свою сигматическую функцию в психике индивида через отнесение их к чувственно-безыменному материалу.*

⁵⁸ Выготский Л.С. Мышление и речь. С. 5.

⁵⁹ Geniewski H. Cybernetyka niematematyczna. Warszawa, 1963. (См. также рус. перевод: Грневский Г. Кибернетика без математики. М., 1964. – Прим. ред.)

Доказательством этого тезиса могут служить «психологизирующие» теологические концепции, которые пытаются вывести Бога из субъективного опыта индивида. Примером является одна из популярных на Западе теологических работ – книга немецкого протестантского богослова и философа религии Рудольфа Отто «Священное». Уже подзаголовок книги – «Иррациональные элементы в понятии божества и их отношение к рациональным элементам» – многое говорит о взглядах автора. Основной мыслью этой книги является тезис о том, что главная религиозная категория, какой, по мнению Отто, служит понятие «священное», содержит особый элемент, который «ускользает от того, что рационально... и является *arretion ineffabile* (чем-то не выраженным), поскольку он полностью недоступен охвату понятием». Поэтому, утверждает Отто, «“священное” невозможно сформулировать точно, его лишь возможно исследовать. Мы можем помочь читателю понять “священное” лишь тем, что будем стараться довести его (читателя) нашими исследованиями до такого состояния его собственной индивидуальности, когда оно (понятие “священного”) само будет вынуждено пробудиться, оживиться и дойти до его сознания»⁶⁰. Так Отто пытается подчинить чувственно-безымянный опыт человека религиозным словам.

В заключение следует подчеркнуть, что изложенная в данной статье позиция требует комплексного подхода к проблеме, выходящей за рамки лингвистики или психологии. Рассматривая некоторые религиозные явления на фоне теории языка, необходимо учитывать, что сам язык тоже требует выяснения и должен рассматриваться в соответствии с материальными условиями *бытия* и с человеческой *практикой*, преобразующей это бытие.

Религиозные явления, в течение тысячелетий связанные с культурой, требуют вдумчивого и всестороннего теоретического анализа. Каждый подход, позволяющий выявить источник религиозных иллюзий, имеет свою ценность. Любая попытка выявления некоторых аспектов роли языка в формировании религиозности человека является подтверждением атеистического тезиса о социальных источниках религиозности. Расширение научного анализа предпосылок религиозности обогащает полемику с некоторыми теологическими концепциями, пытающимися «открыть» существование сверхъестественного в субъективных, внеязыковых переживаниях человека, поэтому изучение роли языка как фактора формирования религиозности имеет большое значение для теории научного атеизма, а значит, и для атеистической пропаганды и воспитания.

© Опара С. (Польша), 1972

© Опара С. (Польша), 2009

⁶⁰ Otto R. *Świętość*. Warszawa, 1968. S. 34, 36. (См. также рус. перевод: *Отто Р. Священное* / пер. А.М. Рутковича. СПб., 2008. – *Прим. ред.*)



**Философия религии
и религиозная философия**

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ*¹

Марксистская философия религии была заложена в философских трудах основоположников диалектического и исторического материализма, таких как «Святое семейство, или Критика критической критики» и «Немецкая идеология» К. Маркса и Ф. Энгельса, «К критике гегелевской философии права. Введение» и «Тезисы о Фейербахе» К. Маркса, «Анти-Дюринг» и «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Ф. Энгельса, «Материализм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради» В.И. Ленина. Немало внимания философии религии уделил видный теоретик марксизма Г.В. Плеханов.

Философия религии – один из важных аспектов развития научного атеизма. Она базируется на единстве материализма и атеизма, позволяет философски осмыслить важнейшие проблемы, связанные с изучением религии. Проблемы философии религии разрабатывались в журналах «Вопросы философии» и «Научные доклады высшей школы. Философские науки», в периодических сборниках «Вопросы научного атеизма». Был издан ряд книг, в которых рассматривались различные проблемы философии религии: «У истоков религии и свободомыслия» К.П. Францева (М.; Л., 1959), «Ленин и проблемы атеизма» М.И. Шахновича (М.; Л., 1961), «Основы атеизма» В.К. Танчера (Киев, 1961; на укр. яз.), «Православие и гуманизм» П.К. Курочкина (М., 1962), «Маркс и Энгельс о религии» И.А. Крывелева (М., 1964), «Философские проблемы критики религии» Д.М. Угриновича (М., 1965), «Социальная природа религии» Ю.А. Левады (М., 1965), «Нравственный прогресс и религия» С.Ф. Анисимова (М., 1965), «Ленинская критика философских основ религии» С.И. Никишова (М., 1968) и другие.

Даже простой перечень работ показывает, что в области философии религии отечественными авторами проделана немалая работа. Но бесспорно и то, что степень изученности отдельных вопросов неодинакова. Представляется полезным суммировать результаты исследования основных проблем, выявить основные направления научного поиска и объекты, еще подлежащие изучению, попытаться хотя бы в общих чертах определить проблематику философии религии.

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1969. Вып. 7. С. 21–37.

Марксистская философия религии рассматривает предмет своего анализа в процессе его становления и формирования. Считая религию одной из форм отражения, она выявляет социальные, гносеологические и исторические корни религиозного отражения. Корням религии посвящены статьи П.Н. Федосеева, опубликованные в журналах «Под знаменем марксизма» (1933. № 4) и «Антирелигиозник» (1939. № 8), книги Г.М. Лебединца «О корнях религии» (Львов, 1959), А. Большухина и В. Киселева «О социальных и гносеологических корнях религии» (Горький, 1960) и другие работы. При выявлении социальных корней религии вскрываются те общественные явления, которые оказывают влияние на религиозное отражение, а также многочисленные факторы – экономические, политические, правовые, нравственные.

Философия религии рассматривает свой предмет в гносеологическом аспекте. При этом основное внимание обращается на место и роль отдельных элементов сознания в процессе оформления религиозных представлений и образов и на механизм этого процесса. Философия религии, соприкасаясь в этом пункте с психологией, предполагает исследование эмоционально-психологической сферы, однако лишь в той мере, какая необходима для выяснения того влияния, которое оказывает эта сфера на генезис и воспроизводство религиозного сознания. Более подробно и в специфически психологическом плане эти вопросы рассматриваются в другой развивающейся отрасли научного атеизма – психологии религии¹.

Опираясь на диалектико-материалистическую теорию познания, философия религии устанавливает общее и специфичное в процессе религиозного отражения по сравнению с процессом отражения вообще. При этом выявляются общие пути и закономерности отделения мысли от действительности, фантазии от жизни, приводящие в конечном итоге к религии.

Подход к религии как к явлению, закономерно формирующемуся в процессе отражения действительности, а не как к произвольному вымыслу, позволяет рассмотреть особенности проявления религиозного сознания, его динамику в рамках категорий абстрактного и конкретного. В этом вопросе нет еще полной ясности, и он нуждается в дальнейшем обсуждении. Не всегда учитывается также многозначность и взаимопроникаемость этих философских категорий, на что в свое время обратил внимание еще И. Кант, показавший, что всякое понятие абстрактно, но не однородно по своей определенности. «Конкретное потому конкретно, – писал К. Маркс, – что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления»². Место абстрактного и конкретного в процессе отражения рассмотрено, в частности, К. Марксом, а также в работах советских философов М.М. Розенталя, Э.В. Ильенкова и др.

Суть этого процесса в религии, как представляется, состоит в том, что при образовании религиозных иллюзий сознание, как и обычно, исходит из конкретной

¹ См., например: *Платонов К.К.* Психология религии. М., 1967.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 12. С. 727.

действительности, совершает путь от конкретного к абстрактному. Затем и в религиозном сознании также осуществляется переход от абстрактного, т.е. одностороннего, неопределенного, общего, к конкретному, все более многостороннему и определенному. Не существует сомнений относительно того, что становление религии не обходится без движения от конкретного к абстрактному. Но и восхождение от абстрактного к конкретному, по-видимому, подтверждается на любой форме религии. Речь идет, конечно, не о том, что какая-то одна, абстрактная форма религии сменяется другой, более конкретной, а о том, что любая форма религии в процессе своего становления эволюционирует от абстрактного к конкретному.

Так, отличительная черта генетически ранних проявлений первоначальной (первобытной) формы религии – их недостаточная определенность. Например, у тасманийцев, коренного населения о. Тасмания, религиозные воззрения, находившиеся генетически на самой ранней стадии, характеризуются историками религии как неопределенные и смутные. У австралийцев, которые поднялись на следующую ступень исторического развития, религиозные верования приобрели уже устойчивость и определенность. Если сам факт существования у тасманийцев религиозных верований вследствие их расплывчатости вызывает у некоторых исследователей известные сомнения, то в отношении австралийцев общепризнано, что в ходе становления религии произошла конкретизация религиозных представлений.

Процесс конкретизации свойствен любой исторической форме религии, будь то политеизм, христианство и т.д. При помощи сравнительно-исторического подхода к изучению религии прослеживается становление политеистического пантеона, образы которого, на первых порах неустойчивые, постепенно стабилизируются, выявляется конкретизация смутных представлений первоначального христианства и других мировых религий.

Представляется, что применение категорий абстрактного и конкретного к анализу религии позволяет глубже понять ее генезис как процесс отражения. Особенность этого процесса состоит в том, что он совершается в рамках неадекватного отражения, связан с прогрессирующим искажением действительности. При этом действительность фиксируется конкретно, т.е. не в виде действительности вообще, а в виде данной, конкретной. Не только истина всегда конкретна, но конкретен и ее антипод – религиозное извращение действительности.

При религиозном отражении соотношение стихийного и сознательного также имеет свою специфику.

После Эдуарда Бернетта Тайлора в религиоведении получила распространение концепция, согласно которой элемент сознательного творчества в религии очень высок. Затем в процессе преодоления этой концепции создалось представление, что сознательное творчество здесь по существу вообще отсутствует. Очевидно, и тот и другой подход к данной проблеме страдает односторонностью. Всякое религиозное отражение первоначально совершается стихийно, не будучи подконтрольно воле и сознанию, так что человек, в голове которого складываются религиозные образы и представления, сталкивается с ними как с чем-то данным, отчужденным, существующим вне его и независимо от него. Э. Тайлор ошибался, полагая, что человек сознательно творит религию. Однако было бы неправильно думать, что роль сознательного творчества в религии вообще ни-

чтожна. Воспринимая религиозные образы и представления как нечто самостоятельное и независимое (они, кстати, являются на этом этапе весьма абстрактными), человек затем осознает их и систематизирует. Вступает в свои права сознательное творчество. Начинается конкретизация продуктов религиозного отчуждения.

Такой характер соотношения стихийного и сознательного присущ религиозному сознанию не только на первоначальных ступенях его развития, но и на всех последующих – вплоть до современных. Сдвиги, претерпеваемые религиозным сознанием, всегда начинаются стихийно и лишь впоследствии фиксируются и осознаются. Поскольку эти сдвиги, совершающиеся в религиозном сознании, разрабатываются в систематизированной форме в религиозной идеологии, то в последней элементы сознательного творчества гораздо выше, чем в религиозной психологии, по преимуществу связанной с элементами стихийности. Но и религиозная идеология изменяется не произвольно, она имеет дело со стихийно развивающимися религиозными представлениями. Это надо иметь в виду и при рассмотрении таких совершающихся на наших глазах процессов, как модернизация различных религиозных систем, которая в атеистической литературе зачастую трактуется как простое приспособленчество, изворотливость и т.д.; при этом игнорируется стихийная сторона, свойственная всякому религиозному развитию.

Значительный интерес представляет проблема обмана и самообмана в религии. Марксистское учение о корнях религии и ее социальной природе позволило покончить с теорией обмана, упрощенно трактующей происхождение и развитие религии, однако проявления этой теории до сих пор встречаются на страницах атеистической литературы. При этом явно недооценивается роль самообмана в религии. Почти не разработан вопрос о соотношении обмана и самообмана на различных этапах истории религии – на ее ранних стадиях, при возникновении новых форм, в процессе их развития и упадка, на идеологическом и психологическом уровнях, при оформлении богословских систем; недостаточно ясны место и роль так называемого благочестивого обмана и т.д. Разработка этой проблемы позволит лучше понять процессы, совершающиеся в современных религиях, следовательно, она имеет не только научное, но и практическое значение.

Большой интерес для марксистской философии религии представляет разработка положения Ф. Энгельса о религии как идеологии наиболее высокого порядка, далеко отстоящей от материальной экономической основы, в результате чего связь ее представлений с материальными условиями существования затемняется промежуточными звеньями. Религия отражает экономическую основу общества в основном через посредство классовых отношений общества и далее через право, политику и мораль. Для исследователя религии в философском аспекте важно проследить непосредственные и опосредствованные связи религии со всеми этими общественными структурами, раскрыть динамику отражения этих структур, рассмотреть отношение религии к различным социальным силам, выполняемые ею общественные функции, политику религиозных организаций, социальное содержание религиозного права и религиозной морали. При этом необходимо учитывать и обратное воздействие религии на те общественные структуры, которые получают в ней свое отражение. Интенсивность этого религиозного воздействия неодинакова в различные эпохи исторического развития и существенно варьируется в одни и те же периоды истории в зависимости от конкретных условий, складывающихся в различных странах и регионах, от того, какое место занимает религия в общественной

жизни. Если элементы общественного организма вынуждены развиваться в религиозной оболочке или испытывать на себе влияние религии, то было бы неправильно не только отождествлять прогресс общественных структур, институтов и ценностей с развитием религиозного сознания, хотя бы этот прогресс и совершался под эгидой религии, но и игнорировать существующие при этом реальные взаимосвязи. Имеет смысл также отграничивать специфически религиозные представления от тех объектов отражения, которые лишь приобретают религиозную окраску.

Дальнейшего философского осмысления заслуживает и категория религиозного отчуждения. Проблема религиозного отчуждения в марксистской интерпретации была поставлена еще в ранних произведениях К. Маркса и Ф. Энгельса (1842–1843) и рассматривалась в последующих трудах. Другие категории научного атеизма, касающиеся религии, не заменяют собой и не исключают категорию религиозного отчуждения.

Религиозное отчуждение означает, что духовная деятельность человека и ее результаты отчуждаются от него самого, противостоят ему и господствуют над ним. В процесс религиозного отчуждения вовлекается то, чего недостает человеку, причем перенос человеческой сущности и человеческих потребностей вовне, в некое самостоятельное царство (как говорил К. Маркс, фантастическое восполнение), приводит фактически к дальнейшему обеднению человека.

Поскольку религиозное отчуждение – это подмена земных сил неземными, оно связано с искажением действительности и затрудняет процесс ее познания. Отчуждение реального жизненного процесса неизбежно сопровождается сужением сферы исторической инициативы или по крайней мере ее деформацией. Религиозное отчуждение порождает противоречие между реальностью и ее идеальным воплощением. Религиозное отчуждение превращает человеческое существование из цели в средство, а самого человека – из субъекта в объект. Категория религиозного отчуждения позволяет понять закономерный характер существования как религии в целом, так и различных форм ее проявления с точки зрения того, какие общественные и человеческие потребности подвергаются религиозному отчуждению на том или ином отрезке истории. Поэтому процесс преодоления религии – это прежде всего преодоление отчуждения.

Естественно, что при изучении религиозного отражения и отчуждения основными аспектами являются социальный и гносеологический. Однако для полного уяснения этих процессов все же недостаточно социального и гносеологического анализа, необходимо рассмотрение каждой религиозной системы в ретроспективном плане, изучение ее исторических корней. Дело в том, что любая новая религия формируется не заново, а на базе существовавшего ранее и предшествовавшего ей материала, который под влиянием факторов социального и гносеологического порядка соответствующим образом трансформируется, а отчасти и непосредственно включается в состав вновь складывающейся системы. Так, нельзя до конца раскрыть процесс формирования первоначального христианства, ограничиваясь лишь рассмотрением породившей его социальной ситуации и анализом приведшего к нему «отлета» мысли от действительности и фантазии от жизни. Для этого нужно исследовать предшествовавшую его возникновению историю религии: древнееврейские верования, представления кумранитов, митраизм, различные мессианские и эсхатологические течения и т.д. Исторические корни религии нельзя не принять в расчет также при изучении эволюции верований в рамках

той или иной конкретной формы религии: существует определенная логика развития этих верований, в соответствии с которой одни из них исторически подготовлены другими, ранее возникшими (разумеется, само это религиозное развитие осуществляется всегда лишь на определенной социальной основе).

Марксистская философия религии изучает специфичность религии, ее отличие от некоторых других, в известной мере сходных проявлений социальной и духовной жизни. В литературе получила известное распространение концепция, согласно которой основным и определяющим признаком религии является вера в сверхъестественное. При этом сверхъестественное определяется как стоящее над законами природы и не подчиняющееся им, т.е. выходящее за рамки естественного. Конечно, без веры в сверхъестественное не обходится ни одна религия, и поэтому можно считать общепризнанным, что это один из неотъемлемых признаков религии. Однако положение о том, что вера в сверхъестественное – специфический признак, присущий только одной религии, представляется спорным. По-видимому, вера в сверхъестественное имеет более широкую сферу, чем религия. Разве представления идеалистической философии об абсолютной идее, внемировом духе и т.д. не базируются на сверхъестественном? И хотя вера в системе идеалистической философии играет неизмеримо меньшую роль, чем в религии, не опираются ли эти специфически идеалистические представления на веру?

Далее, существовавшее в средневековой алхимии представление о «философском камне» было основано на сверхъестественном, но не может трактоваться как религиозное. То же можно сказать и об астрологических представлениях, которые, хотя и были пропитаны верой в сверхъестественное, не тождественны религиозным: когда влияние небесных светил противопоставлялось промыслу Божьему и откровению, они были даже направлены против религиозных взглядов. Вера в сверхъестественное свойственна самым различным суевериям, причем не все они могут быть охарактеризованы как религиозные. Существует много бытовых и профессиональных суеверий, не связанных с религией. Суеверия широко распространены среди таких профессий, как летчики, шоферы, моряки, религиозность среди которых распространена слабо. Вообще, как показывают данные конкретно-социологических исследований, суеверия распространены гораздо шире, чем религия, и их корни несколько иные, чем у религии.

Несмотря на то что и религия, и философский идеализм, и суеверия базируются на сверхъестественном, они не тождественны, однако все они чужды и враждебны атеизму и для успешного их преодоления следует подходить к ним дифференцированно.

К. Маркс и Ф. Энгельс считали, что религия и идеалистическая философия относятся к идеализму. Они писали: «Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев (т.е. в сверхъестественное. – А.С.), и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую...»³. Неотъемлемым признаком всякого идеализма является идеалистическое решение основного гносеологического вопроса. К этому основному вопросу причастен не только философский идеализм, но и религия. Как и философия, религия дает ответ на основной гносео-

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 536.

логический вопрос, причем этот ответ является идеалистическим, утверждающим примат духа над материей.

В марксистской литературе еще не дано обстоятельного сравнительного анализа понятий «основной вопрос философии» и «основной гносеологический вопрос». Между тем такой анализ представляет значительный интерес для различных отраслей философского знания, в том числе и для философии религии. Термин «основной вопрос философии» остается за философией, что же касается религии, то здесь предпочтительнее говорить о решении основного гносеологического вопроса, поскольку религия не относится к области философии.

Идеалистическое решение этого вопроса отграничивает идеализм от других видов иллюзорных представлений (например, некоторых суеверий). Отношением к основному гносеологическому вопросу, а также охватом широкого круга жизненных явлений и мировоззренческим подходом к ним религия соприкасается с философией, имеет с ней много общего. В то же время религия отлична от философии, в том числе от ее идеалистических проявлений.

В отличие от философии религия обладает образной формой; больше опирается на веру; в ней сильнее выражен элемент эмоционального; религия имеет культ (который, кстати, не свойствен суевериям); ей соответствуют определенные формы организации.

Философия религии изучает структуру религиозного сознания. Последнее подразделяется на два уровня: религиозную психологию, или массовое религиозное сознание, и религиозную идеологию, в которой религиозное сознание предстает в своем систематизированном и разработанном виде. В упомянутой выше книге Д.М. Угриновича и некоторых других работах исследованы взаимное влияние и взаимные связи обоих уровней религиозного сознания, их особенности, и это позволяет достаточно четко проследить религиозное отражение как последовательный процесс, первоначальные проявления которого всегда произвольны. Благодаря этому место, принадлежащее субъективному фактору в религии (сознательная деятельность идеологов), может быть понято без всяких преувеличений. Определенный интерес представляет также пока недостаточно освещенный в литературе вопрос о соотношении религиозной идеологии и теологии и об участии религиозных организаций в их разработке и сохранении. Рассмотрение двух уровней религиозного сознания в историческом плане позволяет проследить процесс дифференциации единого первоначального религиозного сознания.

Исследование любой религиозной системы включает в себя анализ ее мировоззренческих основ, социальной доктрины, религиозной морали. Только полный учет этих сторон религии позволяет выявить ее роль на том или ином конкретном этапе общественной жизни.

Заслуживает дальнейшего изучения и вопрос о религиозных отношениях. Как известно, различным формам сознания соответствуют определенные общественные отношения, складывающиеся под непосредственным воздействием сознания (которое в свою очередь формируется под влиянием экономических и классовых отношений людей). Эти отношения необходимо отграничивать от самого сознания, хотя нельзя не учитывать и того, что они взаимно связаны друг с другом. С этих общеметодологических позиций следует подходить и к исследованию религиозных отношений. Сам термин «религиозные отношения», употребляющийся в литературе с существенными оговорками, имеет,

очевидно, полное право на существование, точно так же как и другие термины (например, политические, правовые, нравственные отношения).

Следует рассмотреть соотношение религиозных отношений и культа. Как и религиозные отношения, культовые действия должны пройти предварительно через сознание включающихся в них людей. В культовой практике находят иллюзорное выражение отношения людей друг к другу. При этом культ обладает известной самостоятельностью (как и идейная сторона религии); кроме того, для религиозного человека сверхъестественный мир, как существующий якобы вполне реально, заслуживает особого к себе отношения. В этой связи не все в культовой практике может быть отнесено к области идеологических отношений.

С другой стороны, и религиозные отношения также выходят за пределы культовой практики. Религия оказывает влияние на отношения людей и вне культа. Эти отношения к тому же оказываются связанными с различными другими формами идеологических отношений, так же как религиозные идеи переплетаются с другими формами сознания. Переплетение религиозных отношений с другими отношениями между людьми – правовыми, нравственными и пр. – также выводит религиозные отношения за пределы религиозного культа.

К компетенции философии религии относятся также общие методологические проблемы истории религии. Этим вопросам в исследованиях истории религии пока не уделяется достаточного внимания. Между тем история религии не может успешно развиваться без постановки кардинальных философских, методологических проблем. Изучение истории религии в философском аспекте позволяет глубже осмыслить и вопросы, связанные с изучением современного состояния религиозного сознания.

Рассматривая философский подход к истории религии, следует отметить прежде всего такие вопросы: предыстория религии, выяснение тех продуктов духовной жизни общества, которые предшествовали религии и на основе которых она первоначально сложилась; основные причины возникновения и развития религии; соотношение различных элементов религии между собой и их относительное значение в религиозном комплексе в ходе его развития; взаимоотношение между религиозным сознанием, религиозной организацией и религиозным культом на различных исторических ступенях; установление основных этапов истории религии. В данном случае философия религии опирается на такую научную дисциплину, как история религии, но в свою очередь способствует ее успешному развитию.

В домарксистском атеизме изучение истории религии опиралось на две основные методологические установки. Первая из них – «теория обмана» – представляла возникновение и развитие религии как цепь самопроизвольных актов обмана, вторая – более основательная – пыталась свести религию к ее земной основе. Однако и в этом последнем случае главное, как отмечал К. Маркс, остается еще не сделанным. Для создания подлинно научной истории религии нужен анализ саморазорванности и самопротиворечивости земной основы, к которой сводилась религия в некоторых методологических подходах, иначе история религии неизбежно предстает в превратном виде. Недооценка такого подхода к истории религии вызывает известные упрощения и в атеистической литературе.

Так, возникновение представления о едином Боге нередко сводится исключительно к существованию единого восточного деспота. Однако этого явно недостаточно для

объяснения генезиса монотеизма, тем более что во всех восточных деспотиях в действительности существовали политеистические культы. Конечно, это не значит, что у монотеистических представлений нет никаких реальных прототипов. В письме к К. Марксу от 18 октября 1846 г. Ф. Энгельс обратил внимание на эту сторону монотеизма, показав исторический прообраз единого Бога. Но и К. Маркс, и Ф. Энгельс всегда отвергали простое сведение религии к ее земной основе. Проблема монотеизма также рассматривалась ими всесторонне. Выяснение прообраза единого Бога – лишь одна из сторон проблемы, поставленной и решенной Ф. Энгельсом в связи с изучением генезиса монотеизма.

Другой пример – попытка объяснить появление христианства как мировой религии созданием единой мировой державы – Римской империи. Однако известно, что неоднократно предпринимавшиеся в Риме усилия создать единую религию императорскими декретами ни к чему не приводили. Другие единые империи Древнего мира не приводили к становлению мировых религий. Христианство как мировая религия складывалось и прогрессировало в процессе распада Римской империи и процветало в период средневековья с характерной для него феодальной раздробленностью. Подобный исторический парадокс не укладывается в рамки «сведения».

К вопросу о необходимости выведения религии из земной основы К. Маркс возвращался неоднократно. «Конечно, – писал он в “Капитале”, – много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»⁴.

Марксистская философия религии рассматривает сознание, в том числе и религиозное, как осознанное бытие и связывает историю религии с историей общественной практики. С точки зрения марксизма, религия является в конечном счете выражением, хотя и иллюзорным, определенного общественного строя, той или иной общественной формации. В этом смысле у религии, по словам К. Маркса, нет истории, нет развития, сама по себе она лишена содержания.

Любая религия является фантастическим отражением действительности, в котором земные силы получают форму неземных. Поскольку господствующими идеями на протяжении всей истории общества были идеи господствующего класса, религия в целом выполняла вполне определенные классовые, социальные функции. Однако религиозное отражение может быть различным по своему социальному содержанию. На грани различных исторических эпох между различными по своему социальному характеру проявлениями религиозного отражения могут происходить столкновения. В период, когда христианство, в своем первоначальном виде порожденное элементами новых, феодальных отношений, возникших в недрах старого общества, столкнулось с политеистическими культами, олицетворявшими рабовладение, оно было, как писал Энгельс, крупным революционным движением, одним из величайших элементов революции. Подобным образом оценивал Энгельс и такие формы религиозного отражения, как протестантизм, некоторые ереси, которые

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 383.

были порождены формирующимся буржуазным строем общества и столкнулись со старой формой религиозного отражения, связанной с феодализмом.

Более того, в религии могут получать выражение (хотя эта линия в общем не типична для ее истории) народные и национально-освободительные движения и даже социалистические тенденции. В связи с этим различные проявления религиозного отражения и их носители требуют дифференцированной оценки. Это относится не только к истории религии, но и к различным религиозным течениям современности.

Философия религии изучает также общие законы угасания религии. Последние явственно обнаруживаются в связи с быстро совершающимся процессом секуляризации, особенно в социалистических обществах. Закономерности угасания религии – это принципиально новые закономерности, неизвестные прежней истории, и здесь открывается широкое поле деятельности для философии религии. Весьма интересно выяснить, каким образом происходит распад религиозной системы, какие ее стороны устраняются и какие сохраняют сравнительную устойчивость, какую трансформацию претерпевает религиозное сознание.

При изучении этих проблем философия религии соприкасается с социологией религии, которая осуществляет, в частности, конкретно-социологические исследования, разрабатывает их методику.

Проблематика, относящаяся к этой научной дисциплине, еще нуждается в обстоятельном рассмотрении и обсуждении. Можно надеяться, что она послужит темой специального исследования⁵.

Изучение распада религиозного сознания позволяет выявить пути перехода от религии к атеизму и подробно проследить их различные вариации. Имеются два основных пути. Первый из них заключается в том, что возникает сомнение в правильности одной или нескольких сторон религиозной системы; постепенно усиливаясь, оно приводит к разрыву с религиозной системой в целом. Второй: в процессе секуляризации религиозного сознания из него выпадают отдельные звенья, религиозные воззрения размываются и постепенно устраняются. Мораль, социальная доктрина и другие проявления духовной и общественной жизни, прежде связанные с религией, теряют эту связь. Человек, продолжающий по традиции считать себя верующим, по существу утрачивает свои религиозные представления. Этот процесс может происходить в широких масштабах не только в массовом религиозном сознании, но и в религиозной идеологии (типичный пример – так называемое безрелигиозное христианство; подобные явления свойственны и другим религиям).

Изучение этих вопросов важно не только в теоретическом аспекте, но и для правильной постановки научно-атеистической пропаганды.

© Сухов А.Д., 1969

© Сухов А.Д., 2009

⁵ Эта проблематика затрагивалась в статье Т. Стойчева «Относительно предмета научного атеизма» – см.: ВНА. 1968. Вып. 5. С. 301–322.

МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ СОЦИАЛИЗМА И РЕЛИГИЯ*¹

Социализм возник на базе материальных и духовных предпосылок, выработанных историей, и продолжал перерабатывать и усваивать плоды достигнутой вне его культуры от древнейших времен до недавних дней. Вместе с тем новый социальный строй знаменовал собой решительный разрыв с предшествующей цивилизацией. Одним из его отличий от старого общественного порядка являлся принципиальный отказ от религии и Церкви – традиционных идеологических опор светской власти – и постепенное освобождение от них всей сферы духовной жизни.

Такого не знала предшествующая история. В течение многих тысячелетий религия освящала общественный порядок и нравственные установления, поддерживалась государством, являлась общедоступной формой духовной жизни людей. Возможность существования общества без религии оспаривалась и ставилась под сомнение не только правителями, официальными идеологами, клерикалами, но нередко и свободомыслящими людьми. В советскую эпоху спор был перенесен в область практики, и в течение нескольких десятилетий новое общество проходило тяжелейшие испытания в экономическом, военном, духовно-нравственном отношениях.

Новый путь неизбежно рождал свои проблемы и трудности, был сопряжен с издержками и ошибками. Это относится к области духовной жизни в меньшей мере, чем к экономике. Созидание новой культуры, перестройка духовно-нравственных и бытовых устоев, складывавшихся веками, проявились как сложный, противоречивый и напряженный процесс.

Для большинства людей в советский период истории России было характерно единство позиций по основным вопросам социально-политического устройства общества и его дальнейшего развития. Вместе с тем, существовали расхождения по мировоззренческим вопросам, в частности, между атеистами, верующими и колеблющимися. Эти расхождения проявлялись в некоторых особенностях

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1986. Вып. 35. С. 52–81.

образа жизни, поведения и в общем эмоционально-психологическом настрое, в нравственных воззрениях, идеалах, оценках.

Большое внимание в стране в советское время уделялось атеистическому воспитанию. Вместе с тем, провозглашалась необходимость строгого соблюдения свободы совести как юридического и морального права человека. Основоположники марксизма решительно высказывались против всякого насилия в этой области, против оскорбления чувств и убеждений верующих. Принуждение здесь не может дать желаемых результатов. Напротив, как показывает исторический опыт, оно препятствует нравственному развитию личности, тормозит движение человечества вперед.

Атеизм – дело сознательного, самостоятельного, свободного убеждения каждого, дело его совести. Совесть, как известно, категория нравственная. Атеистические убеждения, как и религиозные, имеют непосредственное и изначальное отношение к нравственности, несут в себе ценностную ориентацию. Сказанное не означает, однако, что слова «атеист» и «верующий в Бога» могут быть однозначными, положительными или отрицательными нравственными характеристиками личности. Хорошие и плохие, честные и бесчестные люди есть и среди верующих, и среди неверующих. Верующий далеко не всегда и не во всем следует заповедям своего религиозного учения. Если считать, что верующий, нарушающий заповеди, не является «истинно верующим», то тогда «истинно верующих» почти и не нашлось бы, кроме отдельных праведников, да и то с оговоркой: ведь и праведники считают себя грешными.

Было бы упрощением полагать, что человек всегда поступает согласно своим убеждениям и идеалам. Напротив, он часто не находит в себе достаточно сил, чтобы соединить идеалы и убеждения с жизнью. Разлад с самим собой, противоречие между благими намерениями и поступками, нравственным долгом и влечениями – характерная черта жизни человека всех эпох. Эта черта ярко проявилась и в религиозной психологии. В своем повседневном существовании верующий во многом руководствуется обычными житейскими мотивами, так же как и неверующий, поэтому его плохие поступки далеко не всегда можно отнести на счет его религиозных убеждений, часто они совершаются вопреки религиозному кодексу нравственности. Однако то же можно сказать и о его хороших поступках. И такие поступки нельзя однозначно приписывать воздействию религии. Кто-то из философов-моралистов прошлого остроумно заметил, что о хорошем человеке из христиан еще нельзя сказать, что он не был бы таковым и без христианской веры.

Конечно, нельзя считать, что убеждения и идеалы сами по себе значат мало, что важны только «дела», а не «вера». Нравственная ориентация, даваемая той или иной религией, играет существенную роль, и принадлежность к тому или иному вероисповеданию характеризует личность и в тех частых случаях, когда ей не удастся соединить свою веру с жизнью. Важно не только то, как человек поступает, но и то, считает ли он свое поведение правильным, каких представлений о правде и справедливости, добре и красоте он придерживается в своих мыслях и чувствах.

Теперь о человеке, не верящем в Бога. На основании только того, что человек не верит в Бога, мало что можно сказать о его моральном облике, о высоте духовного развития вообще. Это может быть высоконравственная личность, революционер, жертвующий своей жизнью ради блага других, но может быть и нигилист, отвергающий нравственный закон и убежденный во вседозволенности, может быть потребитель, равнодушный к мировоззренческим проблемам, не имеющий духовных интересов и запросов. Если о человеке, исповедующем какую-либо религию, можно с некоторой определенностью судить, каким он должен или стремится быть согласно вероучению, то о неверующем на основании одного лишь неверия и этого сделать нельзя, поскольку неизвестно, какие у него ориентации, каковы идеалы и есть ли они. На этом основании в религиозной среде до сих пор культивируется отрицание атеизма вообще. Слово «атеист» часто выступает как синоним человека, лишенного нравственных убеждений, не верящего ни во что, не имеющего ничего святого. Разумеется, причиной, сохраняющей этот предрассудок, являются не факты и наблюдения, а религиозная нетерпимость, косная сила предубеждения против инакомыслия. Безнравственными часто считаются и сторонники другого вероисповедания.

В наше время отрицать саму возможность возвышенных нравственных идеалов у атеистов – значит закрывать глаза на очевидные факты, и немалое число теологов отказалось от этой беспочвенной позиции. Еще Л.Н. Толстой, подытоживая свои жизненные наблюдения, писал в «Исповеди»: «Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большей частью встречались в людях, признающих себя неверующими»¹.

При рассмотрении атеистического воспитания имеется в виду не только неприятие религии, но и прежде всего усвоение человеком научно-материалистического мировоззрения и выработка соответствующих нравственных идеалов, жизненной позиции. Именно здесь лежит центр тяжести научно-атеистической пропаганды и воспитания.

Верующие в любой стране живут не изолированными религиозными общинами, а в контакте со всеми окружающими их людьми, в том числе неверующими. В этом постоянном взаимодействии выявляются как различия в нравственном миропонимании, так и то общее, что объединяет верующих и атеистов; между ними ведется диалог, выражающийся отнюдь не только в спорах о том, существует или не существует высшая сила. Нужно содействовать не обособлению и отчужденности атеистов и верующих друг от друга, а укреплению общей идейной и нравственной платформы, сближению и взаимопониманию всех людей в реализации главной цели – всестороннего развития и совершенствования общества.

¹ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 20 т. Т. 16. М., 1964. С. 95. Писатель и мыслитель имел в виду привилегированные и образованные сословия России, но не крестьян-тружеников, нравственные устои которых он глубоко чтит и отождествляет с религиозностью (соотношение религиозной веры и народной нравственности – очень серьезная и важная, к сожалению, малоисследованная проблема). В привилегированных кругах было принято признавать себя верующим, но большинство было равнодушно к религии.

Одна из важных задач атеистического воспитания состоит в том, чтобы воспрепятствовать использованию религии в целях возбуждения вражды и розни между людьми. В связи с этим следует противодействовать грубо-разоблачительному тону в критике религии (часто сопряженному с невежеством в вопросах религии). Такой тон отталкивает верующих и компрометирует дело атеистической пропаганды даже в глазах неверующих людей. К тому же следует учитывать, что за последние десятилетия изменилось многое: изменились верующие, руководство Церковей перешло на позиции поддержки внутренней и внешней политики государства, в соответствии с новой ориентацией произошли перемены и в самих религиозных воззрениях.

Те, кто считает всякую религиозность архаизмом, курьезом нашего времени, ошибаются и дают повод для упрека в архаичности по своему адресу. Религиозные идеологи не спорят с современной наукой, например, о физической картине мира, отстаивая в основном прерогативы религии в области духовно-нравственного руководства людьми. Религиозность в наше время по-своему современна. Современна и в том смысле, что стремится осмыслить и интерпретировать события и достижения века научно-технической революции, современна и в том смысле, что черпает уверенность в своей правоте, отталкиваясь от многих явлений и процессов нынешнего мира, прежде всего негативных его сторон. Угроза войн, социальная несправедливость, распространение терроризма, рост насилия, жестокости, недоброжелательности в отношениях между людьми утверждают верующих в том, что мир греховен, «лежит во зле». Усиление психической напряженности жизни, нервные перегрузки, постоянная спешка, не оставляющая времени и сил на раздумья, поддерживают стремление найти душевную ясность, нравственную устойчивость в религиозном мирозерцании.

Нужно учитывать также и то, что помимо изменения самих религиозных воззрений (новых истолкований старых догм, перестановок акцентов, упора на положения, ранее остававшиеся в тени) в силу изменившихся обстоятельств меняется по объективным причинам смысл ряда старых заповедей. В своей проповеди Церковь делает упор именно на человеческие ценности. Не замечать этого и переносить в пылу борьбы огонь атеистической критики на любую территорию, автоматически отрицая все, что защищают от имени религии, – большая ошибка.

С каждым новым этапом развития общества, с изменением обстоятельств атеистическое воспитание должно, учитывая перемены, осмыслять и переосмыслять свою тактику, находить новые приемы и формы работы, давать ответы на вновь возникающие вопросы. В частности, необходимо ответить на вопрос, в чем состоят наши расхождения с пропагандируемыми современной религией моральными ценностями и насколько они существенны.

Само собой напрашивается попытка разрешить эту проблему путем простого сопоставления религиозных заповедей и тех моральных норм, которые приняты атеистическим большинством населения. При таком сопоставлении обнаруживается, что если оставить в стороне божественную санкцию морали и всевозможные культовые регламентации, то между религиозными заповедями и нашей моралью найдется немало общего. На этой почве возникает и отстаивается мнение, что

религия была в свое время полезна в борьбе с пороками и, может быть, была бы полезна и в настоящее время. Авторитет же высшей силы, даже если ее и не существует, служил бы и может служить укреплению человека на путях добродетели.

Некоторые специалисты, проводя сравнительный анализ различных религиозно-нравственных кодексов, приходят к выводу, что религиозные учения освящали в течение длительного периода самые разнообразные установления: среди них есть полезные и вредные, мудрые и неразумные, сохраняющие свой смысл и потерявшие его. Соответственно этому утверждается, что следует просто отказаться от идеи Бога как санкции морали, от тех норм и ценностей, которые имеют неприемлемый для нас смысл, но не нужно отмежевываться от тех заповедей, содержащихся в религиозных учениях, которые заключают в себе непреходящий, общечеловеческий смысл и в которых ничего «собственно религиозного» нет – они рождены жизнью народа и лишь заимствованы, захвачены религией. Наиболее последовательно проводящие эту логику рассуждений приходят к заключению, что религиозной морали как таковой не существует: в религиозных кодексах содержатся культовые предписания, которые не имеют никакого отношения к морали, и вместе с тем есть нормы и ценности собственно моральные, имеющие своим источником земную жизнь и к религии искусственно притянутые. Словом, мораль есть мораль, религия есть религия, каждая из них имеет свои источники, свою специфику.

В целом такой подход к рассмотрению религиозно-нравственного комплекса, базирующийся на оценке содержания предписаний, при всей своей простоте и ясности представляется методологически неверным. Брать эти предписания «россыпью» и обозначать одни – как религиозные, а другие – как моральные («не прелюбодействуй», «не лги», «не кради», «возлюби ближнего») не правомерно. Неправомерно прежде всего потому, что любое религиозно-нравственное учение представляет собой целостное миро- и жизнепонимание (оговоримся, что имеем в виду именно религию, а не теологию, каковая может не иметь такой целостности и внутреннего единства). Более того, нравственные умонастроения, выразившиеся в христианстве, буддизме, других религиях, во многом предопределили характер представлений, которые мы называем фантастическими и за которыми в указанном выше подходе только и признается качество религиозных. Те земные силы, которые породили заповеди любви, непротivления, смирения и т.д., и те, которыми порожден, например, образ Христа, несомненно, являются одними и теми же. Попытка найти содержание, рожденное религией, методологически несостоятельна и приводит к поверхностным выводам. Рассматривая библейский декалог, легко можно отличить заповеди, имеющие «религиозный смысл» (говорящие об отношении к Богу и регламентирующие культовую практику), от тех, которые регулируют взаимоотношения людей («не убивай», «не кради», «чти отца своего» и т.д.). Однако при этом упускается вообще дух ветхозаветной религии, то единое начало, которое объединяет и пронизывает все установления.

Отмеченное относится к любой религии. При всех исторических превращениях, при всем соперничестве различных конфессий специфические черты нрав-

ственного миропонимания внутри религий сохраняются и дают возможность различать их между собой. Отвлекаясь от второстепенных черт, можно было бы в принципе нарисовать, исходя из их нравственного миропонимания, портреты христианина (в том числе католика, протестанта, православного), мусульманина, буддиста. При этом для нравственной характеристики каждого из данных типов окажется весьма важным их отношение к «высшей силе», их представление о богах и потустороннем мире. Сравнивая отношение к Богу и представления о посмертном существовании древних евреев, христиан, мусульман, можно увидеть значительные различия нравственного порядка; религиозные представления (о богах, духах, аде, рае, грехопадении, искуплении, спасении, жизни вечной и т.д.) слиты с нравственным содержанием.

Проникновение в смысл и дух нравственного умонастроения, выразившегося как в заповедях об отношениях людей друг к другу, так и в тех, которые говорят о высшей силе, помогает раскрыть их субстанциальную основу, постичь их единый источник, каковым является для тех и других в равной мере земная жизнь, условия существования.

Заповеди любви, смирения, непротивления злу насилием, составляющие самую суть евангельской нравственной проповеди (без них нет христианства), несомненно, не продуцированы из религиозной идеи как таковой, а напротив, религиозные идеи и образы, и главный из них – образ Христа – Богочеловека, сложились как выражение и олицетворение нравственного идеала, выработанного угнетенными массами Римской империи. Характер отношения христиан к своему Богу – Христу, весьма отличающийся от отношения древних евреев к Яхве, не просто свидетельствует об автономной эволюции религиозных идей, но отражает характер взаимоотношений людей, характер «саморазорванности» земной основы этих идей.

Из сказанного следует, что божественная санкция морали не является лишь формальным объединяющим началом. Понятие религиозной морали имеет помимо этой формальной и другую – содержательную сторону. Не из идеи Бога выведены заповеди, а, напротив, морально-психологический фактор при известных условиях становился одной из важнейших «богообразующих» сил.

Разделять заповеди и запреты на собственно религиозные и моральные, основываясь на их абстрактном содержании, неправомерно еще и потому, что многие предписания нельзя отнести однозначно к религиозным или к моральным. Можно ли ветхозаветное «не убий!» безоговорочно отнести к моральным установлениям? Гуманистический смысл, который придается этой заповеди в позднейшие времена, связан с признанием человеческой жизни высшей ценностью и имеет нравственное значение, но первоначально этот запрет такого смысла не имел, распространялся лишь на соплеменников, причем и относительно их допускал исключения и, самое главное, мотивировался исключительно волей Бога – господина данного народа. Юридической, моральной и религиозной ту или иную норму делает именно ее мотивация, обоснование. Следовать запретам «не кради!», «не лжесвидетельствуй!», «не убивай!» можно по разным мотивам: не желая быть наказанным по суду, боясь впасть в немилость Бога, по требованию совести, из про-

стого благоразумия, наконец, даже по лени. Точно так же и похвальные, одобряемые поступки можно совершать не только по моральным, но и по неморальным и даже аморальным мотивам, преследуя корыстные цели. Моральный характер поступка определяется мотивом.

Четкое разделение моральных и неморальных мотивов возможно, однако, лишь в теории, в жизни они смешиваются, противодействуют или усиливают друг друга. Неправильно было бы поэтому утверждать, что религиозные заповеди носят неморальный характер, поскольку мотивом их исполнения является послушание Богу, а не следование нравственному долгу. В сознании верующего моральный мотив, веления совести часто сливаются с религиозным рвением. Тем, кто считает, что любую заповедь можно, исходя из ее смысла или обоснования, отнести к религиозным либо к моральным, было бы трудно провести такое разделение относительно, например, евангельских заповедей блаженства и вообще предписаний Нагорной проповеди. Куда отнести заповедь «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8), или «Блаженны кроткие...» (Мф. 5, 5), или «Не противься злому...» (Мф. 5, 39)? Они несут нравственный смысл, но обосновываются волей Бога. Отнести их безоговорочно к нерелигиозным нельзя, поскольку Нагорная проповедь составляет самую суть, святая святых христианской религии, без нее нет и христианства как такового. Отнести их к чисто религиозным, а не к нравственным, тоже нельзя. Есть некоторые направления внутри протестантизма, которые, отказываясь от идеи потустороннего мира, пытаются сохранить моральный смысл христианства. И эти попытки, надо признать, означают стремление удержать в этой религии самое главное, то, что и делает ее именно христианской.

Необходимо учесть также, что сфера морально оцениваемого – осуждаемого или одобряемого – исторически менялась весьма значительно. То, что сейчас выглядит морально нейтральным, могло некогда входить в круг осуждаемого по нравственным мотивам. Так, запрет «варить козленка в молоке его матери» мог иметь кроме ритуального и нравственный характер. Ведь запрет есть свинину для правоверных мусульман или иудеев по сей день имеет и культовый, и моральный характер: его нарушение кем-то из единоверцев может вызвать моральное осуждение, стыд, негодование.

Моральные и религиозные чувства могут существовать в переплетении и единстве. С древнейших времен совесть людей облакалась в религиозную оболочку и развивалась внутри ее. Мораль нерелигиозная, совесть, свободная от мысли о Боге, – продукты довольно позднего времени, если, конечно, рассматривать мораль как форму общественного, массового сознания, а не этические учения и воззрения свободомыслящих; предмораль – табу – рождалась в сакральной оболочке.

Характерными чертами религиозной морали являются: представление о высшем, сверхъестественном ее происхождении и санкции, а также несводимость смысла ее требований к мирским, земным целям и делам. Согласно этой морали, смысл жизни человека состоит в служении неведомым целям господ, его предназначениям, которые непостижимы разумом, а открываются тем или иным способом душе человека. Верующий может посвятить себя служению людям, но вместе

с тем он не рассматривает это служение как самоцель, оно в его глазах является исполнением завета Бога, Которому открыты все судьбы мира. Таким образом, высшей целью жизни не может считаться благополучие, счастье людей на земле, для верующего есть цели выше этой.

Религиозному нравственному сознанию присуще противоречие. С одной стороны, поскольку заповеди даны Богом, выполнять их нужно беспрекословно, не раздумывая: добро является таковым потому, что указано Богом, а не само по себе, не по своему смыслу. Божественная санкция закрывает здесь дорогу к размышлению и всякой критике. Но, с другой стороны, поступок может считаться подлинно нравственным только тогда, когда он совершен не в порядке послушания, а по свободному выбору, по доброй воле и свободному разумению. Послушание, хотя бы и с полной готовностью, всего лишь подчинение и дисциплина, это отречение от своей воли и своего разумения.

Христианские богословы, отмечая это, обычно указывают, что послушание бывает разным. Есть послушание раба, основанное на страхе. Но есть и послушание сына, которое вытекает из любви к отцу, из понимания его воли и согласия с нею. Последнее и является примером для христианина. Он должен руководствоваться верой, духом учения, не просто выполнять закон, а носить его в своей совести и разуме. Тогда он перестанет быть внешней принудительной силой. Если в Ветхом завете дан закон, то через Христа даны истина и благодать.

Следует признать, что религия эволюционировала именно в этом направлении – от внешнего принуждения и страха к добровольному следованию смыслу нравственного закона. Однако противоречие между непрекаемостью предписаний Бога и свободным волеизъявлением, разумным, самостоятельным решением все же остается. Путь указан заранее, человеку ничего не остается, кроме послушания. Противоречие не устранено, оно лишь загнано внутрь. Если ранее оно проявлялось как противоборство собственных влечений человека и Богом установленных законов, то теперь оно выражается в борьбе человека с самим собой. Голосом Бога говорит в людях их совесть, совести же противостоят греховные страсти. Добро требует насилия над собой, ибо «все под грехом, как написано: “нет праведного ни одного”» (Рим. 3, 9–10). Сам апостол Павел говорил про себя: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19).

И. Кант в своей философской системе выявил эту логику со всей последовательностью и отчетливостью. Он отрицательно отнесся к морали, выведенной из религии, к теологической морали. Нравственный закон заложен в разуме человека, и именно он свидетельствует о бытии Бога. Нравственность состоит в том, чтобы следовать долгу, подавляя в себе противоречащие этому склонности. Если я действую в согласии с нравственным законом, но не преодолеваю себя при этом, т.е. если действую по своей склонности, внутреннему влечению, то мои поступки лишь законны, но не имеют достоинства нравственных. При такой постановке вопроса любовь к ближнему перестает быть движущей силой нравственности. Между тем в Евангелиях заповедь любви к ближнему – одна из важнейших. Долг и любовь не согласуются друг с другом: нельзя любить по долгу, можно лишь говорить себе «я должен любить». Долженствование, за которым

стоит авторитет Бога, и свободный выбор, самостоятельность человека опять-таки противостоят друг другу.

Нельзя, однако, считать, что указанное противоречие обусловлено одной лишь религиозной формой морали. Это противоречие порождено самой жизнью, религия лишь давала свою интерпретацию исторически возникшего рассогласования между долгом и склонностью, добродетелью и счастьем, непреложностью моральных требований и личным интересом, свободным выбором решений. Религиозная санкция морали – это одно из выражений отчужденности морали в обществе социального неравенства. Эта отчужденность порождает и поддерживает религию, но освобождение от религии еще само по себе не снимает отчужденной формы бытия морали. Последняя должна исчезнуть в ходе социального переустройства, при достижении социального равенства.

Весьма важен вопрос, на чем основывается мораль, свободная от религии, что может побудить человека чтить такую мораль и следовать ее установлениям. Если за нравственными нормами не стоит авторитет высшего разума, то они, стало быть, выработаны самими людьми и в этом случае подлежат критической проверке. Слепое, безотчетное повиновение каким бы то ни было установлениям неоправданно. Необходимо убедиться в их разумности, целесообразности, необходимо отбрасывать устаревшие и вредные нормы и устанавливать новые, более эффективные. История подтверждает, что моральные воззрения изменялись и изменяются, иными словами, они носят условный, относительный характер. Этот ход мысли встречает, однако, существенное препятствие, наталкиваясь на необходимость признания непреложности за моралью, велениями совести. Если видеть в морали лишь сумму условных правил, временных договоренностей, то веления совести теряют авторитет непререкаемости. Мораль лишается основного свойства. Нет оснований чтить ее требования безоговорочно, скорее нужно руководствоваться во всем рациональными соображениями.

Здесь снова видно противоречие между абсолютностью и автономностью морального закона и относительностью любых моральных норм, их обусловленностью практической целесообразностью. Это противоречие не от ошибок в рассуждениях, оно присуще самому нравственному сознанию на определенных этапах его развития. Его устранение зависит от хода социального развития. В российской этической литературе, надо заметить, существуют две противоположные тенденции: одни авторы доказывают существование моральных абсолютов, другие, напротив, ставят во главу угла относительность морали и нередко соскальзывают незаметно для себя к релятивизму.

Внерелигиозное обоснование морали идет часто по линии философского, научного выведения норм и принципов, которые оптимально соответствовали бы цели обеспечения общей пользы, прогресса, счастья, сочетания личного и общественного интересов. Утилитаристские концепции отождествляют понятие добра и понятие пользы, заменяя ориентацию поведения на добро ориентацией на пользу. Они исходят из того, что люди, способствуя общему благу, тем самым способствуют и благу собственному. Утопичность этих проектов для общества, расколотого на классы, не подлежит сомнению. Люди могут мысленно согласить-

ся с тем, что если бы все действовали во имя блага общества, то жизнь изменилась бы к лучшему, однако от этого мысленного согласия до практического осуществления принципа очень далеко. Кроме того, утилитаризм практически призывает действовать во всем согласно расчету, выгоде, а на этом пути, т.е. на стремлении к выгоде, как верно заметил Ф.М. Достоевский, нравственности не обретишь.

Мотив практической целесообразности отличен от мотива нравственного, хотя они могут реализоваться в одном и том же деянии человека. Правил разумного поведения, правил общежития, действующих помимо нравственных, существует много, но они носят ярко выраженный условный характер и лишены качества непререкаемости, непреложности. Попытки вывести нравственность из идеи пользы, как показывает опыт, могут заводить очень далеко. Можно обосновать целесообразность умерщвления неполноценных младенцев, безнадежно больных (чтобы зря не мучались), целесообразность убийства старухи-ростовщицы, чтобы облагодетельствовать десятки людей, более достойных жизни. Моральное же чувство запрещает убийство ради пользы, невзирая на математически точные расчеты Раскольниковых.

Наука способна вырабатывать прекрасные и эффективные рекомендации, касающиеся того, как следует людям относиться друг к другу и как поступать в тех или иных случаях. Эти рекомендации при всей их рациональности могут, однако, прийти в противоречие с нравственным чувством людей. Моральные ценности не внедряются директивно и не выдумываются наукой, они порождаются во многом стихийно, коренными условиями жизни людей. Разумеется, какие-то установления могут с течением времени войти в содержание нравственного сознания, но все же до сих пор в истории основной путь формирования моральных представлений был иным: моральные взгляды и оценки складывались в психологии масс, и этот процесс, включавший в себя эмоциональную и рациональную, сознательную и бессознательную стороны в их диалектическом взаимопроникновении, составлял одну из органичных сторон жизни общества. Моральные чувства и оценки во многом могут быть отнесены к тем стихийным, несознаваемым, неоформленным, философски-бессознательным убеждениям, важную и позитивную роль которых признавал В.И. Ленин².

К сожалению, в отечественной литературе, в том числе и по этике, еще сохраняется ошибочный взгляд на нравственность как на сумму знаний. Соответственно и задача нравственного воспитания видится в интериоризации, усвоении определенной информации по аналогии с усвоением научных знаний. Однако нравственное начало – это особое духовно-психологическое образование, имеющее свою специфическую природу и функцию. Оно составляет сердцевину духовной жизни личности. Совесть не привносится в человека информативным способом, она развивается в процессе непосредственных жизненных отношений с окружающими людьми. Мораль, нравственность – не менее значимое начало в жизни людей, чем научное познание. Мы активно выступаем обычно против вся-

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 367.

кого умаления роли науки и рационального знания, против иррационалистических тенденций, но далеко не всегда замечаем преувеличение роли интеллекта, крайности рационализма, заключающие в себе немалые опасности для полноты духовного воспитания.

Роль нравственного начала не сводится к простой регуляции общественного поведения, она значительно более широка и глубока. Нравственность голосом совести говорит человеку о его назначении в мире, о том, каким он должен быть и каким быть не должен. Ее основная функция совпадает с направлением всего исторического процесса – становлением и утверждением человеческого в человеке. Подлинно человеческое не дано людям от природы, оно становится, утверждается в процессе истории. Подлинная сущность человека – не готовый образец, которому надо следовать, она творится им самим, упрочивая свое бытие в историческом процессе.

Мораль раскрывает тайну истинного, а не ложного самоутверждения: она состоит в самоотдаче личности себя людям, в служении им. Нельзя не согласиться со словами Ф.М. Достоевского о том, что «сильно развитая личность... ничего не может и сделать другого из своей личности, т.е. никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтобы и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы, к этому тянет нормально человека»³.

Закон природы – это сказано условно, сказано для обозначения того, что стремление к добру, нравственное чувство – родовое свойство человека, хотя в отдельных людях оно может быть заглушено и искажено.

Каков же источник этого свойства? Для материалиста объяснение нравственного начала может лежать только в границах и пределах тех движущих сил, которые обуславливают исторический процесс развития. История человечества – продолжение эволюционного развития природы, а ее основной «смысл и цель» – развитие сил и способностей человека, становление подлинно человеческой сущности.

Нравственность аккумулировала в себе многовековой опыт сотрудничества людей, их совместной жизни и деятельности. Как ход истории не всегда осознается творящими эту историю людьми, так не всегда осознается и переводится на язык логики и смысл нравственных требований. Этот смысл может не осознаваться или осознаваться неполно людьми той или иной эпохи, однако он существует и иногда превышает возможности учета конкретно-историческим человеком пользы или вреда тех или иных действий.

Моральные оценки и ориентации (как и эстетические) рождаются в человеке как бы сами собой, часто без ясного осознания их логических оснований. Как бы всем своим существом мы чувствуем, различаем добро и зло, определяем правильный путь, по которому следует идти. Конечно, не всегда этот путь оказывается действительно правильным, он может уводить и в сторону. Мораль-

³ Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М., 1956. С. 107.

ные идеалы и ориентации бывают ошибочными, исторически устаревшими и изжившими себя. В классово антагонистическом обществе моральное сознание выступает в форме различных исторически обусловленных модификаций, часто носящих отпечаток классовой ограниченности. Однако и при этом моральные нормы обладают характером категорического императива, неподвластны произволу личной воли. Именно это свойство порождает представления о некоем трансцендентном их источнике. Религиозная санкция морали – не плод чистого вымысла, она лишь мистифицированное выражение той объективной значимости, которую действительно имеет в жизни общества и отдельной личности совесть, нравственное чувство.

Нравственность как таковая несет в себе высшую цель, по отношению к которой частные нормы и правила выступают средствами ее достижения. Нравственная ценность содержит смысл, который не сводится к обеспечению конкретного, практически достижимого результата. Нельзя, например, сводить моральный (именно моральный) смысл требования «не укради!» к обеспечению сохранности имущества каждого. Моральное содержание таких норм, как «не лги», «будь честным», не равнозначно их практической пользе в совместной жизни людей. Честным надо быть не только во имя общественной пользы (кстати, нельзя было бы доказать, что соблюдение указанных норм всегда полезно), честным надо быть во имя самой честности, во имя уважения к самому себе.

Нравственность – не только средство, но и сама по себе цель. Она есть некая «метаинстанция», сверхмасштаб, с которым необходимо соотноситься человеку, чтобы сохранить в себе человеческий образ и достоинство. Основываясь только на соображениях практической целесообразности и оставляя в стороне как незначимые или подчиненные другим целям моральные нормы, человек лишается морального достоинства и может потерять себя. Раскольников после убийства мучается не столько угрызениями совести, страхом разоблачения или жалостью к убитому человеку, сколько тем, что потерял способность к прежнему восприятию жизни, общению с людьми: не старуху, а себя убил.

Утрата высших целей существования делает жизнь бессмысленной, а потому и тягостной, мучительной для каждого, кто поднялся над уровнем чисто животной жизни. На этой почве, как показывает Ф.М. Достоевский, может сложиться «убеждение в совершенной нелепости существования человеческого на земле»⁴. Логика, освобожденная от моральных ориентиров и ценностей, может привести даже к выводу о дозволительности убийства и к решению о самоубийстве.

«...Молодежь-то наша и страдает, и тоскует у нас от отсутствия высших целей жизни»⁵. С этих позиций рассматривал Ф.М. Достоевский повальное увлечение спиритическими сеансами в 70-е гг. XIX в. в образованных слоях русского общества. Как известно, комиссия под председательством Д.И. Менделеева отрицательно отнеслась к спиритизму. В журналах того времени появились высказы-

⁴ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 24. Л., 1982. С. 47.

⁵ Там же. С. 51.

вания, что вопрос этот не так прост, что «спиритизм глубже лекции Менделеева и что глубина его лежит в шатаниях современных людей». Достоевский спрашивает: «А не современных?» – и дает следующий ответ: «Тут искание нравственного успокоения при потере религии – и вот где настоящая глубина. А успокоиться и не шататься не так-то скоро можно. В чем лучшее и что лучшее, вот вопрос... Где хорошие люди? Хорошие люди соприкасаются с идеалами... Люди успокаиваются не прогрессом ума и необходимостью, а нравственным признанием высшей красоты, служащей идеалом для всех...»⁶.

Атеизм, отрицая религию, дает людям идеал, указывает путь, которым должны идти люди к правде и справедливости. Понятие правды соединяет в себе истину и добро. Правда и является для человека святыней, но она не дана, не открыта людям заранее вся целиком. Она вырабатывается людьми, коллективным опытом и опытом личным, разумом и нравственным чувством.

Понимание морали как суммы условных и относительных правил общезжития, поддерживаемых общественным мнением в целях обеспечения порядка и согласованности совместной жизни, лишает человека истинной точки отсчета и оставляет ему в качестве ориентиров конкретные, конечные цели – благополучие, карьеру, семейное счастье, успех в работе, признание, славу и т.д. В этом случае возможно не возвышение, а снижение уровня духовной жизни, потеря высшего смысла и цели жизни. Приземленность, растворение в суете, в частности поглощают человека и лишают его основного, стержневого начала – представления о высшем назначении человека. В постоянной неудовлетворенности тем, что есть, в ожидании, что настоящая жизнь начнется завтра, когда наконец будут достигнуты недостающие условия, может пройти вся жизнь. Религиозное отречение от мира, поглощенность потусторонним – одна из реакций на такой способ существования, попытка человека обрести «жизнь истинную». Однако вера в Бога по своему существу есть вид самоотречения человека, атеизм же должен быть возвращением человека к самому себе, обретением себя.

Своего рода святость и непреложность моральных ценностей существуют и для атеиста, но источником их является не санкция сверхъестественного существа, а признание высшего смысла жизни и предназначения человека. Сознание своей принадлежности к человечеству, народу, родине, классу, уважение к своей и чужой личности придают им непререкаемый авторитет.

И условная и абсолютная стороны морали в научном атеизме понимают-ся иначе, чем в религии. Действительно, моральные требования относительны, поскольку обусловлены конкретно-историческими обстоятельствами. В любой моральной норме, даже в той, которая относится к общечеловеческим нормам нравственности, есть момент относительности, условности. Отрицание этой условности может на практике вести к аморализму. Если считать абсолютом любую из самых, казалось бы, бесспорных норм и следовать ей на практике слепо и безоговорочно, то рано или поздно жизнь обнаружит безнравственность такого

⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 24. С. 153–159.

подхода. Во-первых, относительно любого нравственного требования, например, «не убивай!» или «не лги!», нетрудно представить такую ситуацию, в которой будет безнравственным его выполнение, а нравственным – нарушение. Во-вторых, следование нравственным установлениям как абсолютам ведет к омертвлению самого духа нравственности. Нравственность – это не простое подчинение предписаниям, а живая жизнь, требующая всякий раз поиска уникального решения, соответствующего ситуации.

Абсолютное и безусловное в морали реализуется через относительное и условное. Земные дела, частные заботы и хлопоты о насущном наполнены для человека высшим смыслом и безусловным содержанием. Такими он их и принимает, не пренебрегая «мирской суетой» и не забывая о высших целях и идеалах. Мало любить человека в идеале и видеть лишь заоблачные выси, надо любить и землю, и людей на ней, стремясь сделать жизнь лучше.

Христианские идеологи говорят о необходимости нравственного возрождения человека, об обретении им «жизни истинной». Не отрицают понятие истинной жизни, или жизни подлинной, и атеисты, однако представляют себе ее и путь к ней иными, говоря «настоящий человек», «настоящая любовь», «настоящая дружба», «настоящая жизнь». Отнюдь не все способы существования равноценны. Атеистов и верующих принципиально разделяет понимание путей к лучшему будущему человечества. Вместе с тем, атеисты не считают религиозные нравственные представления вздорными вымыслами, не заслуживающими никакого внимания. Л. Фейербах, сделавший шаг вперед по сравнению с критикой религии в вольнодумном XVIII в., отмежевывался принципиально от положения «религия есть ничто, нелепость» и писал: «... я не говорю: Бог есть ничто, Троица – ничто, Слово Божие – ничто и т.д. (поступить так было бы весьма легко). Я показываю только, что они не то, чем представляют их теологические иллюзии, что они не иноземные, а родственные нам мистерии человеческого рода»⁷.

Довольно часто в отечественной популярной литературе проводилась мысль о том, что религия, присвоив не принадлежащие ей по праву обычные нормы нравственности, искажает их смысл и обесценивает. Вряд ли можно считать доказанным тезис о «захвате», «аннексии», «присвоении» религией этих норм. Весь известный период истории человечества нравственные нормы существовали в связи с религиозным сознанием и, как показывают исследования, самой первой идеологической формой обоснования древнейших запретов и норм была именно религиозная. О захвате и присвоении, а следовательно, и об искажении этих норм нравственности можно было бы говорить только в том случае, если бы удалось установить, что религиозные представления и моральные нормы существовали некогда совершенно раздельно. Конечно, реальные источники, которые порождали религиозно-фантастические образы, мифологию и моральные представления, различны, но существовали они в едином, неразделенном сознании и оказались

⁷ Фейербах Л. Избр. филос. произведения. Т. II. М., 1956. С. 22.

сразу же связанными друг с другом. Религия по-своему отвечала на вопросы о том, как следует жить, как поступать в тех или иных случаях.

Правомерно, вероятно, говорить о процессе освобождения моральных норм из-под опеки религии, об обретении ими в этом процессе действительно гуманистического смысла. К. Маркс писал: «...Атеизм, в качестве снятия Бога, означает становление теоретического гуманизма, а коммунизм, в качестве снятия частной собственности, означает требование действительно человеческой жизни как неотъемлемой собственности человека, означает становление практического гуманизма...»⁸. С этих позиций следует вести речь не об искажении религией возникших некогда гуманистических ценностей, а о выработке безрелигиозной морали как одной из ступеней становления гуманизма. Гуманизм же, с точки зрения К. Маркса, является действительным присвоением человеком «своей предметной сущности путем уничтожения отчужденного определения предметного мира»⁹. Подлинный гуманизм, означающий становление человеческой сущности, – это реальный исторический процесс, посредством которого освобождение от религии дает духовную самостоятельность личности.

Принцип гуманизма неверно было бы трактовать лишь как один из принципов морали, он значительно шире по своему содержанию и распространяется на многие сферы общественной жизни. С полным правом можно говорить о гуманизации человека и его морали, которая включает в себя и освобождение от религии. Религия и Церковь были многие века одним из главных препятствий для духовно-нравственного освобождения. Вместе с тем следует учитывать, что религия была исторически необходимой формой общественного сознания, что в течение многих веков внутри религиозного сознания возникали и развивались многие нравственные, политические, социальные и эстетические идеи. Так, нравственное сознание крестьянства, составлявшего большинство населения России, заключало в себе, несомненно, много высоких, положительных сторон. Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский, преклонявшиеся перед народной нравственностью и видевшие в ней главное условие социального и морального возрождения, выводили ее из религии или даже отождествляли ее с религиозным сознанием. Это, конечно, неправомерно, однако столь же неправомерно отрицать высокое значение нравственных идеалов и представлений народа на том только основании, что они были связаны с религиозной идеей. Эти идеалы и представления имеют и для нашего времени большую ценность.

В российском обществе долгое время развивалось и крепло осознание жизненной важности духовной культуры, оставленной нам в наследие предшествующими поколениями. В большой мере этому способствовало искусство и литература: в творчестве таких писателей, как Ф. Абрамов, В. Белов, В. Распутин, В. Астафьев, В. Личутин одной из ведущих тем стала тема нравственной красоты и силы народного характера, народного духа. Этот мотив продолжал традиции

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 169.

⁹ Там же.

русской классической литературы XIX в. И было бы глубоко неправильно осуждать с атеистических позиций уважение, любовь и тягу к народным истокам и началам отечественной культуры. Подобное нигилистическое отношение ко всему, что выросло в оболочке религиозного сознания (следует учесть, что и философия «сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания»¹⁰), оказывается родственным религиозному фанатизму с его нетерпимостью к инакомыслию.

Наряду с этим наблюдаются попытки выдавать за национальную самобытность культуры вредные религиозные предрассудки, отжившие традиции. С этими настроениями необходимо бороться оружием атеистической критики.

Многое из того, что было хорошего в началах народной нравственности и эстетики, неразрывно связано с условиями жизни, бытом, которые безвозвратно ушли в прошлое. Несомненно, путь разрешения духовно-нравственных проблем современной жизни не может быть возвратом к прошлому, но здание новой культуры должно опираться на прочный фундамент, каковым является все лучшее, что выработано человечеством. Из всех богатств, созданных историей, самое ценное – это человек, его духовный облик. Человек – самоцель всего исторического процесса. Черты народного характера, нравственного склада нации вырабатывались веками. Они дороги нам не как повод для умиления, национального тщеславия, а как могущественнейшее средство воспитания личности. В выступлении на XXVII съезде КПСС тов. Лигачев Е.К. высоко оценил «возросший общественный интерес к истории Отечества, к богатствам многовековой, многонациональной культуры». Он подчеркнул: «...людей надо воспитывать так, чтобы они были ревностными хранителями духа народного, который живет в памятниках истории и культуры»¹¹.

То, что представлялось в нравственном облике простого деревенского человека порожденным духом православной религии, складывалось в течение многих столетий под воздействием различных факторов, поэтому необходимо соблюдать осторожность в подходе к оценке таких, например, черт, как смирение, терпение и т.д. Смирение не всегда признак рабской, холопской души. По духу своему народ и при крепостном праве не был рабом. На том только основании, что смирение состоит в реестре христианских добродетелей, не следует отвергать его вообще как порок, всегда достойный осуждения. Смирение может быть признаком большой духовной силы и мудрости, а отсутствие его – противоположных свойств. Уметь усмирить свои страсти, умерить притязания, выдержать тяжелые испытания, а нередко несправедливость – весьма ценное качество.

Терпение и умение переносить страдания тоже во многих случаях должны быть отнесены скорее к достоинствам, чем к недостаткам. К проблеме страдания не следует подходить с гедонистических позиций: страдание – зло, наслаждение – благо. Без страданий, без невзгод и трудностей, без мук самоопределения и неудовлетворенности собой не рождаются ни радость, ни удовлетворенность

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. I. С. 23.

¹¹ Правда. 1985. 28 февр.

собой, ни счастье. Нравственный долг нередко требует, чтобы человек шел навстречу страданиям и предпочитал страдания тем наслаждениям, которые он мог бы получить, уклонившись от истинного пути. Мысль о жизни без страданий не только утопична, она рождена избытком страданий, отсутствием сил переносить их дольше. Такова подоплека отрицания за страданием всякой ценности и смысла. Мечта об устранении всех страданий из жизни людей по сути та же самая фантастическая мечта о рае. В нравственном плане страдания являются компонентами переживания своей вины, несовершенства, своих недостатков, а следовательно, необходимы для дальнейшего роста и самосовершенствования. Нравственные страдания открывают человеку глаза на себя и на других людей, учат сопереживанию и состраданию, помогают глубже прочувствовать и понять жизнь.

Расхождения с христианской теологией в этом пункте касаются прежде всего вопроса о том, какие страдания являются необходимыми, а какие из них не имеют оправдания, являясь порождением социальной несправедливости, общественного неустройства и т.д. Оценка страданий христианскими (а также мусульманскими и буддийскими) богословами является односторонней и в сущности замаскированно или открыто отрицательной. Ведь именно они жизнь вечную, или истинную, представляют как непрерывно длящееся блаженство. Выразившаяся здесь позиция – вывернутый наизнанку гедонизм. Для атеистов страдания не снижают ценности жизни, оптимистического восприятия ее с радостями и огорчениями, усталостью и отдыхом, победами и неизбежными в борьбе поражениями и неудачами.

Жизнь подлинную, истинную атеисты, следовательно, представляют себе иначе, чем религиозные учения. Для них это земная жизнь, какой она должна быть, жизнь динамичная и напряженная, созерцательная и деятельная, легкая и трудная одновременно.

Иначе они мыслят и о смерти. Проблема отношения к смерти – проблема вечная, она включает в себе и нравственный смысл, ибо отношение к смерти связано с отношением к жизни. Нельзя обходить эту проблему, нельзя, ограничиваясь замечанием о том, что религия спекулировала на страхе смерти, полагать, что думать о смерти вообще не надо (по принципу «пока жив, думай о жизни»). Мысль о смерти неоднозначна. Она может порождать желание как можно скорее и полнее насладиться жизнью, не пропустить плывущего мимо, как можно больше нахватать яств с жизненного стола. Может породить чувство тщетности всех нравственных усилий человека, полной бессмысленности жизни – «все суета и томление духа». Распространен, наконец, и уход от мысли о смерти, сознательное и бессознательное вытеснение ее: живи так, как будто смерти вообще нет, пока она не пришла, и не вспоминай о ней. Но есть и такое отношение к смерти, которое побуждает, отбросив суетное, стремиться всем умом и сердцем к подлинной жизни, не откладывать ее, как часто водится, на бесконечное «потом». Страх смерти во многом связан с чувством, что ты еще «не жил по-настоящему», не исполнил предназначения, не стал тем, кем мог и должен был стать («К суду я не готов, и смерть меня страшит»). Под судом можно понимать и суд своей совести.

Моральное воздействие мысли о смерти признавали многие творцы культуры. Микеланджело, например, писал: «Мысль о смерти, которая по своей природе

разрушительна, порождает чудо, сохраняя тех, кто становится к ней причастным, поскольку ограждает их от всех людских страстей... Кто хочет найти себя и насладиться собою, тот не должен искать развлечений и удовольствий. Он должен думать о смерти! Ибо лишь эта мысль ведет нас к самопознанию, заставляет верить в свою крепость и оберегает нас от того, чтобы родственники, друзья и сильные мира сего не растерзали бы нас на куски со всеми нашими пороками и желаниями, развращающими человека в самом себе»¹². Можно видеть, что речь идет здесь об ответственности человека перед собой за свою жизнь.

Иногда высказывают предположение, что идея бессмертия души была выдвинута и внушалась людям для утешения и облегчения мучений надеждой на блаженство в посмертной жизни. Идея посмертного воздаяния, как известно, весьма позднего происхождения, значительно более позднего, чем идея бессмертия души. Стало быть, корни последней нужно искать в иных, более ранних эпохах и связывать, например, с представлениями человека неандертальского типа, если считать факт ритуального захоронения достаточным свидетельством веры в существование после смерти. Кажется вероятным, что представления о потустороннем существовании рождены не социально-классовыми противоречиями, каковыми были, несомненно, порождены мысли о посмертном воздаянии, а более общим противоречием между возможностями, заключенными в индивидуальной жизни, и обстоятельствами, тяготевшими как неумолимый рок над жизнью всех и каждого. Действительно, с одной стороны, только человеку дано своей волей и сознанием ставить цели и достигать их, с другой же, эта возможность самоопределения, делавшая человека человеком и возrastавшая с его развитием, ограничивалась его бессилием перед природой. Чувство незавершенности своего существования и сознание смертности присущи именно человеку в отличие от животного.

И. Кант считал, что если жизнь не приносит человеку удовлетворения, он продолжает жить не только в силу не оставляющей никогда надежды на лучшее, не только из страха перед смертью, но и по чувству нравственного долга. Атеист признает реальность этого чувства долга, но не перед Богом, а перед жизнью, перед обществом, перед близкими людьми.

Тот, кто сознает, что исполнил свой долг, обретает способность спокойного и ясного отношения к смерти. В сознании исполненного перед жизнью долга и кроется та основа, которая мистифицирована религией в ее идее «жизни в Боге». В совести, нравственном чувстве человека заключен запрет на бесцельную трату жизни. Нравственность требует от него содействия процессу утверждения человеческого в человеке. И тогда, когда человек идет по пути добра, он соучаствует в процессе движения бесконечной жизни. Сознание исполненного долга перед жизнью дают не только громкие и славные дела, выдающиеся подвиги, но в меньшей мере и незаметная и, казалось бы, ничем особо не примечательная жизнь многих миллионов простых тружеников, подлинных созидателей вечной жизни.

¹² Микеланджело: Искусство. М., 1983. С. 28.

Нравственность, подобно искусству, имеет и исторически преходящее и всеобщее содержание. Она сохранится и тогда, когда уйдут в прошлое политика, государство, классовое неравенство. Именно общечеловеческие нормы и ценности в силу своей всеобщности, а стало быть, и абстрактности могли быть истолкованы и истолковывались в узкоклассовом смысле, приспособлялись для обслуживания интересов господствующего меньшинства. Так, например, воздержание в психологическом смысле является условием нравственного поведения. Без способности воздерживаться, без умения владеть собой и отказываться от желаемого немислима никакая нравственность. Но в условиях эксплуататорского общества заповедь воздержания обращается против тех, кто находится в нужде и заботах. Она обольщает их сознанием нравственной чистоты. Является ли то обстоятельство, что проповедь воздержания объективно служит интересам господствующего класса, основанием для отрицания ее моральной ценности вообще? Разумеется, нет. Способность ограничивать свои желания и потребности, умение воздерживаться и преодолевать свои желания являются в любом обществе началами нравственного воспитания и самовоспитания.

Сходным образом дело обстоит и с заповедью любви. Любовь к человеку и человечеству составляет существенное содержание подлинной нравственности. Без любви человек внутренне мертв. Однако одной лишь проповедью любви невозможно, как показывает исторический опыт, установить братские отношения между людьми. Ненависть в некоторых ситуациях оказывается нужнее и действеннее. Христианство возвысило любовь в качестве высшей из ценностей («все заключено в слове сем»), поскольку именно любви не хватало в отношениях между людьми. Но к любви не может принудить человека даже санкция небесного владыки. Социальные причины, разъединяющие людей, делают бессильными призывы к братству, любви, отказу от насилия. Атеисты в принципе стоят за устранение вражды и насилия в отношениях между людьми. Их отрицание непротivления злу насилием в качестве радикального средства борьбы со злом не является абсолютным и не распространяется на все случаи жизни. Они отнюдь не считают, что на всякую обиду и оскорбление нужно отвечать тем же. Уступчивость, прощение, толерантность необходимы во взаимоотношениях между людьми во всякое время, в любом обществе. К сожалению, атеистическая критика христианской идеи непротivления носит иногда такой характер, что создается впечатление, будто с позиций коммунистической морали нужно отвечать на зло – злом, на обиду – обидой, на оскорбление – оскорблением. Атеисты признают необходимость применения насилия в особых случаях, однако всегда при этом исходят из того, что главное – не возмездие, не наказание и не острастка, а исправление и улучшение человека внутренне. В принципе они отрицают насилие, ненависть и вражду, однако абсолютизировать их отказ от насилия и принуждения не следует и по отношению к будущим временам. Моральное принуждение и даже физическое насилие могут быть необходимы в отдельных случаях. Даже братское согласие, любовь, дружба, как показывает диалектика самой жизни, предполагают наличие расхождений и их преодоление, возникновение неприязни и вражды и их снятие. Всякая гармония содержит в

себе контрастирующие стороны. Гармония отношений между людьми и гармония внутреннего мира личности тоже заключают в себе противоречия, являясь состоянием динамического равновесия, а не мертвенного, застывшего покоя. Расхождение и даже вражда, «война» неизбежны и в любви, они нужны даже, чтобы согласие и взаимопонимание поднимались на более высокую ступень.

Христианское возвеличивание любви и миролюбия возникло и обрело в глазах людей ценность на почве избытка вражды и ненависти. Вместе с тем, оно включает в себя и общезначимый момент, ибо высшей целью социального преобразования является установление таких отношений, при которых человек человеку действительно является другом, товарищем и братом. В течение многих веков тысячи и тысячи искренних, преданных делу проповедников пытались утвердить эти идеалы убеждающим словом и личным примером. Их усилия не дали желаемых результатов.

Становление реального гуманизма и новой личности достигается на основе переустройства мира, основанного на экономическом, политическом и духовном порабощении. В этом процессе достигается и освобождение морали от религии, что приводит к осознанию человеком своего истинного назначения. Вместе с тем, разрыв со старым не исключает, а, напротив, предполагает преемственность, непрерывность в духовном развитии человека и человечества, использование и развитие тех ценностей, которые выработали предшествующие поколения людей. Это относится и к нравственному развитию человека нашего времени и нашего общества.

© Шердаков В.Н., 1986

© Шердаков В.Н., 2009

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КИЕВСКОЙ РУСИ*¹

Была ли на Руси философия? Вопрос этот, как ни парадоксально, и по сей день остается темой историографических дискуссий. Казалось бы, наука уже не одно столетие пристально изучает отечественное средневековье. Существуют ценнейшие труды, в которых воссозданы многие стороны жизни древнерусского общества, в том числе книжная культура, фольклор, искусство и т.д. Однако как только речь заходит о философии, историки решительно утрачивают единодушие и либо все дело сводят к отдельным рецепциям античной мысли, либо вообще отрицают существование какой бы то ни было философии, мотивируя это засильем православно-церковной идеологии.

Что касается националистических и клерикальных кругов Запада, то среди них муссируется ложный тезис о том, будто отечественной мысли не присуще рациональное начало, что она «исконно» и «самобытно» связана с религией. Наши идейные противники разглагольствуют об отсутствии в средневековой духовной культуре какого бы то ни было светского содержания, о «монашеском» происхождении древнерусской культуры, о ее экклесиастической направленности и т.п.

С другой стороны, нельзя отрицать ни то, что на Руси монастыри действительно играли важную роль в распространении просвещения и грамотности, ни то, что на протяжении нескольких столетий монашество выступало ведущей идеологической силой, определявшей тенденции развития отечественной средневековой культуры. Однако конкретно-исторический подход требует различать собственно христианизацию Руси, предпринятую князем Владимиром Святославичем в интересах укрепления великокняжеской власти, и формирование церковно-монастырской организации, происходившего в обстановке раздробленности страны на уделы.

Под влиянием Византии духовная власть взяла курс на поддержку удельной системы, поэтому на Руси, как и на Западе, борьба светской и духовной власти послужила «первым сильным толчком к развитию общественной мысли...»¹. Эта борьба привела к глубокой поляризации интеллектуальных исканий древнерусского

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1982. Вып. 30. С. 135–152.

¹ Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т. I. М., 1918. С. 133.

общества. «Церковное» направление, окрашенное аскетизмом и мистикой, возглавило киево-печерское монашество (Феодосий Печерский, Нестор и др.). Традиции примата государства над Церковью восходят к деятельности «софийских» (Ярославовых) книжников, и прежде всего к Киевскому митрополиту Илариону, автору «Слова о законе и благодати» (конец 1030-х гг.) – выдающегося произведения древнерусской литературы. В русле второго направления и развивалась древнерусская философская мысль, опираясь на первых порах на идейно-мировоззренческие структуры восточнославянского язычества, а с середины XII в. – на античное наследие Платона и Аристотеля.

У истоков древнерусской, светски ориентированной мысли стоит первый митрополит-русин Иларион, возведенный на киевскую святительскую кафедру Ярославом Мудрым без санкции византийского патриарха. История Руси, по Илариону, начинается не с принятия христианства, как утверждали церковные книжники, а с деятельности ее великих князей Олега, Игоря, Святослава, их славных сподвижников и воинов. Для него они не язычники – «невегласы», а славные государи, подвигами которых Русь стала «ведома и слышима всеми конци земля». Возвеличивая в «Слове о законе и благодати» Владимира Святославича, отвратившего свою землю от «заблуждения идольския лести», он вместе с тем не осуждает язычество, признает его даже близким христианству, более открытым ему, чем иудаизм. Оттого, заявляет он, Сына Божия, глашатая истины, «свои... не прияща, но от язык же прият бысть»². Так Ярослав книжник сознательно реабилитирует язычество, объявляя языческие народы истинными воспреемниками учения Христа. «Лепо бо бе, – утверждает он, – благодати и истине на новья лю ди всияти, не вливают бо... вина новаго – учения благодатна – в мехы ветхы, обветшавая в иудействе... но нове учение, новы мехы, новы языки, новое и блюдется, якоже и есть»³.

Много места уделяет Иларион обоснованию тезиса о том, что сохранение «чистоты» христианства немислимо без упрочения великокняжеской власти. Именно в единой державе он усматривает залог единства и силы государства, его территориальной целостности. В служении ему, содействию его замыслам и состоит, на его взгляд, назначение Церкви. Он категорически отвергает сепаратистские тенденции в церковной жизни, восстает против мистико-аскетических устремлений монашества.

Осуждение Иларионом «византизации» древнерусской Церкви носило принципиальный характер. При этом он исходил из того, что евангельская «благодать», отвергая ветхозаветный «закон», прокламирует свободу. В контексте сложных и острых взаимоотношений Руси с Константинополем такое осмысление христианской доктрины приобретало конкретное политическое значение, выдвигало на первый план независимость и самобытность Киевской державы, всех стран и народов. Отныне нет избранных, а есть равные, есть те, которые еще остаются в сетях «рабства», и те, которые познали «истину», стали «новыми людьми», обрели новые идеи о назначении и ценности человека.

² Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. Вып. 1. СПб., 1894. С. 66.

³ Там же. С. 67.

Иларион протестует против низведения «благодати» до уровня иудейского «закона», превращения христианства в средство порабощения народов. Евангельское учение, на его взгляд, освобождает от всякого гнета, в том числе религиозного. «Закон» сменяется «благодатью», рабство – свободой. Обращаясь от имени русских людей к Богу, Иларион восклицает: «Пастырю добрый... Не остави нас, аще и еще блудим, не остави нас, аще и еще съгрешаем Ти... Не взгнушайся, аще и мало стадо, но рци к нам: не бойся, малое стадо, яко благоизволи Отец ваш небесный дати вам царьстве»⁴. Таким образом, за богословской фразеологией ясно проступает оптимизм древнерусского книжника, его глубокая вера в великое будущее своего народа.

Философско-социологическая мысль Киевской Руси обязана Илариону той мировоззренческой ориентацией, на базе которой было осуществлено восстановление политических структур дохристианской языческой эпохи и которая легла в основание последующего развития духовной традиции отечественного средневековья.

Росту актуальности идейного наследия митрополита-русина способствует усилившийся после смерти Ярослава Мудрого распад государственной централизации, оживление удельно-церковной оппозиции. В этих условиях поиски путей противодействия центробежным силам все более сочетаются с критикой церковной идеологии монашества. И здесь, бесспорно, должен быть выделен Изборник 1076 г., составленный «рукою грешнаго Иоана» для великого князя Святослава Ярославича. О самом составителе ничего не известно, но можно с уверенностью предположить, что он был воспитанником софийской школы и близко стоял к великокняжеской среде. Его труд коренным образом отличается от переписанного незадолго перед тем печерским книжником с болгарского оригинала Изборника 1073 г., который целиком восходит к византийско-греческому архетипу – сборнику выдержек из патриотических сочинений.

Главное назначение Изборника 1076 г. – служить своеобразным пособием, справочником по вопросам христианского вероучения и морали. Предназначался он для мирян, для тех, кто «не может чрънец быти», но хочет «покаятися и не пасти»⁵. Иоанн Грешный с самого начала решительно отвергает учение о монашеском ангелоподобии как условии спасения, которое проповедовали печерские старцы. Опираясь на евангельский тезис «Ярьм Мои благ есть и бремя Мое легко», он заявляет, что Христос не требует ничего, что было бы «тяжко» и «немошно». Он призывает лишь к нравственному обновлению. Однако для достижения этого недостаточно одной веры. Сама по себе вера – ничто. Можно сколько угодно говорить, что ты «чадо Евангелия», и никого не убедить в этом. «Истинная бо вера, – пишет Иоанн, – дела искушается; им же вера без дел мъртва есть, яко же и дела без веры»⁶. Но дела должны приносить благо – так заповедал Бог. Потому начало всех добрых дел – «почетание книжное», знание. Лишь «поразумевая убо истиньне Писания, правим есть ими», – отмечает книжник. Таким образом, Иоанн Грешный вслед за

⁴ Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. С. 76.

⁵ Изборник 1076 г. М., 1965. С. 554.

⁶ Там же. С. 153.

митрополитом Иларионом проводит принцип духовного толкования «благодати», благодаря чему перед ним открывается широкая возможность «эмпиризации», обмирщения речей Христа.

Он ставит вопрос так: «Что е воля Божия, что требует Небесный Царь от земльных?» Хвалы? Но Его величают ангелы. Поклонения? На то есть небесные силы. Нет, Он хочет нашего спасения и потому «просить еже нам не ползю» милостыни. Благочестив не тот, кто проводит время в постах и молитвах, но кто добродетелен в жизни, творит благо ближнему. Праведная вера обязывает прежде всего служить людям. Это и есть милостыня Богу, исполнение Его просьбы. «Милостыню же, – пишет Иоанн, – купиться Царьствие Божие; милостыни же не в велицем мнозем и малем даяния лежит, не по силе дающаго и всем сердцем»⁷. Другими словами, характер и содержание милостыни определяются социальным положением человека, поэтому понятие милостыни у Иоанна многозначно. В одном случае оно означает заботу о близких вообще: «И ти бо не мала милостыни, еже домашняя своя без съкрбии, без вздыхания и без плача створити»⁸.

В данной связи рассматривается и вопрос о нищих. Иоанн советует: поступай с ними так, как молишь Бога поступать с собой: не возносись, будь равным им. Ищи, подобно им, во всем «простеишаго», помня, что «большая часть мира сего в нищете есть»⁹. Следовательно, древнерусский книжник не ограничивается чисто евангельским уподоблением нищих Христу; в обсуждение проблемы он вносит классовые коррективы: нищих больше, нежели богатых, и оттого милостыня к ним обязательна. Российский историк И.У. Будовниц полагал, что для Иоанна на первом плане была проповедь классового мира или общественного примирения¹⁰. На наш взгляд, ситуация выглядит иначе. Изборник 1076 г. предлагал великокняжеской власти определять свою политику, исходя из интересов народных масс, и действовать, опираясь на них. Этим преимущественно и обуславливается антицерковная направленность сочинения Иоанна Грешного.

Так, хотя книжник в понятие милостыни включает почитание иереев и прочих духовных лиц, тем не менее он отрицательно относится к церковному «стяжанию». «Обаче суть, – рассуждает Иоанн, – и Церкви ни имушта съсуд неких нужных, тем же лепо приносити и даяти. А иже в богатя церкви приносит, то не весть что по сем будет сбираемая ту; многы бо церкви лихо събравше и добре его не устроивша»¹¹. Конечно, таких суждений в Изборнике 1076 г. немного, но они особенно красноречивы.

Наконец, милостыня трактуется Иоанном Грешным в смысле повиновения главе государства, князю. «Князя бойся, – пишет он, – всею силою своею; несть бо

⁷ Изборник 1076 г. С. 186.

⁸ Там же. С. 190.

⁹ Там же. С. 210.

¹⁰ Будовниц И.У. «Изборник» Святослава 1076 года и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // Труды отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). Т. X. М.; Л., 1954.

¹¹ Изборник 1076 г. С. 561–562.

страх его пагуба души, но паче научишися от того и Бога бояться... Небрежение же о властных – небрежение о самом Бозе»¹². Итак, составитель Изборника 1076 г., осмысливая сущность мирской власти, представляет ее орудием Божественного промысла, суверенной посредницей между Богом и человеком. «Бояйся Бога, – читаем в памятнике, – боится и князя, им же казнятся съгрешающи. Князь бо есть Божий слуга к человеком, милостию и казнью к злым»¹³.

Подобные высказывания, разумеется, не противоречат христианской доктрине, они содержатся в посланиях апостола Павла. Поэтому их оценка должна учитывать общую политическую обстановку в стране, которую начинали раздражать удельные смуты, находившие оправдание в церковной пропаганде. Сочинение Иоанна Грешного обращало христианство против древнерусского духовенства, обнаруживая замалчиваемые им евангельские законоположения, направленные на поддержание светской власти, возвышение великокняжеского централизма. Тем самым оно объективно способствовало возникновению антицерковных тенденций в идеологии и культуре Киевской Руси.

Изборник 1076 г. оказал заметное влияние на развитие «софийской» книжности. Его воздействие особенно отчетливо сказывается на «Поучении» Владимира Мономаха, воина и мыслителя, борца за единство Древнерусского государства¹⁴.

Владимир Мономах во многом стоит на точке зрения язычества. Само божество у него слито с природой, неотделимо от нее («...и узревше солнце, и прославити Бога с радостью...»). Мономах во всем руководствуется житейской целесообразностью, здравым смыслом, даже молитву рассматривает исключительно со стороны ее бытовой пользы. «Аще и на кони ездяче, – пишет мыслитель, – не будет ни с кем орудья (разговора), аще инех молитв не умеете молвити, а “Господи помилуй” зовете беспрестани, втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицю ездя»¹⁵.

«Поучение» Владимира Мономаха – мудрое наставление главе государства, потомкам. Князь, по его мнению, обязан помнить, что с властью возрастает ответственность и что долг его – всегда быть справедливым. Мера же справедливости – знание. «Его же умеючи, – советует он, – того не забывайте доброго, а его же не умеючи, а тому ся учите...». И добавляет: не ленитесь; «леность бо всему мати: еже умеет, то забудет, его же не умеет, а тому ся не учит»¹⁶.

Реабилитация знания, мирской мудрости в обстановке церковного преследования всякого проявления свободомыслия возвещала о начале крушения в Древней Руси средневековых идеалов, о зарождении новых воззрений на человеческую личность. «И сему чуду дивуемся, – восторгается князь, – како от персти создав человека, како образи разноличнии в человеческих лицах, – аще и весь мир совокупит,

¹² Изборник 1076 г. С. 241.

¹³ Там же. С. 242.

¹⁴ См.: Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков / сост. Ф.И. Буслаев. М., 1861. С. 289–299.

¹⁵ См.: Повести временных лет (далее – ПВЛ). Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 158, 157.

¹⁶ ПВЛ. Ч. 1. С. 158.

не все в едином образе, но каждый своим личным образом, по Божьей мудрости»¹⁷. Вместе с тем уникальность, неповторимость каждого отдельного человека отнюдь не приводят к разобщению человечества; людей объединяет, сплачивает природа, все то, что «дал Бог на угождение человеку, на снедь, на веселье»¹⁸. И сама их причастность к человеческому роду осознается людьми не иначе как через деятельную обращенность к миру, к земной жизни. «Поучение» отбрасывает христианский индивидуализм с его установкой на личное спасение, заменяя его идеей общепользовательного дела, служения мирским интересам. Труд для Владимира Мономаха – высшее мерило богоугодности человека.

Позиция князя в этом вопросе принципиально отличается от учения ортодоксального богословия. Церковное понимание труда непосредственно связано с отрицательным отношением христианства к миру. Подобно тому как предпочтение отдавалось жизни «в Боге» перед жизнью «в мире», точно так же созерцательное бытие признавалось более праведным, нежели деятельное. Такой взгляд находил оправдание в том, что сам «спаситель» человечества – Христос никогда не занимался никаким трудом. Даже те богословы, которые ратовали за труд, рассматривали его исключительно с позиций аскетизма: он должен был служить умерщвлению плоти. Если же труд выходил за рамки религиозной задачи спасения души, он объявлялся вредным, уклоняющимся на земные интересы. Этим объясняется тот факт, что монашество, например, всегда отдавало предпочтение труду физическому перед трудом умственным. (Умственный труд, поскольку он признается, в христианстве осмысливается исключительно в контексте контроля за «помыслами» и «страстями» души.)

Мономах не разрывает физический и умственный труд, для него первый является необходимой предпосылкой успеха во втором. Умственный труд – это завершение дела, общий итог, в котором резюмируется человеческий опыт. Именно знание облагораживает труд, делает человека уверенным и сильным. Эту мысль Мономах применительно к себе выразил так: «Еже было творити отроку моему, то сам есмь створил, дела на войне и на ловех, ночь и день, на зноу и на зиме, не дая себе упокою. На посадники не зря, ни на биричи, сам творил, что было надобе, весь наряд, и в дому своем то, я творил есмь»¹⁹. Следовательно, труд обогащает человека знанием, знание же плодит свободу, сообщает деяниям смысл и перспективу. Но главное – это удовлетворенность собой, собственной жизнью. Любой труд для человека радость, а умственный труд вдвойне: в нем человек обретает спокойствие духа и постигает величие Божества. Так можно выразить коротко суть наставлений Владимира Мономаха, которые он противопоставляет теологическим схемам пещерского иночества.

Как видно, в «Поучении» проводится та же вероисповедная концепция, что и в Изборнике 1076 г., но в нем все доведено до логического завершения, нет «эзоповских» фраз и противоречивых тезисов, столь характерных для сочинения Иоанна

¹⁷ ПВЛ. Ч. 1. С. 156.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 163.

на Грешного. Мономах совершенно равнодушен к посту, не приемлет монашество. Лучшая молитва для него – тайно произнесенное «Господи помилуй». В вопросе о милостыне он стоит на позициях Иоанна, в антицерковном духе трактует покаяние. Не к попу зовет на исповедь, а сводит к простому обряду: советует перед сном («аще Бог умягчить сердце») испустить «слезы своя... о гресех своих» и совершить земные поклоны («аще ли вы ся начнет не мочи, а трижды»). И еще рекомендуется одна покаянная формула: «яко же блудницу и разбойника и мытаря помиловал еси, тако о нас грешных помилуй». Так, утверждает Мономах, «человек побеждает дьявола», более того, «что в день согрешить, а тем человек избывать», получает отпущение грехов.

Церковники быстро разглядели опасность теории «малых дел» Мономаха, которая легко могла привести к политике секуляризации. С критикой великого князя выступил митрополит Никифор, константинопольский ставленник на киевской святительской кафедре. «Мы, – пишет он князю в особом послании, – сугубы, словесны и бессловесны, духовны и телесны; духовное в нас чудное нечто, касается божественного, а телесное грубо, сластолюбиво, страстно. От сего между ими брань многая, и положен Богом пост, укрощающий телесные страсти и доставляющий высшему началу победу. Если бы Адам постился, то не согрешил бы, а Бог не требовал бы поста от нас... Видишь ли, князь благоверный и кроткий, что пост есть основание добродетели, и по сему-то он воссиял в мире, как солнце»²⁰.

Душа, по мнению Никифора, состоит из трех начал: словесного, яростного и желанного. Под словесным он понимает способность человека к речи, суждению, его ум. «Словесное, – отмечает митрополит, – весьма важно; но возвышая нас к Богу, как Авраама и Еноха, словесное и губит нас, как погубило древних Эллинов и дьявола». Яростное же – это особое состояние чувства, выражающееся в «ревности к Богу, мести к врагам». Желанное, наконец, означает волю, направленную на высшее созерцание Бога. Стараясь внушить Мономаху эти исихастские догмы, Никифор объясняет князю, что он «по словесному велик, не мал и по яростному, но мал по желанному»²¹. И он был прав, упрекая киевского «самовластьца» за неприятие афоно-печерской аскезы, за пренебрежение к «духовному водительству».

Владимир Мономах своим отрицанием византийской православной церковной мистики стимулировал интерес древнерусских книжников к нехристианским воззрениям, и прежде всего к античной традиции, к натурфилософии древних греков.

Представителем античной линии в древнерусской философии был другой Киевский митрополит-русин – Климент Смолятич (1147–1155), также возведенный на святительскую кафедру без санкции Константинопольского Патриарха.

В летописи о втором митрополите-русине сказано: «И бысть книжник и философ, так якоже в Руской земли не бяшетъ». Отмечается также, что он «многие писания, написав, прадеде»²², но до нас дошло лишь одно его «Послание, написанное

²⁰ Цит. по: *Гавриил (Зилантовский)*. История русской философии. Казань, 1840. С. 30.

²¹ Там же. С. 31, 32.

²² Летопись по Ипатьевскому списку. СПб., 1871. С. 241.

Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолкованное монахом Афанасием» (текст известен в рукописи XV в.) с дополнениями некоего «Афанасия мниха». Вокруг Климента Смолятича сгруппировался кружок образованных людей, стоявших на уровне византийского просвещения²³. Сам князь Изяслав интересовался античными мыслителями, и Климент Смолятич писал ему послания «от Омира [Гомера] и от Аристотеля и от Платона», которые приобретали широкую известность в древнерусском обществе. Книжник пытался применить философские учения к толкованию Божественных Писаний, что и вменялось ему в вину ортодоксальным духовенством, не принимавшим богомерзкого греческого язычества.

Остановимся на самом «Послании Климента Фоме». Получив от пресвитера Фомы «писание», полное упреков по поводу его увлечения философией, Климент Смолятич в ответном письме пишет: «Речеши ми, славишия пиша, философ ся творя. А первые сам ся обличавши: егда к тебе что писах, но ни писах, ни писати имам, а речеши ми, философею пишеша, а то велми криво пишеша, а да оставль аз почитаемая писаниа. Аз писах от Омира и от Аристотеля и от Платона, иже во елинских нырех славне беша, аще и писах, но не к тебе, но ко князю, и к тому же нескоро»²⁴. Как видно, Климент Смолятич не только не скрывает своих философских пристрастий, он даже не считает изучение античной мысли отступлением от церковной традиции и оправдывает применение разума к вере тем, что сами отцы Церкви «подобная ко господьским словесем приложиша сказати и истолковати»²⁵.

Никому, отмечает книжник, не запрещено «испытывать» Библию, чтобы «все разуметь по истине», ибо не всегда Божественные заповеди ясны, их воспринимать надо не по букве, а искать в них духовный смысл. «Что ли мне, брате, – спрашивает он Фому, – Иаков и две жены его, Лия и Рахиль, иже тако почитати, а не искати по духу? Яко образ имеа Иаков во всех Бога, якоже бо Бог двои люди име: израильтеския и иже от язык. Да убо израильтестии людие покров имеаху на сердци, се же есть о невере прилежаху, а еже от язык верной облажаху добро тою. Тако Иаков две жены име: Лию убо в образ израильтеских людий; тем и очима болна бе, понеже израильтестии людие покров имеаху на сердци, – и Рахиль, иже от язык людие верною добротою приспеваху и Спасу веровавшие правдою, ис корене исторгаша леств; образ же сему баше Рахиль, того ради и отча идола окраде»²⁶. Прием аллегорического осмысления библейского текста, использованный здесь Климентом Смолятичем, близок к методологии Илариона и служит цели утвердить право разума на обсуждение теологических проблем.

Вместе с тем наряду с Писанием древнерусский мыслитель источником боговедения признает мир, «тварное бытие». Он пишет, что ум дан человеку для рассмотрения и понимания того, как все образуется и содержится в мире волею Божией.

²³ Никольский Н.К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892. С. 126–127.

²⁴ Цит. по: Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме // Никольский Н.К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. С. 103–104.

²⁵ Там же. С. 125.

²⁶ Там же. С. 110–111.

Посмотри, обращается книжник к Фоме, на гребцов корабельных; ведь они, прежде чем узнать о погоде, испытывают силу ветра. Так же и астрологи по движению звезд предсказывают воздушные знамения. Не приличествует ли и нам, познавая величие Господа, обращать ум на рассмотрение дел Его, действовать «сотворенною тварию»?

Свой вывод, что для познания Бога необходимо обращаться к природе, Климент Смолятич подкрепляет соображением о том, что сам по себе ум не в состоянии открыть бытие творца, представление о котором носит врожденный характер и изначально присуще человеческому сознанию. И «не токмо ж наш ум, но и ти святии ангели и архангели, и вся чиноначалия»²⁷. Все, что мы знаем о нем, знаем лишь благодаря чувствам; поэтому душа человека и умна («словесна»), и чувственна, наделена ощущениями. Но так устроил Бог, не желая оставлять человека в неведении о самом себе. Вот почему познание мира – ступень к Богу, и иного пути нет. Это суждение Климента Смолятича противоречило православной теологии.

Климент Смолятич, подобно Владимиру Мономаху, полемизировал с церковным воззрением на жизнь, защищал мирского человека. Для него характерна та же «скрытая» секуляризация познания, которая отчетливо проступает в «Почучении» киевского князя. Свое желание освободить человеческую мысль от гнета церковно-патристической традиции он оправдывал тем, что сам Христос признавал два способа богопознания: «благодатный» и «приточный». Первый состоит в непосредственном откровении и доступен только «святым», второй заключается в «разумном» толковании Божественных заповедей («притч») и открыт всем прочим смертным. Основу его составляет «рассмотрение» и «разумение» природы вещей, что, согласно Клименту Смолятичу, дает ключ к «тайнам Царства Небесного». Ибо коль скоро мир сотворен Богом, то познание мира есть одновременно постижение славы и величия его творца. По этой причине книжник акцентирует преимущественное внимание на чувственном познании, на связи души с ощущениями. Душа умна, но все, чем она обладает, доставляют ей чувства.

Комментируя евангельскую притчу о самарянке, он пишет: «...что мы самарянынею, яко еще свята есть, или 5-ю мужи ея, или 6-мь? ... Самаряныни есть душа, а 5 муж ея 5 чувств, а шесты муж ея ум»²⁸. Чувства – опора души, ум – ее руководитель. Климент Смолятич не признает мистико-аскетического противопоставления разума и чувств; он считает, что разум – это естественный опыт души в чувственном познании мира. Но разум и чувства не равнозначны; разум выше чувств: «...и диктатор ум сказутся»²⁹. В разуме человеческая душа обретает свое земное бытие и устремляется к познанию мудрости Бога, сокрытой в «твари». Таким образом, «приточное» богопознание – шаг в сторону от типично религиозной концепции. Это – разновидность философского (аллегорического) рационализма, в рамках которого совершалось первоначальное накопление и систематизация внецерковных знаний в Киевской Руси.

²⁷ Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме // *Никольский Н.К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. С. 134.

²⁸ Там же. С. 125–126.

²⁹ Там же. С. 123.

Учение Климента Смолятича получило развитие в сочинениях его ближайшего современника Кирилла Туровского (вторая половина XII в.), выдающегося писателя, автора торжественных «Слов», поучений, молитв, канонов.

Творчество Кирилла условно можно разделить на два этапа: «столпнический», т.е. собственно монастырский, и епископский, когда он был возведен в сан иерарха города Турова. В монастырский период Кирилл находился под сильным влиянием церковно-аскетической идеологии игумена Киево-Печерского монастыря Феодосия Печерского. Пастырская деятельность способствовала смягчению его монашеского аскетизма, выработке иных мировоззренческих и теологических ориентаций. Хотя он по-прежнему был убежден, что все нужное для себя человек может почерпнуть из «святых книг», но все же признавал, что Божественные «слова» не всегда явны и не так-то легко дойти до их истинного смысла. «Того ради, – пишет Кирилл, – молю вы, потщитесь прилежно почитать святые книги... Да не просто протеем языком пишемая глаголюще, но с рассмотрением внемлюще потщимся делом створити я»³⁰. Вслед за Климентом Смолятичем он обращался к разуму, начал широко пользоваться методом аллегорического мышления.

Новозаветная теология в принципе исключала применение аллегии к толкованию евангельских текстов, поскольку за исходное начало богооткровенного знания она приняла веру, а не разум. Апостол Павел прямо предписывал не заниматься «баснями и родословиями бесконечными, которые производят больше споры, нежели Божие назидание в вере» (1Тим. 1, 4). Действительно, аллегоризация в значительной мере содействовала разрушению вероисповедных структур, подчинению религии контролирующей деятельности разума. Как бы ни была примитивна аллегория, она все же – инструмент познания и в качестве таковой отчасти улавливает отдельные аспекты целого, крупницы истины, несмотря на то что в ее построениях превалирует связь образов, символических сопоставлений. Основа аллегорического метода – аналогия, кажущаяся произвольной лишь на первый взгляд; в действительности ее установлением управляет логика, ассоциативное мышление. Это не так просто выявить и тем более перевести на язык современных понятий. Мир средневекового книжника отличается от нашего, оттого и аналогии его неожиданны. Но трудность не должна заслонять главное: аллегорический метод был в средневековой философии господствующим, а не побочным явлением, принадлежал к области реального знания, а не теологии³¹.

Обращение к этому методу Кирилла Туровского свидетельствует о его неудовлетворенности афоно-печерской доктриной, о попытке преодолеть мистико-аскетическое неприятие мирских ценностей. Епископский период творчества древнерусского книжника ознаменовался новым отношением к «естеству», природе, коренным изменением прежнего представления о соотношении божественного и человеческого. Поворот в его умонастроении был обусловлен потребностью

³⁰ Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 340.

³¹ Полякова С.В. Из истории византийского романа: опыт интерпретации «Повести об Исмине и Исминии» Евмафия Макремволита. М., 1979. С. 40–43, 54–55.

выработать моральный критерий жизнедеятельности для светского человека, далекого от монашеского фанатизма и отрешенности. Сохранение пропасти между мирским и «ангельским» в конечном счете приводило к тому, что Христос утрачивал значение общечеловеческого пастыря, низводился до уровня монастырского Бога. Совершалось своего рода сужение идеи Божества, ограничение Его силы и мудрости. Мир, человечество лишались небесного покровительства.

Близость рассуждений Кирилла Туровского к мировоззренческой схеме Владимира Мономаха очевидна: все, что ни сотворено Богом, назначено в услужение человеку, поэтому приятие мира, любовь к нему не только не противоречат Божественному замыслу, а прямо вытекают из него. Мир исцеляет «телесные недуги» человека, обеспечивает его земное существование. Однако Кирилл идет дальше своего предшественника. Для него и само вочеловечение Бога – акт божественного служения человечеству, избавления его от «духовного недуга». Смысл пришествия Христа – в даровании истины. Это не значит, что люди отныне освобождаются от всякого умственного поиска, исследования, свободного выбора между добром и злом. Христос не отнимает свободы воли³²; он лишь возвещает «правду», к которой каждый идет собственным путем. «Никого же бо Христос, – отмечает книжник, – к покаянию нужею влечет, но вещи разум дает, да от тех познавшим его, и в Небесное вводит Царство»³³.

Правда, Кирилл подчеркивает при этом, что ум нуждается в строгом контроле, руководстве, предоставленный же самому себе, он легко забывает о «разуме истинном», о Боге и покоряется «чувственным удам», ощущениям: «не тако печешся о души, яко же о телеси...»³⁴. Человек перестает думать о бесконечных муках, которые уготованы грешникам на том свете. Он начинает возноситься, слыша доброе о себе, и страдать, узнавая плохое.

Чтобы избежать подобных «согрешений», человек, по мнению Кирилла, должен уравновесить свой ум богооткровенной истиной Церкви, верой, преобразовать его в «стройный разум»³⁵. Это понятие занимает центральное место в философско-религиозных построениях туровского епископа, свидетельствуя о его схоластической наклонности ограничивать самостоятельность мирской мудрости, мышления. Но Кирилл отнюдь не заслоняет верой разума, не отводит ему второстепенную роль слуги теологии. Разум он ставит на один уровень с откровением, признает его равным вере. Подход Кирилла Туровского к проблеме разума и веры носит последовательно схоластический характер и родствен теоретическим исканиям средневековых мыслителей Запада³⁶.

³² Насколько сильно расходился Кирилл Туровский с патристической моралью, видно из сравнения его трактовки евангельского сюжета с интерпретацией этого же сюжета в «Слове о расслабленном» Иоанна Златоуста – см.: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 408–416.

³³ Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. С. 350.

³⁴ Там же. С. 349.

³⁵ Там же. С. 342.

³⁶ См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика. М., 1979; Соловьев В.В. Средневековая философия. М., 1979.

Однако следует подчеркнуть, что западноевропейская схоластика в отличие от рационализма софийских книжников была логически систематизирована и индивидуализирована в соответствующем жанре. Кроме того, она выработала устойчивый ряд понятий и категорий, восходящих к традиции античного и арабоязычного философского мышления.

Древнерусский рационализм не достиг такого уровня развития. Он всецело подчинен проповеди, в нем отсутствует единообразный понятийный аппарат, преобладает свободно конструируемый аллегоризм и символизм. Логическое начало здесь тесно переплетено с элементами художественно-образного и этико-бытового мировосприятия.

Несомненно, эти различия существенны в формально-исторических рамках, но они не имеют решающего значения в философско-теоретическом плане; и в древнерусской, и в западноевропейской схоластике основание методологии познания образует рационализм, поставленный на службу вере. Другой возможности сохранения философии в Средние века не существовало. «...Философия, – отмечал К. Маркс, – сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»³⁷.

Вместе с тем, есть одна особенность, которая принципиально отличает древнерусскую схоластику от средневековой схоластики Запада. Хотя и киевские, и западные мыслители имели в виду интересы реальной жизни, заботясь о внедрении мирских знаний в христианское вероучение, тем не менее политическая направленность их усилий была разной: первые, как правило, выступали на стороне светской, великокняжеской власти, поэтому их идейные ориентации носили преимущественно антицерковный (антивизантийский) характер; вторые содействовали упрочению папства и по этой причине были представителями идеологической оппозиции государственной власти.

Данное обстоятельство объясняет то, почему схоластика на Западе в области социальных отношений сыграла в основном отрицательную роль и была отброшена деятелями европейского Возрождения. На Руси московское Возрождение не только не отвергло древнекиевские философско-религиозные схоластические традиции, но именно на них опиралось в борьбе за централизацию и развитие русской государственности.

© Замалеев А.Ф., 1982

© Замалеев А.Ф., 2009

³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. I. С. 23.

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА*¹

В последней трети XX в. в литературе проявляется значительный интерес к славянофильству: обращается особое внимание на его нравственное учение и самобытный характер; сквозит мысль о том, что славянофильство наиболее верно отражало особенность русского самосознания. Такой вывод основан на поверхностном знании славянофильства, в частности такого главного его элемента, как философия.

Несомненно, славянофильство как определенное идеологическое течение своими корнями глубоко уходило в русский уклад жизни. Несмотря на некоторый либерализм, оно не стремилось к радикальной ломке традиционного образа жизни, считало его основные устои разумными и незыблемыми. Идеологи славянофильства видели «корень зла» не во внутреннем устройстве русского общества, а в проведенных сверху Петровских реформах, которые будто и породили роковой для России разлад между ее политической системой и народными массами.

Один из идеологов славянофильства, К.С. Аксаков, считал, что Петр I нарушил эволюционный характер русского исторического процесса, внес в него элемент «насилия», совершил решительный «переворот», «революцию». Аксаков писал о противоречивом характере русского общества, политического строя и народных масс. Государственная верхушка, замечал он, впоследствии совершенно оторвалась от родной почвы, языка и обычаев, стала пренебрегать всем русским, добиваясь преимущества над народом. В своей статье «Публика и народ», вызвавшей недовольство царя, Аксаков писал: публике, т.е. привилегированной части русского общества, «всего полтора года, а народу годов не сочтешь. Публика преходяща; народ вечен. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь; но в публике грязь в золоте; в народе – золото в грязи»¹. Доказывая, что политическая история России из-за деятельности Петра отклонилась от истинно русского руслу, получила ложное направление, Аксаков призывал вернуться к допетровским временам: «Пора домой! – восклицал он, – нас ждет Земля родная, великая в страдании немом».

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1970. Вып. 10. С. 130–148.

¹ Цит. по: Барсуков Я. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. XV. СПб., 1901. С. 283.

Как же представляли славянофилы эту заветную для себя старину? Что в ней привлекало их? Прежде всего она привлекала своими крепкими нравственными устоями, которые славянофилы облекали в крайне религиозно-мистическую форму. Вся Россия представлялась славянофилам как единая грандиозная община с множеством «миров», церквей, монастырей, откуда распространялись понятия, убеждения, обычаи, заменяющие в стране «внешний» закон, нашедший развитие на Западе. Для России, согласно славянофилам, характерен путь «внутренней правды», «мирного» нравственного «самоусовершенствования» и «гармонии».

В.Г. Белинский, самый строгий критик славянофильства, определяя его в целом как консервативное направление, в то же время отмечал, что оно поднимает ряд «самых жизненных» и «самых важных» вопросов современности, прежде всего – предчувствие зрелости и самобытности русского народного характера, русского народного духа, русской мысли вообще, протест против «русского европеизма», т.е. слепого подражания западной цивилизации. Однако, продолжал Белинский, дело в том, что эти «положительные стороны» своей доктрины славянофилы окутывали в мистическую форму; выдвигая важные вопросы, они не могли правильно их решить. Так, неотъемлемым качеством русской «субстанции» (т.е. народа) славянофилы объявляли религиозность, христианскую любовь и смирение. Эти качества в действительности не возвышали русского человека, говорил критик, а унижали его национальное достоинство.

Однако при всем этом трудно сказать, что славянофильство представляло апологетическую идеологию. А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков и другие идеологи славянофильства считали государство не «Божьим Царством», а «человеческим созданием». Они были недовольны некоторыми сторонами тогдашней российской действительности – бюрократизмом административного и судебного аппарата, цензурой и пр. Славянофилы были не против того, чтобы ряд таких положительных моментов европейской цивилизации, как технический прогресс, просвещение и т.п., имели место и в русской действительности. Но здесь они вступали в противоречие со своими взглядами. Оставалось неясным, каким образом приемлемые для них некоторые атрибуты капиталистического развития могли проникнуть в Россию и сосуществовать с «исконными» русскими, т.е. по существу патриархально-феодальными «корнями», которые славянофилы не только не собирались отменить, а всячески превозносили. Вот почему славянофильский вариант выхода России из того тупика, в котором она оказалась в результате кризиса крепостничества, звал не вперед, а назад.

Анализ социально-политических взглядов славянофильства не входит в задачу данной статьи. Это специальный вопрос. Цель статьи – рассмотрение религиозно-философской основы славянофильской доктрины. Славянофилы проявляли исключительный интерес к философии. Последняя входила в круг тех вопросов, которыми они специально занимались. Наиболее философским умом среди славянофилов, по их же собственному признанию, обладал И.В. Киреевский. Вопреки своему уверению он не был рожден «бойцом». После появления его статьи «Десятинадцатый век» (1832 г.) в альманахе «Европеец», носившей налет либерального просветительства, царские чиновники усмотрели в авторе поборника радикальных,

чуть ли не революционных идей. Такая реакция на статью надолго выбила Киреевского из колеи. Он переселился в свое имение Долбино, подружился с попами и отшельниками и вернулся спустя 10 лет в Москву, пропитанный мистикой и православием. Натура глубоко романтическая и созерцательная, он ушел в мир мрачных идей и чувств, предался фанатической цели – перестроить заново все здание философии на религиозной основе.

Истинным бойцом и трибуном, неутомимым пропагандистом славянофильства был А.С. Хомяков. А.И. Герцен назвал его Ильей Муромцем славянофильства. Великолепный полемист, он, по выражению Герцена, для достижения своих целей прибегал ко всему – «от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста»². Его рассуждения по вопросам философии в противовес спокойной и поэтической проповеди И.В. Киреевского (хотя поэтом был именно Хомяков) отличались полемическим задором, внешним блеском, что не делало, однако, славянофильские идеи в его изложении более убедительными.

Два других видных, но более молодых деятеля славянофильства – К.С. Аксаков и Ю.Ф. Самарин, по окончании университетского курса выбрали тему для своих диссертаций из истории русской мысли: первый – о М.В. Ломоносове, второй – о Стефане Яворском и о Феофане Прокоповиче. На подход к изучению ими явлений русской действительности оказала значительное влияние немецкая философия, и в особенности Гегель. По словам И.С. Аксакова, его брат Константин в своей диссертации «гнул и натягивал» отвлеченные формулы немецкого философа на «православную русскую землю», думал построить русскую историю по схеме Гегеля. Ю.Ф. Самарин в философском отношении был не менее образованным и эрудированным. После кончины своих соратников он продолжал борьбу на идейно-философской арене как самый авторитетный представитель славянофильства.

Важнейший раздел философии славянофилов составляет выяснение гносеологических причин, делающих, по их мнению, совершенно неприемлемым западноевропейский образ мысли. Эту задачу в наиболее систематической форме стремился решить И.В. Киреевский в ряде своих работ, особенно в программном труде «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856 г.).

Западная цивилизация, по утверждению Киреевского, в итоге оказалась порочной в силу тех первоначальных элементов, которые служили ей питательной почвой. Из этих элементов он выделял наследие греко-римского мира, сущность которого усматривал в торжестве человеческого разума, «чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего...»³. Олицетворением этой отвлеченной разумности, по мнению Киреевского, была философия, развивавшаяся в постоянной борьбе с мифологическими верованиями. Искусство, утверждал Киреевский, занимая промежуточное место между религией и философией, мирило их и создавало ту гармонию, которая характерна для Древнего мира. Однако по мере развития разумности, продолжал Киреевский, ослабевала

² Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. IX. С. 157.

³ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1911. С. 111.

вера, а вместе с нею увядала и пришла в упадок греческая красота. Возникшая, таким образом, философия якобы «сломала живую пружину» античной образованности.

Хотя Киреевский признавал, что такая «разрушительная» роль философии имела и положительное значение, однако считал, что развитие философии придало греческой цивилизации крайне рассудочный характер. Эта односторонность достигла своего апогея в философии Аристотеля, который мерил добродетели и органом истины объявил человеческий разум. Господство рационального мышления, согласно Киреевскому, стало еще сильнее в римский период. Не случайно, указывал он, за «внешними буквами» римского права исчезла «внутренняя правда». Римский гражданин в его глазах был живым олицетворением аристотелевской философии.

Христианство, утверждал Киреевский, придя на смену языческому миру, не порвало с ним: оно приняло и приспособило его философию. Сочинения античных мыслителей, особенно Аристотеля, стали объектом скрупулезного изучения со стороны отцов Церкви. В борьбе с язычеством христианство не захотело уступить ему разум, а стремилось овладеть им и подчинить его себе. Отсюда острая проблема взаимоотношений между верой и разумом. Вся средневековая философия, согласно Киреевскому, стремилась решить эту проблему в пользу религии. Схоластика – не что иное, как наукообразное богословие. Однако вера, которую схоластики хотели логически доказать, «была уже не живая, но формальная вера, не вера собственно, а только логическое отрицание разума»⁴.

Таким образом, античная «отрешенная разумность» не исчезла с наступлением христианства, утверждал Киреевский, а перешла в учение западных богословов, легла «чужеродным телом» в основании католицизма и своей односторонностью «задавила» и «омертвила» религиозную веру. Католицизму, указывал он, не оставалось ничего другого, как поставить на место «живой внутренней целостности» внешний авторитет, власть папы, суровую и беспощадную к любым отклонениям от догматов Римской Церкви. Киреевский резко бичевал католицизм, преследования и подавления им независимого человеческого мышления. Католицизм «является врагом разума, угнетающим, убийственным, отчаянным врагом его»⁵; он создал «из разбойников рыцарей, из духовной власти власть светскую, из светской полиции святую инквизицию»⁶.

Схоластическое решение вопроса об отношении веры и разума, согласно Киреевскому, было чревато большой опасностью. Во-первых, вера, по своей природе не нуждающаяся ни в каком доказательстве и обосновании, должна была у схоластов иметь в качестве необходимого основания чуждый и враждебный ей разум. Во-вторых, разум, превращенный в орудие религии, в свою очередь признал себя крайне подавленным и зависимым. Все это, с точки зрения Киреевского, не могло найти удовлетворения в схоластической философии. Неизбежным результатом та-

⁴ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 114.

⁵ Там же. С. 114.

⁶ Там же. С. 118.

кого внутреннего антагонизма была Реформация, представляющая «протест» разума против Римской церкви.

Реформация, говорил Киреевский, вернула «человеку его человеческое достоинство», завоевала для него «право быть существом разумным», но в этой разумности, отмечал он, не было силы, которая подняла бы ее выше «естественной обыкновенности»⁷. Протестантские народы не видели ничего божественного, кроме человеческого разума. Если католицизм отклонился от религии, отдавая предпочтение внешнему авторитету, то протестантизм изменил ей, перенес высшую инстанцию в разум. Не случайно именно среди протестантов возникла рационалистическая философия.

В историко-философской концепции славянофилов значительное место отводится немецкой идеалистической философии. Отношение славянофилов к этой философии отнюдь не было положительным, несмотря на то что учения немецких идеалистов привлекали внимание славянофилов больше и чаще, чем какая-либо другая система. Более того, некоторые из них, особенно шеллингианство последнего периода, импонировали Киреевскому, Хомякову и другим представителям этой школы. И все же едва ли есть основание утверждать, что в немецкой философии славянофилы склонны были видеть во всех отношениях удовлетворявшее их решение основных философских вопросов, безупречную философскую систему.

Немецкая идеалистическая философия в целом представлялась славянофилам как дальнейшее развитие и завершение принципиально неприемлемого для них одностороннего рассудочного мышления.

И. Кант, по мнению А.С. Хомякова, выдвинул положение, которое стало «краеугольным камнем всей новой философии и... всякой будущей философии», идею «полноты человека»⁸. Но сам Кант, продолжал Хомяков, не постигая всей важности добытого им вывода, остался рационалистом во всех дальнейших построениях своей философии. Еще более рассудочной и отвлеченной была философия И.-Г. Фихте.

Шаг по пути к преодолению абстрактного логического мышления был сделан Ф.-В. Шеллингом, отмечал Киреевский. Его система, считал он, соединяет в себе две стороны: отрицательную, показывающую порочность рационализма, и положительную, излагающую построение новой, в основе своей христианской философии. Не удовлетворившись существующими формами религии, Шеллинг поставил цель найти собственными силами чистую религиозную веру в мифологии древних народов, отыскать у них то, что могло соответствовать его «внутреннему понятию» о христианской истине. «Жалкая работа – сочинять себе веру!»⁹ – восклицал по этому поводу Киреевский.

Он решительно осуждал малейшие попытки осмыслить, осознать религию, усматривая в этом пережитки рационализма. Религия, с его точки зрения, не может быть доказана иначе как простым фактом своего непосредственного существова-

⁷ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 229.

⁸ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1911. С. 263.

⁹ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 262.

ния; она должна быть принята на веру полную и абсолютную. Именно поэтому отмеченная выше первая сторона системы Шеллинга казалась Киреевскому несомненно истинной, а вторая – почти столько же несомненно ложной¹⁰. Киреевский утверждал, что Шеллинг, несмотря на свое резко отрицательное отношение к рационализму, создал в итоге систему, представляющую собой «смесь» веры и разума. Это не была ни религия, ни философия: от первой она отличалась основными догматами, от второй – способом познания. По этой причине философия Шеллинга не получила поддержки в Германии и еще меньше, утверждал Киреевский, может найти ее в России, которая для «любомудрия верующего» строже других земель Европы. Однако, продолжал Киреевский, отрицательная сторона учения Шеллинга, относящаяся к критике рационализма, вряд ли где-нибудь может быть так высоко оценена, как в России.

Киреевский считал, что Гегель, наряду с Шеллингом ясно видевший уозсть рассудочного познания, критиковал последнего и даже полагал, что в своих философских сочинениях навсегда «расправился» с ним. Однако это ему не удалось, более того, созданная им система рельефнее, чем какая-либо другая, выражала характерные особенности абстрактного мышления, берущего начало от древних мыслителей, особенно Аристотеля, и была кульминационной точкой его развития. В Средних веках авторитет Аристотеля основывался на ложном истолковании его сочинений схоластами, при этом аристотелевская философия продолжала оказывать сильное влияние на духовное развитие человека на Западе. Гегель, продолжал Киреевский, хотя и шел другой дорогой, развился вне системы Аристотеля, но пришел в итоге к такому же выводу. Он построил другую систему, но так, как построил бы ее Аристотель, если бы жил во времена Гегеля. Таким образом, «голос нового мира отозвался прежним отголоском мира прошедшего»¹¹.

Вся история философии Запада представлялась славянофилам следствием чего-то рокового, решительно сметающего на своем пути действия античного, в основе языческого мышления, продолжающего существовать в самых различных формах – то в схоластичности, то в теориях времен Реформации, то в построениях рационалистов XVII–XVIII вв., то в системе Гегеля вплоть до материализма. Славянофилы видели свою задачу в обуздании этого «опасного» для религиозного мышления элемента, типичным выражением которого они считали аристотелизм.

Больше других славянофилов гегелевская философия интересовала А.С. Хомякова. Он писал о ней довольно много и с присущим ему полемическим задором. Его мысли, высказанные в этой связи, не лишены порой интереса, хотя он и критиковал знаменитого философа с правых позиций.

А.С. Хомяков считал, что система Гегеля построена на мистическом начале. Исходным пунктом философии Гегеля и его последователей является некое «живое лицо», «обращающее все частные личности в иероглифы, символы или куклы, посредством которых оно поясняет само себе сокровенные истины своего внутренне-

¹⁰ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. 261.

¹¹ Там же. С. 234.

го содержания»¹². Гегель, по мнению Хомякова, создал не более чем «систематический призрак» исторического процесса, наделенный мнимой необходимостью, за которой прячется неограниченный произвол.

Вся историческая система Гегеля есть не что иное, как «перестановка категории причины и следствия»¹³, при которой настоящее предшествует прошлому. По Гегелю получается, что причина движения Земли вокруг Солнца есть формула этого движения.

Этот недостаток философии Гегеля, полагал Хомяков, лежит в основании его логики, где сознательно смешиваются логическое следствие и предшествующая ему причина. Так, идея наличного, действительного бытия, которая является выводом, результатом, превращается Гегелем в исходный пункт, но из этой ошибки развивается вся его логика. «Никогда, – писал Хомяков, – такой страшной задачи, такого дерзкого предприятия не задавал себе человек»¹⁴. Хомяков признавал значение гегелевской логики для людей, развивающих свое мышление, однако в целом Гегель, по мнению Хомякова, принадлежит истории, обнаружив своей системой полную несостоятельность «самонадеянного разума». Но падение гегелевской системы и вместе с ней всей немецкой философии не было следствием истощения сил ее творцов. Немецкая философия – одна из всех философских школ, совершившая свой путь до окончательного вывода. Она остановилась и пала перед невозможной задачей – «перед воссозданием сущего из отвлеченного закона»¹⁵.

Немецкие философы очертили круг отвлеченного мышления – определить строго и последовательно его законы «для всего человечества и для всех времен»¹⁶. Коль скоро такая задача была поставлена, замечал Хомяков, всякий шаг вперед по пути, намеченному немецкими философами, в частности Гегелем, стал невозможен. Рационализм окончательно зашел в тупик, и отсюда – разброд среди сторонников гегелевской школы.

Мысль одних гегельянцев, указывал Киреевский, как и самого Гегеля, доходила до крайнего аристократизма, тогда как другие проповедовали демократизм. Были и такие, которые оправдывали «фанатический абсолютизм». В отношении религии одни придерживались протестантизма, другие ударились в полное безбожие. В понимании искусства многие гегельянцы остались на позиции своего учителя и отдавали предпочтение романтизму, между тем как остальные тяготели к современности. «Так, колебаясь между противоположными направлениями, то аристократическая, то народная, то верующая, то безбожная, то романтическая, то новожизненная, то чисто прусская, то вдруг турецкая, то, наконец, французская система Гегеля в Германии имела различные характеры и не только на этих противоположных крайностях, но и на каждой ступени их взаимного расстояния образовала и

¹² Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. I. С. 144.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 265.

¹⁵ Там же. С. 270.

¹⁶ Там же. С. 270–271.

оставила особую школу последователей, которые более или менее склоняются то на правую, то на левую сторону»¹⁷, – писал И.В. Киреевский.

Не только шатание в области философии, но и упадок всей духовной жизни, нравственная и религиозная опустошенность, даже раздвоенность общественной среды, по убеждению славянофилов, были характерны для Европы того времени. Славянофилы объясняли это разнузданностью рационалистического мышления.

Непримиримость славянофилов к рационализму стала еще ожесточеннее в связи с тем, что последний, как они полагали, подготовил почву для возрождения материализма. Немецкий идеализм в лице Гегеля, доказывали славянофилы, доводя рационализм до конца, неминуемо должен был перейти в материализм. В этом они усматривали самый тяжелый, непоправимый грех немецкой идеалистической философии.

А.С. Хомяков считал, что в системе Гегеля отсутствует реальный субстрат. Дух, как понимали раньше, очевидно, не удовлетворял немецкого мыслителя, который хотел видеть его не в форме неподвижного начала, а в качестве результата целого процесса, через воплощение в действительности и в ее развитии. «И вот самое отвлеченное из человеческих отвлеченностей – гегельянство – прямо ухватилось за вещество и перешло в чистейший и грубейший материализм»¹⁸. Так возникла, с точки зрения Хомякова, «школа новонемецкого материализма», представителем которой был Л. Фейербах. Эта школа сохранила большую часть терминологии гегельянства, его определения, логические приемы, одним словом, то, что можно назвать «фабричным процессом Гегелева ума», оставаясь в то же время совершенно чуждой его духу. По мнению Хомякова, это было «самоубийство» системы Гегеля. Отношение Фейербаха к Гегелю Хомяков сравнивал с отношением Гейне к Гёте. «Та же зависимость, тот же переход от сосредоточенности мысли к разрозненности практического приложения, то же обмельчание»¹⁹.

Хомяков предпринял попытку опровергнуть материализм, доказывая, будто последний не выдержит испытания логики. Говорят, замечал он, что мысль есть результат впечатлений, их обобщений, сравнений. «Сравненных кем? – Откуда взялся у них (этих впечатлений. – *М.Г.*) дар сравнения? Это все равно, что вообразить себе, что аршин, механически движимый по куску сукна, мерит это сукно»; без вас аршин может всю вечность «проездить по сукну, и мера все-таки не возникнет»²⁰. Мышление, решительно возражал Хомяков, не может быть «следствием вещественного процесса изменения», признание же его свойством, «присущим веществу вообще», приводит «опять к старому зданию... Спинозы»²¹. В материализме «есть какая-то тучность, – злобствовал Хомяков, – что-то похожее на сельскую попадью,

¹⁷ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 129.

¹⁸ Там же. С. 300.

¹⁹ Там же. С. 302

²⁰ Там же. С. 306

²¹ Там же. С. 308–309.

для которой легкий пар над сытной кулебякою есть крайний предел духовного представления»²².

Славянофилы, разумеется, прекрасно понимали, что в лице материализма они имеют смертельного врага. Один из идеологов славянофильства, философ и историк Ю.Ф. Самарин, учитывая опыт борьбы не только 40-х, но и 60–70-х гг. XIX в., призывал быть постоянно начеку перед грозившей опасностью. Борьбу против материализма он рассматривал как продолжение старой борьбы с рационализмом, только «с новыми силами и с новым оружием». Этот бой для нас начался, писал Самарин, были уже «встречи, были случаи испытать, насколько надежны наши боевые доспехи против усовершенствованного оружия, направленного на нас; были опыты и результаты перед глазами. Скажите откровенно, – обращался Самарин к своим сторонникам, – довольны ли вы ими? Достаточно ли у вас силы и хорошо ли вы ими орудуете? Все ли у вас в исправности, и со всех ли сторон вы прикрыты?»²³.

Самарин вынужден был дать горькие ответы на поставленные вопросы. В той борьбе, которую вели А.И. Герцен, В.Г. Белинский, а впоследствии Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов и Д.И. Писарев против политической реакции и духовного мракобесия, он видел идейное превосходство и моральный перевес за материализмом. «Целые поколения, – писал Самарин в предисловии к полному собранию сочинений А.С. Хомякова, – вами воспитанные, прямо из-под ваших кафедр ударились очертя голову в самое крайнее неверие, и при этом всего поразительнее не число отпадших от вас, а легкость отпадения. Ваши ученики бросили Церковь без внутренней борьбы, без сожалений, даже не задумываясь»²⁴.

Славянофильство вело борьбу с материализмом как с самым ожесточенным и опаснейшим врагом, угрожавшим не только его образу мысли, но и всему общественному укладу жизни. Борясь против рационализма, славянофильство могло еще пойти на мир с ним при условии подчинения разума религии, превращения его в орудие Церкви. С материализмом такая сделка исключена; здесь невозможен был не только мир, но и перемирие. Здесь борьба носила бескомпромиссный характер, велась не на жизнь, а на смерть.

В этой борьбе славянофилы опирались не только на богословские авторитеты. Они были не прочь прибегнуть и к другим, более современным формам и средствам защиты и нападения. В этом отношении особенно отличался Хомяков, цепкий, подвижной и ловкий в бою. Не удивительно, что от него не ускользнула и диалектика Гегеля как возможное орудие борьбы: если у Гегеля она оправдывала устройство тогдашнего немецкого общества, то почему же не использовать ее в той же роли и в России?

«Феноменология (духа. – М.Г.) Гегеля, – писал Хомяков, – останется бессмертным памятником неумолимо строгой и последовательной диалектики, о котором никогда не будут говорить без благоговения им укрепленные и усовершенствован-

²² Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 322.

²³ Цит. по: Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. II. М., 1900. С. XXXIII.

²⁴ Там же.

ные мыслители»²⁵. Он отмечал, что изучение немецкой философии имеет большое значение еще и потому, что «оно приучает ум к строгости, которой не дает никакое другое занятие»²⁶. Хомяков считал счастливыми тех, кто «закалили свои диалектические силы в холодных, но крепких струях кантонского учения»²⁷.

Как же представлял Хомяков диалектику, это приобретение немецкой философии, которое он считал нужным, даже обязательным использовать? Не иначе как формальными приемами, удобным орудием борьбы для устранения противника, победы над ним безотносительно к тому, отражает ли такой прием определенную закономерность действительности или применяется как инструмент познания объективной истины. Сила метода, утверждал Хомяков, не в этом. Такой метод более приемлем, поскольку он опирается на изворотливость, хитрость, эластичность ума, что будет полной неожиданностью для противника и вернее достигнет поставленной цели.

Диалектика, с точки зрения Хомякова, – чисто субъективная наука. Диалектически, писал он, мы познаем предмет, и поэтому он существует; логически – предмет существует, и поэтому мы его познаем. Хомяков – противник всякой аналогии между диалектическим методом и действительностью. Не раз, говорит он, случалось слышать, что внутреннее раздвоение есть необходимый момент в развитии каждого лица или народа. Это важнейшее положение диалектики основано на поверхностном наблюдении над прошлым и настоящим, а поэтому для его подтверждения нельзя привести ни одного достоверного факта. «Здравое единство, – утверждал Хомяков, – не нуждается в моменте раздвоения, для которого действительное разрешение есть смерть»²⁸. Он ссылаясь на пример гегелевской школы: ее «раздвоение» привело в конце концов к отрицанию самой системы.

Славянофилы не могли не видеть тех революционных выводов, которые неизбежно вытекали из последовательного применения диалектики. Они понимали это не абстрактно, а наблюдая конкретную деятельность революционно-демократического лагеря России, для которого диалектика являлась средством борьбы против всего реакционного и отжившего в российской действительности.

Славянофилам была чужда всякая идея развития, даже прошлое они рассматривали под углом зрения каких-то вечных и неизменных начал, что делало их учение насквозь метафизическим. Несмотря на кокетничанье отдельных славянофилов (А.С. Хомяков) с диалектикой Гегеля, она осталась совершенно недоступной им, и в своих попытках пользоваться ею они могли лишь подменить ее бесплодной софистикой.

Что же противопоставляли славянофилы разуму, материализму и диалектике? К чему они стремились?

²⁵ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. I. С. 265.

²⁶ Там же. С. 218.

²⁷ Там же. С. 271.

²⁸ Там же. С. 94.

Как уже отмечалось, основной порок предшествовавшей философии славянофилов видели в том, что она возвела разум в степень единственного органа познания истины и тем самым подорвала авторитет религии. Отсюда кризис в философии, выход из которого возможен, по мнению славянофилов, лишь при условии решительного пересмотра с новых позиций взаимоотношения между наукой и религией.

Славянофилов считали своей главной задачей ограничение роли логического мышления, приспособление и подчинение его религиозной идеологии.

Понятие о разуме, указывал Киреевский, выработанное немецкой философией, не противоречило бы учению святых отцов, если бы она не выдавала разум «за высшую познавательную способность»²⁹. Если бы рациональное мышление признавало свою ограниченность и признало себя одним из орудий, а не единственным орудием, посредством которого познается истина, то с такой существенной оговоркой, добавляет Киреевский, православно мыслящий человек, безусловно, признал бы его значение. Между тем разум, высокомерный и самонадеянный, разорвал и разбросал все отдельные умственные способности индивидуума, создал несогласованность и противоречие между ними, развил одностороннее, только логическое мышление, видя в нем не относительную, а абсолютную, неограниченную силу.

По этой причине суть вопроса, с точки зрения Киреевского, заключается в том, чтобы развенчать такую претензию разума, признать за ним не более чем часть, сторону, элемент так называемого целостного воззрения. Он требует «собрать в одну неделимую цельность» все духовные проявления человека, не доверять разуму, не думать, что он, как и ощущение, эстетическое чувство или любовь в отрыве друг от друга, может выполнять роль непогрешимого руководителя в делах познания. «Внутренний корень разумения» надо искать в глубине души, где все эти способности находят общее средоточие и «сливаются в одно живое и цельное зрение ума». Познание истины этим «собранием всех душевных сил», разъяснял Киреевский, не состоит в том, чтобы просто и механически согласовать их показания в одном целом. Сущность «цельного воззрения» иная, она состоит в том, чтобы «при каждом движении души все ее струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук»³⁰. Для познания цельной истины требуется «цельное воззрение».

Усматривая в этих рассуждениях «умственный подвиг» Киреевского и желая углубить его, Хомяков доказывал, что логическое познание есть чисто «формальное» и «поверхностное», способное дать лишь внешность предмета. В поисках наиболее веских теоретических обоснований своего положения Хомяков не останавливался даже перед фальсификацией фактов. Так, в положении философии Фейербаха о «единстве» человеческой природы он находил «великую долю правды», якобы согласующуюся со славянофильским тезисом о «цельном воззрении», хотя именно это положение немецкого материалиста направлено против религиозного понимания природы человека.

²⁹ См.: Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 257.

³⁰ Там же. С. 250.

Критикуя материализм и рациональное мышление посредством категорий, понятий, рассуждений, доказательств и правильных логических форм, выдвигая в качестве орудия познания так называемое целостное воззрение, воззрение всех «совокупных» духовных сил, в том числе обычаев, привычек, побуждений, «коренных» и «вечных» устремлений человека, славянофильство далеко уведило мысль человека в мрачный мир мистики.

Что же направляет, движет, руководит так называемым целостным воззрением? Западная Церковь, по мнению Киреевского, неправильно понимала отношение между разумом и религией, требуя, чтобы первый согласовывал со второй свои выводы, положения, понятия, оставаясь по природе чуждым ей. Приписывая папской иерархии «монополию разума», Церковь объявляла еретическим каждое проявление самостоятельного мышления и жестоко преследовала его. Границы между разумом и верой здесь были крайне условными и часто нарушались обеими сторонами. Победа разума приводила к безверию, господство религии – к деспотизму Церкви.

Православная Церковь, уверял Киреевский, исходит из «особенного отношения разума к вере...»³¹. Она не смешивает Божественное Откровение с человеческим мышлением и считает границы между ними неприкосновенными. Это якобы гарантирует их от взаимовмешательства, обеспечивает религии чистоту веры, разуму – самобытность, что является условием для развития философии.

Известный «либерализм» по отношению к разуму у Киреевского диктуется сугубо тактическими соображениями. Западная Церковь, утверждал он, в своей борьбе против разума потерпела крах потому, что хотела поработить его лишь внешними мерами – преследованиями, инквизицией и т.д. Но почему бы не испробовать против разума другие средства борьбы? Почему бы не атаковать его более осторожно, обходя с тыла и флангов, пустив предварительно дымовую завесу о своих мирных намерениях? Для победы над этим вечно непокорным и гордым разумом почему бы не обратиться к хитрости и обману?

Не оспаривая права разума на самобытность, даже суля ему таковое, Киреевский ставит перед ним задачу подняться «выше своего обыкновенного уровня, стремиться самый источник разума, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»³². Не протестуя на словах против «свободы» разума, Киреевский требует, чтобы он самостоятельно добрался до Божественного Откровения, которое есть «высший идеал... конечный край высшей мысли, руководительная звезда, которая горит на высоте неба и, отражаясь в сердце, освещает разуму его путь к истине»³³. Не одобряя грубого вмешательства религии в дела разума, Киреевский доказывает, будто последний и без того преисполнен желанием во что бы то ни стало «озарить» себя религиозной мудростью. Не обязательно применять силу против разума, если для его укрощения достаточны нравственные внушения. Вну-

³¹ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 252.

³² Там же. С. 249.

³³ Там же. С. 248.

треннее сознание того, что душа есть живое сосредоточение для всех сил разума, что лишь одна она достойна постигать высшую истину, такое сознание, по Киреевскому, смиряя рассудок, постоянно возвышает мышление человека и «добровольно подчиняет его вере»³⁴.

В мышлении православного человека, согласно Киреевскому, «совокупляется всегда двойная деятельность»: следя за развитием своего разума, он вместе с тем следит за способом его возвышения «до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере»³⁵. Задача, следовательно, заключается в том, чтобы «подтянуть» человеческое мышление до религии, сделать ее фундаментом и единственно движущей его силой. Это якобы сразу изменит характер действия разума, сделает его навсегда безопасным для веры и, с другой стороны, откроет перед ним дорогу к Божественной Истине. Даже Шеллинг, указывал Киреевский, который наиболее близко подошел к принципам христианской философии, не мог уяснить эту особенность разума, «поднятого» до уровня религии.

Следовательно, славянофильство, выдвигая на первый взгляд мирные средства борьбы с разумом, обещая достаточные просторы для его развития, делало это с далеко идущей целью. Оно хотело, чтобы сам разум как источник познания полностью проникся верой, стал периферией «целостного» религиозного мироощущения. В этом и заключались те «новые» начала философии, о возможности которых Киреевский возвещал в своей упомянутой выше статье, широко рекламировавшей другими славянофилами. Однако эти начала были отнюдь не новыми.

Следует подчеркнуть, что попытки славянофилов поставить развитие философии в зависимость от религиозного вероучения отличаются одной, с их точки зрения, существенной особенностью. За истину они брали творения деятелей Восточной Церкви, преимущество которых перед западными трудами видели в том, что они отдавали предпочтение не Аристотелю, а Платону. Только у Восточной Церкви можно найти «живые искры, готовые вспыхнуть при первом прикосновении» и «опять засветить путеводительный фонарь для разума, ищущего истины»³⁶.

Славянофилы признавали, что в писаниях православных богословов не содержится в готовом виде современная философия. Развитие философии одним своим концом «сопрягается с высшими вопросами веры», а другим – «прикасается развитию наук и внешней образованности»³⁷. Все же, считали они, истины, выраженные в сочинениях православных идеологов Церкви, могут и должны быть для философии «живительным зародышем и светлым указателем пути»³⁸.

И.В. Киреевский считал, что религия не просто «приглашает» разум на «верную стезю», а активно «смиряет», «разумляет» его, призывает «к порядку». Народ, заблудившийся в своем развитии, должен найти, с его точки зрения, «исцеление»

³⁴ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. 250.

³⁵ Там же. С. 252.

³⁶ Там же. С. 253.

³⁷ Там же. С. 252.

³⁸ Там же. С. 254.

в том, что он приведет в соответствие с «драгоценными и живительными истинами» Православной Церкви свою философию, вопросы своей образованности, истины, добытые наукой, плоды тысячелетнего опыта разума.

Человеческое мышление, согласно Киреевскому, Хомякову и другим, приобретает истинно философский смысл лишь постольку, поскольку «проникается» настоящим религиозным взглядом на вещи, а поскольку такой взгляд наиболее верно олицетворен в православной религии, то, значит, человеческое мышление «поднимается» до вершины последней.

Защитники религии и мистики неоднократно обращались к славянофильской философии. Н.А. Бердяев в своей монографии о Хомякове рассматривал славянофильство как «творческое движение вперед», «обогащающее» русское сознание «новыми ценностями». «Неумирающую заслугу» славянофилов он видел в том, что они «определили русскую мысль как религиозную по преимуществу»³⁹. Российский историк культуры, философ М.О. Гершензон в своих работах о другом основоположнике славянофильства, И.В. Киреевском, дал ему высокую оценку по тем же соображениям.

Такой же взгляд на славянофильство проявляют некоторые философы и в более близкие нам времена. Так, Н.О. Лосский в своей работе «История русской философии» (Нью-Йорк, 1951) писал, что «начало самостоятельной философской мысли в России связано с именем славянофилов Киреевского и Хомякова». «Развитие христианского мировоззрения», которое ставил перед собой в середине XIX в. Киреевский, по мнению Лосского, «в настоящее время является неотложной проблемой современности».

Эти высказывания свидетельствуют об истинном смысле славянофильской идеологии в целом; их необходимо учитывать и при характеристике философской концепции славянофильства.

Славянофильство было сложным течением в русской общественной мысли, поставившим ряд вопросов социального развития России XIX в. Противоречивость этого движения до сих пор вызывает споры и дискуссии. Изучение славянофильства – одна из задач философской науки.

© Григорьян М.М., 1970

© Григорьян М.М., 2009

³⁹ Бердяев А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 4.

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

«Philosophia perennis» в динамичном веке – с. 155; Усиление тенденций «третьей линии» и ее объективное значение – с. 163; Модернизм в частностях, традиционализм в целом – с. 172.

Современную католическую философскую мысль следует рассматривать в тесной связи со II Ватиканским собором, несмотря на то что формирование современных тенденций в философии католицизма предшествовало этому событию.

Можно выделить три аспекта исследования новых тенденций католической философской мысли: как отражается в философии католицизма современный мир? Как видоизменяется собственная философская доктрина современного католицизма? Как определяется методологическая позиция католицизма по отношению к современности?

«Philosophia perennis»^{*2} в динамичном веке

Многочисленные философские институты, которыми, как ни одна другая, щедро располагает Католическая Церковь, занимаются не только апологетикой, отражая и утверждая сложившуюся идеологию и политику католицизма, но и во многом предопределяют появление новых, модернизированных тенденций.

Расшатывание духовных основ католицизма зачастую начинается в его же интеллектуальных центрах. Конечно, это внутреннее движение обусловлено более глубокими причинами, но католическим философам принадлежит приоритет в некоторых новых моментах, существенных для всей Католической Церкви. Это относится прежде всего к определенным кругам католических интеллектуалов во Франции, ФРГ, Нидерландах, Италии, а также в странах третьего мира. Не случайно как раз представители так называемой новой теологии, сложившейся в последние годы, – К. Раннер, И. Рацингер, Г. Кюнг, И. Конгар, Э. Шиллебек, М.Д. Шеню и другие непосредственно участвовали в разработке документов Собора или были советниками, чем определенно содействовали модернистским тенденциям, проявившимся на II Ватиканском соборе.

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 6. С. 49–85.

^{*2} Лат.: «Вечная философия» – термин, означающий основы всякой философии, неизблемость философских постулатов. (Прим. ред.)

Новые движения в католическом мире, которые субъективно или объективно направлены в его же пользу, часто носят оппозиционный характер либо в целом, либо в отношении отдельных частей доктрины и практики или организационной структуры Церкви. Об этом свидетельствуют постоянные конфликты Ватикана и местных епископатов с неортодоксальным мышлением отдельных крупных представителей католического общества, слишком «либеральная» деятельность группы западногерманских теологов и философов и многое другое.

Если эволюция современного католицизма может быть определена как сдвиг в сторону лучшего приспособления к тем условиям, в которых он функционирует, то в католической философской и социологической мысли такой сдвиг предвещался на протяжении последних десятилетий, начиная еще с довоенного времени. Томизм XIII в. был рассчитан на историческую перспективу; наиболее влиятельная философская школа в католицизме – неотомизм выступает с подобной же претензией. Выступление ведущего его представителя французского философа Жака Маритена с позиций Фомы Аквинского было одновременно своеобразным утверждением современности или даже ее опережением. «Анти-современность – это значит то же, что ультрасовременность; путь от Бергсона к Фоме ведет не вспять, но все вперед. Маритен отвергает возврат к средневековью. Его нападки – это всегда нападки на прошлое. Он сводит счеты с церковными властями, возлагая на них ответственность за современный мир, за разрыв с великим единством христианского сознания»¹.

Ж. Маритен, из рук Папы Павла VI принявший «Обращение Вселенского церковного собора к мыслителям и ученым» на заключительном торжественном заседании, еще в 1936 г. своей книгой «Интегральный гуманизм» поднял настоящую бурю в кругах католических философов и теологов.

Концепция Маритена, согласно которой человек представляет собой единство индивидуума и личности, до сих пор является предметом споров среди неотомистов. Нас меньше всего интересует в данном случае схоластическая сторона этой полемики – согласуется или нет концепция Маритена с постулатами Фомы Аквинского. Суть этой концепции и споров вокруг нее – в ее прикладном значении. От разделения человека на индивидуум и личность (что в конце концов соответствует теологическому дуализму тела и души) Маритен переходит по аналогии к «практической философии», и прежде всего к «философии политики». Смешение понятий индивидуума и личности применительно к политике создает источник тоталитаризма или индивидуализма.

Он подчеркивает необходимость четкого разграничения надысторического «строя духовного» от «исторического строя цивилизации, культуры и политики». «Строй духовного» есть, собственно, цель религии. Это – сфера деятельности Церкви.

Отстаивая свою точку зрения, Маритен выступил против превращения католицизма в религиозно-политическую партию. Он критиковал католические партии за их стремление к единству католиков на политической платформе.

¹ Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 101.

Во время гражданской войны в Испании Маритен выступил против убийства во имя Христа и отказался признать войну Франко священной. Он явился одним из поборников «открытого» католицизма. Такая позиция Маритена навлекла на него ожесточенные нападки определенных кругов политического католицизма, и лидер неотолизма оказался в известной немилости у папского престола (сначала у Пия XI, а затем у Пия XII).

В философской концепции Маритена был предвосхищен тот курс католической иерархии, который начал осуществлять Папа Иоанн XXIII. Задолго до созыва собора, на котором остро стоял вопрос о светском апостолате, Маритен осознал, что непосредственное включение католицизма в политику подрывает его влияние в массах, что в эпоху обмирщения общества укрепление позиций христианства нужно искать на пути решения политических проблем через мирян. Концепция «открытого» католицизма была выражением поисков лучшего способа противодействия дехристианизации современного мира.

В пастырской конституции «О Церкви в современном мире» Собор выразил свое отношение к фактическому миру современности, а не к желаемому или иллюзорному. Папа Павел VI в инциклике «Своей Церкви» («*Ecclesiam suam*») определял курс Католической Церкви в современном мире понятиями «самосознание», «обновление», «диалог». Сам факт признания революционной динамичности и антагонистической противоречивости современной эпохи для католического миропонимания весьма парадоксален. Он вызывает необходимость пересмотра традиционной теологической философии истории, вмещающейся в рамки провиденциализма и теодицеи. Эпоха социальных потрясений не может быть объяснена примитивной схемой божественного провидения, современные социальные антагонизмы также не вмещаются в рамки *Gesta Christi per homines* и *Gesta diabolic per homines*³. По этой причине католические философы всемерно отмежевываются от фаталистического взгляда на историю, который логически вытекает из провиденциализма. Приписывая фаталистический детерминизм материализму, они подчеркивают необходимость активного вторжения в исторический процесс, «чтобы осознавшие свою ответственность христиане стояли во главе изменений, дабы склонить их в христианском смысле»².

Вся этико-спиритуалистическая основа понимания истории человечества постепенно теряет смысл и ослабевает в своей идеологической функции. Католическое общество не имеет хорошей философии действия, признал крупнейший представитель католического интеллектуального мира философ и теолог Пьер Тейяр де Шарден.

Поскольку Католической Церкви приходится действовать в реальном мире и подвергаться воздействию исторического процесса, что осознают сами ее идеологи, то неизбежно их признание и того, что христианские идеалы милосердия –

³ Лат.: «Деяния Христа через людей» и «Деяния дьявола через людей».

² Herder-Korrespondenz. 1965. Hf. 14. S. 633.

лишь пустая абстракция. Сам факт «аджорнаменто»⁴ свидетельствует о том, что этико-спиритуалистическая концепция истории философии практически «не работает» и все больше уступает место реалистическому взгляду на вещи. Именно о «реализме» в оценке современной человеческой жизни говорил Павел VI, подводя итоги на последнем официальном заседании собора 7 декабря 1965 г. и характеризуя при этом современные условия деятельности Церкви как «время, когда забвение Бога становится обыкновением»³.

Католические мыслители ищут более устойчивой платформы перед лицом современных коллизий, ибо «вечная философия» «ангелического доктора» (Фома Аквинского) оказалась беспомощной в делах «бренного мира». В этих условиях Маритен связывает надежды с верой в обновление христианства, сторонник христианского социализма французский философ Эммануэль Мунье – с верой в личность, а Тейяр де Шарден утверждает оптимизм в своей концепции «профилирования человека в космической эволюции». Все это является результатом противоречий между официальной доктриной Церкви и ее собственной практикой.

В этих новых поисках обнаруживается более или менее отчетливая оппозиция консервативному или во всяком случае политическому клерикализму. Оптимизм и гуманизм Тейяра де Шардена ведет логически к подрыву догмы о первородном грехе. Маритен прямо восстает против проповедуемой богословием инструментальной оценки «мира сего», согласно которой настоящая жизнь человека и весь земной мир являются якобы лишь средством постижения мира трансцендентного. И это не просто теологическая схоластика, а выступление против политического злоупотребления клерикализма, за свободу выбора своей общественно-политической основы самим христианином.

Еще в своей книге «Философия природы» (1935) Маритен назвал диалектическое учение о противоречиях «скандалом в философии», а одного из зачинателей диалектики, Гераклита, – «великим пророком умственного упадка». Конечно, католическая философская мысль и поныне отвергает диалектическое понимание действительности, но не считается с тем, что сама действительность внутренне противоречива, она не может. Тот же Маритен в одном из последних своих произведений «О философии истории» (1960) пишет о внутренней противоречивости и поступательности исторического процесса. В его точке зрения не содержится понимания действительных противоречий и прогресса истории, тем не менее, традиционалисты все равно обвинили Маритена в отступлении от ортодоксальной концепции католицизма.

Противоречивость исторического процесса Маритеном мистифицирована и выражена в этических понятиях борьбы истины и заблуждения, света и тьмы.

⁴ *Итал.*: aggiornamento – обновление; термин, введенный II Ватиканским собором, означающий тенденцию развития современного неотолизма, ориентированная на ассимиляцию католической теологией философских идей экзистенциализма, философской антропологии, феноменологии и др. наук. (*Прим. ред.*)

³ Herder-Korrespondenz. 1965. Hf. 1. S. 41.

Но не скрывается ли за этим превратное признание социальных антагонизмов, борьбы сил прогресса и реакции современности?

Идея эволюции в естествознании уже проникла с соответствующей теологической интерпретацией в неотомистскую натурфилософию. С этим вынужден был считаться и Папа Пий XII – рьяный защитник традиционализма. В современных условиях эволюционизм пробивает себе дорогу в католической литературе не только применительно к естествознанию, но и в социально-политической философии. В творчестве Тейяра де Шардена это подчеркивалось особенно сильно. Павел VI также признавал это в отношении самой хранительницы вечных ценностей, заявляя, что «внутренний духовный опыт Церкви и ее внешние апостольские задачи подвержены быстрой и нелегкой эволюции» («*Ecclesiam suam*»). В качестве исходного пункта при определении позиции Католической Церкви в современном мире II Ватиканскому собору служил тезис о том, что человечество ныне переживает новую эпоху своей истории, которая ознаменована глубокими и быстрыми изменениями, охватывающими весь мир, преобразующими социальную жизнь и культуру и роковым образом воздействующими на религию⁴. Так старый постулат католицизма *Stat Grus dum volvitur orbis*⁵ потерял свою силу, ибо простое «аджорнаменто» без модернизации невозможно. «Церковь развивается посреди изменяющегося мира, откуда и происходит необходимость ее обновления» («*Ecclesiam suam*»). Как видно, «мистическое тело Христа» все больше проявляет свою естественную, а не мистическую субстанциональность, но при этом клерикальная догма о божественном происхождении Церкви требует своего спасения. Этому и служит энциклика Павла VI «*Mysterium fidei*»⁶ (1965), в которой имеется стремление сдерживать церковный модернизм.

Динамизм века и антагонизмы современной эпохи, дифференциация и противоречия самого христианского мира, своеобразным отражением которых является католическая философия, обусловили ее нынешнюю неоднородность. Вопреки общей религиозно-идеалистической основе, догматически-метафизической концепции и авторитарному подчинению церковной иерархии католическая философия никогда не представляла собой абсолютной однородности, даже в период расцвета схоластики, когда Фомой Аквинским был завершён католический синтез философского, теологического, морального, политического и социального факторов. Сейчас эта неоднородность проявляется с нарастающей силой.

Католическая философская мысль еще сохраняет определенную целостность, но она относится не столько к самой философской специфике, сколько вытекает из общей структуры и доктрины католицизма и выступает против «атеистического материализма». Однако под воздействием внешних и внутренних противоречий тождество католической мысли нарушается, различия разрастаются в неортодоксальные концепции, которые зачастую по мере расширения своего влияния впоследствии оказываются признанными.

⁴ Gaudium et spes. § 4.

⁵ Лат.: «Мир изменяется, но святой крест остается неизменным».

⁶ Лат.: «Таинство веры».

Национально-географические особенности, специфика монашеских орденов, в которых сосредоточены значительные католические философские кадры, также должны быть учтены при рассмотрении дифференциации современной католической философии. В совокупности все это составляет своеобразную картину ее одновременной дифференциации и интеграции, содержанием которой являются поиски новой аргументации *pro* и *contra*, разное отношение к «аджорнаменто», модернизации, диалогу.

В современной католической философии можно проследить как наиболее яркие следующие тенденции: упадок монопольного положения традиционного томизма, распространение влияния тейярдизма, усиление католического персонализма, некоторая ассимиляция с экзистенциализмом, а в итоге – возрастание эклектичности.

Демонополизация томизма является весьма знаменательной. С томизмом происходит почти то же, что и с самим папством. Как после утверждения I Ватиканским собором в 1870 г. догмы о непогрешимости Папы считалось, что все внутрицерковные вопросы будут успешно решаться абсолютным монархом католицизма, так и после провозглашения Папой Львом XIII в 1879 г. в энциклике «*Aeterni Patris*» («Отцу вечному») Фомы Аквинского абсолютным авторитетом католической философии полагалось, что именно в томизме найдена разгадка тайны, при помощи которой человеческий разум можно совместить с религиозной верой в условиях «великого скандала», когда Церковь начала терять рабочий класс. Более чем столетний опыт показал, что ни культ папства, ни монополия неотомизма не принесли католицизму желаемых результатов.

Томизм составляет главное звено католической философии, однако это лишь одна из философских доктрин современного католицизма. Это было засвидетельствовано на VI Международном томистском конгрессе, организованном Папской академией святого Фомы Аквинского в сентябре 1965 г., общей темой которого была тема «Бог в произведениях святого Фомы и в современной философии». В числе докладчиков были известные католические философы Этьен Анри Жильсон, Анри де Любак и др. Иезуит де Любак выступал с докладом «Традиции и новшества в позиции Пьера Тейяра де Шардена по проблемам Бога». Тейяр, которого обвиняли в пантеизме и других ересьях, называли даже авантюристом духа, ныне уже именуется истинным глашатаем Евангелия. В католической литературе появляется все больше книг, посвященных интеллектуальному наследству Тейяра де Шардена. Еще до начала II Ватиканского собора в своей книге «Религиозное мышление отца Тейяра де Шардена» де Любак писал: «Католическая Церковь может только порадоваться, что в лице Тейяра де Шардена она родила такого аутентичного свидетеля Христа, в котором наш век давно нуждался»⁵. Павел VI в послании томистскому конгрессу отмечал: «Творения святого Фомы представляют собой истинную норму для священного образования». Однако в то же время он подчеркивал не столько саму сущность неотомизма, сколько необходимость его

⁵ *Lubac H. de. La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin. Paris, 1962. P. 295.*

приспособления к современным проблемам, признавая, что «Церковь не собирается сделать из святого Фомы исключительного учителя»⁶.

В изданной в Париже уже на исходе собора книге «Философия в период собора» (1965) в отношении томизма довольно определенно было высказано сомнение. Один из авторов книги участник собора С. Свежавски свидетельствует, что те, кто в дебатах на соборе защищал томизм, не принадлежали к защитникам «аджорнаменто» и сторонникам реформ Церкви. Автор расценивает этот факт как недоверие «новаторов» к традиционной спекулятивной философии. В свою очередь сторонники «вечной философии» продолжают придерживаться своего тезиса: «Для того чтобы быть философом, нужно быть томистом».

Персонализм оказался тем направлением, которое прежде всего нарушил идейно-теоретическую монолитность томизма. Развитый и распространенный Э. Мунье и его группой «Esprit» французский персонализм выразил явно христианскую точку зрения. Разграничением понятий личности и индивидуума, мистификацией человеческой личности, программой морального обновления общества, «реализмом» в гносеологическом плане Мунье близок всему неотомизму, особенно Маритену. Вместе с тем, в своих социально-политических взглядах он пошел дальше. Мунье не просто декларировал «третью силу», но решительно выступил против капитализма, симпатизировал движению Сопротивления и в свой синтез христианства, персонализма и экзистенциализма включил даже некоторые элементы марксизма, оставаясь в целом в пределах религиозно-идеалистической концепции.

Неотомисты как представители официальной философии Ватикана не могли не реагировать на конструктивные элементы персонализма Э. Мунье. В результате этого происходил процесс ассимиляции последнего неотомизмом, что особенно проявилось в проблематике гуманизма и социально-политической философии. Ассимилированный томизмом персонализм выражается в трех течениях – философско-этическом, политическом и общественно-историческом, представленных соответственно Э. Жильсоном, Ж. Маритеном и М.-Д. Шеню.

Философско-этический персонализм представляет собой некую конструкцию понятий, заимствованных из учений Аристотеля, Августина и Фомы Аквинского. Она служит метафизически-антропологической основой монополюльной претензии Церкви на руководство духовной жизнью человека и общества. В философско-этическом персонализме смысл и значение человеческой жизни сводится к моральному самосовершенствованию личности, при этом имеется в виду ее перспектива вечного предназначения в соединении с божественной личностью.

Политический персонализм развивает практическую сторону философско-этического персонализма. Он делает ударение на том, что моральному обновлению личности должны служить общественно-экономические, политические и культурные условия. Общество и государство, не признающие геоцентрической концепции человека и авторитета Церкви, не могут быть таким условием.

⁶ La Documentation catholique. 17.X.1965. Col. 1749–1750.

Общественно-исторический персонализм представляет собой попытку сконструировать вескую концепцию философии истории, противопоставленную марксизму-ленинизму, особенно его теории классов и классовой борьбы. Эта разновидность персонализма эксплуатирует проблему ценности человеческого труда (решенную в марксизме теоретически). Человеческий труд, сущность которого определяется структурой общественно-экономического строя, персонализмом мистифицируется. Он представляется метафизической и космической ценностью. Человек – «техник Вселенной», благодаря своему рабочему положению получивший доступ в Царство Божие.

Все эти современные варианты католической философии самым тесным образом переплетаются с теми вопросами, которые составили значительную часть дискуссий на Соборе при обсуждении «схемы 13» (о Церкви в современном мире). Первая часть конституции «О Церкви в современном мире» посвящена проблемам человека и мира, в котором он живет. В ней нашли некоторое отражение философские идеи персонализма и спиритуалистического гуманизма, особенно в подчеркивании того, что решение основных человеческих проблем достигается на пути нравственного сознания личности⁷. Но в основном в этом документе были повторены традиционные теологические догмы о человеке как образе Бога, о первородном грехе и его последствиях, о таинстве смерти и искуплении. В заключительной речи на соборе Папа Павел VI особенно подчеркивал необходимость геоцентрического понимания человека и предостерегал от «абсолютной автономии человеческой личности и ее свободы от трансцендентального закона»⁸.

Нетрудно заметить, что уклон католической философской мысли в персонализм означает поиски некоей теологической «философии жизни», противопоставленной как ницшеанской линии, так и особенно марксистскому гуманизму. Это еще одно невольное признание того, что «вечная философия» томизма оказалась беспомощна предотвратить революционные сдвиги человеческого сознания, что католическим идеологам постоянно приходится искать новую аргументацию в защиту своего старого религиозно-философского багажа. В результате они вынуждены идеологически эксплуатировать самые насущные человеческие проблемы современности.

Нет ничего удивительного также и в том, что «вечная философия» начала родниться с экзистенциализмом. Профессор фундаментальной теологии из Мюнстера И.-Б. Мец и иезуит из Барселоны Альварес Боладо дают новую интерпретацию христианского антропоцентризма, допуская своего рода примат существования над сущностью. Происходит полемика о том, как согласовать с неотомизмом уступки католической философии экзистенциализму, особенно с тезисом Фомы Аквинского, что сущность и существование, различаясь в «сотворенном бытии», совпадают в Боге (за что автор считается единственным феноменом в истории

⁷ Gaudium et spes. §16.

⁸ Herder-Korrespondenz. 1966. Hf. 1. S. 41.

философии)⁹. Идеолог католицизма литовский философ Антанас Мацейна замечал в связи с этим, что принятие основного тезиса экзистенциализма влечет за собой отказ от тезиса о божественной природе человека и признание того, что его сущность заключается в его существовании. Вместе с тем, не следует быть слишком строгими к частным лицам из католического общества. В тексте энциклики «*Ecclesiam suam*» Павла VI можно обнаружить едва скрытое признание ценности экзистенциализма и субъективного идеализма в целом.

Все эти явления в современной католической философии, называть ли их дифференциацией и интеграцией или синтезом, а также ассимиляцией, в конечном итоге означают эклектичность. Что касается католической социологии, то она вообще не имела своего собственного лица. Призванная защитить теологически подкрашенными латами капиталистическое общество, она обычно пользуется различными социально-политическими концепциями, заимствованными из современной буржуазной социологии, зачастую социал-реформистской. Также и католическая философия в настоящее время впитывает в себя разнообразный материал современной буржуазной философии.

В этом нет ничего удивительного, ибо Католическая Церковь никогда не имела своей оригинальной философии. В периоды своего наибольшего философского влияния (Августин, Фома Аквинский) она как раз строилась на различных внешних, нехристианских источниках. Философские системы, которые создавались в лоне католицизма, неизменно приносились в жертву теологическому догматизму. Можно присоединиться к той характеристике томизма, которую ему дал Бертран Рассел: «В Аквинском мало истинного философского духа... Аквинского не интересует исследование, результат которого заранее знать невозможно. Прежде чем Аквинский начинает философствовать, он уже знает истину: она возведена в католическом вероучении... Но отыскание аргументов для вывода, данного заранее, – это не философия, а система предвзятой аргументации»¹⁰. Так и сегодня философия католицизма делает попытку обосновать, защитить религию, позицию Церкви, исходя из предвзятой аргументации.

Усиление тенденций «третьей линии» и ее объективное значение

«Третья линия» в философии, которая отнюдь не является тенденцией только католической мысли, обычно всегда бывает выражением ее кризисного состояния. Мнимое возвышение над «крайностями» идеализма и материализма – это фактически бесплодность идеализма в борьбе против диалектического материализма, которого он не может игнорировать, поэтому вынужден эклектически впитывать в себя разнообразные и противоречивые элементы, лишаясь своей классической формы. Классический идеализм, был ли он философией античного мира или буржуазного, не нуждался в поисках «третьей линии». В своей высшей форме он сумел разгадать

⁹ Argumenty. № 13. 27.III.1966 («Rozmowa tomistow»).

¹⁰ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 481.

диалектическую логику мира, разработать важнейшие проблемы «феноменологии духа» и противостоять материализму, пока последний страдал метафизическими пороками, созерцательностью и был неприменим к истории общества.

Развитие науки, революционный переворот в философии, усиление социальных антагонизмов все больше приводили в тупик идеализм, который терял свои прежние приобретения и превращался в разнообразные формы субъективистского мышления. Буржуазное сознание, исчерпав себя в классической философии, стало выражать оппозицию абсолютному идеализму и материализму в неокантианстве, прагматизме, интуитивизме, экзистенциализме и различных вариантах позитивизма. В это же время в лоне Католической Церкви возрожденный томизм в течение многих десятилетий сумел сохранить свою определенность, чему способствовали сама структура католицизма, приверженность его теологов к догматической доктрине Церкви, схоластический и метафизический характер философствования. Находясь в лоне Церкви, католическая философия, таким образом, имела определенно замкнутые условия. С позиций такой клерикально-догматической замкнутости она оказалась в противоречии не только с философским материализмом, но и в известном смысле с субъективно-идеалистическими школами, тем более что, например, Шопенгауэр и Ницше или Дьюи и Фрейд допускали бесцеремонное отношение к Церкви и религии. Позитивизм же своим выступлением против спекулятивной метафизики и антиклерикальными элементами не мог привлечь симпатий католических идеологов. Так определилась «третья линия» католической философии, которая в последнее время признала «плюрализм в духовной ситуации католиков и самой Церкви»¹¹.

На самом деле католицизм вынужден искать «золотую середину» в «духовном плюрализме», между прочим, и потому, что в его рядах имеются такие величины, как, например, Франсуа Мориак – «постоянно ошибающийся и постоянно ищущий истину христианин, частый объект гнева со стороны своих».

Однако борьба против «двух крайностей» с самого начала была относительной, ибо основным объектом борьбы оказался марксистский материализм. Именно под влиянием его распространения сама католическая философия вынуждена была отказаться от своей схоластической замкнутости и не настаивать на идеализации средневекового прошлого. Философское «аджорнаменто» шло под знаком усиленной претензии на «третью линию», но эта «третья линия» черпала себе новую аргументацию из светских буржуазных философских школ, заявляя о своем «реализме» одновременно перед лицом диалектического материализма и субъективного идеализма. Католическое самосознание на фоне распространения марксистско-ленинской философии, научно-технического прогресса и революционных преобразований, отхода масс от Церкви выразило необходимость обновления, реформ и диалога. В католической литературе появилась тема о «точках соприкосновения томистской и марксистской философии» (М. Рединг,

¹¹ *Rabner K.* Zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche // *Stimmen der Zeit.* 1965. Juni.

Ж.-И. Кальвез, Г. Веттер и др.); К. Брокмеллер сформулировал отношение христиан к коммунистам следующим образом: «Не убивать, но крестить!»

В результате этих явлений меняется характер католической неохолостики. В католических справочниках указывается, что ядро неохолостики составляет метафизика, гносеологии свойствен реализм, она обращена против субъективизма и релятивизма, направлена на рационалистическое познание Бога и дает философскую интерпретацию «провидения».

В понятии метафизики здесь выражена неотомистская спекулятивная онтология (учение о бытии), которая в конце концов сводится к теодицее («оправданию» Бога). Но, как уже указывалось, теологически-спекулятивная онтология не составляет практической платформы для современного христианского мира, поэтому само ядро неохолостики подвержено метаморфозе – спекулятивное бытие все больше подменяется реальным, а это – отражение потребности «аджорнаменто». Католицизм не может не реагировать на проблемы, которые выдвигает экзистенциализм. Традиционная схоластическая онтология подрывается экзистенциалистским существованием. В тейярдизме и в «новой теологии» вырисовывается новое проявление католической «третьей линии» по основному вопросу философии.

Во французском энциклопедическом «Словаре современных идей»¹² тейярдизму уделяется много внимания. По влиянию он сравнивается с картезианством; Тейяр де Шарден характеризуется как «последний из традиции Августина и первый искатель нового стиля воплощения христианства»; в его учении обнаруживается «синтетическое понимание истории и присутствие в ней»; он считается наряду с кальвинистом Карлом Бартом и бенедиктинцем Отто Казелем пророком модернистской теологии. Относительно основного вопроса философии его точка зрения представляется как «преодоление антиномии материализма и спиритуализма» и «более глубокое понимание материи и энергии, которая оформляет и дает жизнь, – развитие духа».

В натурфилософской системе Тейяра де Шардена имеется попытка преодолеть теологический дуализм души и тела (который у Маритена выражается как дуализм индивидуума и личности). Вместе с этим ставится под сомнение теологически-томистский тезис об *actus purus* («чистое действие», тождество бытия и действия. – *Прим. ред.*), судя по тому, что в телеологически интерпретированной космической эволюции все процессы в конечном итоге сходятся в «единственном и конечном центре» – *Point Omega*, который представляет собой единство материи и духа.

С подобным расшатыванием парного понятия «тело – душа» перекликаются выступления немецких философствующих теологов из «*Paulus-Gesellschaft*», которое характеризуется «традиционалистами» как «либеральное объединение католических интеллектуалов, обсуждающих ортодоксальные вопросы христианской доктрины». Возглавляют его богослов-иезуит Карл Раннер и католический богослов Иоганн Мец. Раннер занял место руководителя кафедры философии ре-

¹² Dictionnaire des idées contemporaines. Paris, 1964.

лигии в Мюнхенском университете после известного теолога Романо Гвардини, который уже ранее начал обновление «католического сознания средствами философии религии и философии культуры»¹³.

Названное общество практикует диалог с марксистскими философами. В 1964 г. во время встречи с марксистами в Мюнхене К. Раннер выступил с докладом «Единство духа и вещества в понимании христианской веры». Основной тезис докладчика – «вещество и дух представляют собой лишь два аспекта того же самого сотворенного бытия». Вещество – это «приобретший пределы (*eingegerenzt*) своеобразно остывший дух». Еще раньше он писал: «Если вещество и дух – это не просто две различные величины, а то, что вещество является своеобразно застывшим духом, единственным смыслом которого является сделать дух возможным, то в таком случае развитие вещества в направлении духа уже не представляется таким невозможным понятием»¹⁴. Разумеется, у католических авторов подобное рассуждение априорно предполагает признание Бога и акта творения, но признание «развития вещества в направлении духа» ведет слишком далеко.

Не случайно такому философско-теологическому «либерализму» противостоит другое объединение католических идеологов в ФРГ – *Sammlung Wissenschaft und Gegenwart*, специализирующееся на критике марксистско-ленинской философии, но воздерживающееся от диалога с марксистами. Основные участники этой группы – Г. Веттер, И. де Фриз, Г. Фальк, Р. Кариш, А. Мацейна и др. Выступая против «новой теологии», Антанас Мацейна обвинил Раннера в устранении онтологических различий между материей и духом. Если вещество, писал Мацейна, представляет собой охладевший дух, то в свою очередь дух есть не что иное, как согревшееся вещество. А это уже – онтологический монизм, в котором переоценивается материя, обесценивая дух, что ведет к предательству человеческой личности и ее свободы¹⁵. Такова полемика католических профессоров. Но интереснее всего, что журнал «*Herder-Korrespondenz*», проводник идей Ватикана в Германии, одобрительно отнесся к позиции «*Paulus-Gesellschaft*» и его диалогу с марксистами.

Онтологическая точка зрения Раннера рассматривается в журнале не как ересь, а как открывающая для католической теологии возможность «позитивно оценить материю». Сам Раннер как участник разработки документов Собора и модернист был высоко оценен Павлом VI.

Итак, неотомисты, не признавая себя идеалистами и отрицая диалектический материализм, прикрывают теологически-идеалистическую сущность своей метафизической концепции бытия термином «реализм». Но этот «реализм», допускающий существование материального мира, трактует его таким образом, что он лишается своей объективной основы. Материальный мир, доступный нашим ощущениям, оказывается в некоей «более широкой сфере бытия», постигаемой

¹³ Хьюбер А. Мыслители нашего времени. С. 104.

¹⁴ Overhage P., Ranner K. Das Problem der Hominisation: Über den biologischen Ursprung des Menschen. Freiburg, 1961. S. 78.

¹⁵ Aidai. 1965. № 8.

лишь интеллигибельно. Подчеркивая свой «реализм», католические неосхоласты стремятся поддерживать тесные связи с частными науками и модернистскими философскими течениями, адаптируя при этом наиболее существенные достижения современного естествознания и новые философские положения.

Тенденция подобного «реализма» характерна и для теории познания неосхоластики. В условиях преобладания эмпиризма в современной буржуазной философии и социологии, а также растворения рационализма логикой неотомисты претендуют на преодоление односторонностей и крайностей рационализма и сенсуализма в теории познания. В принятой Собором конституции «О Церкви в современном мире» говорится, что современный прогресс естествознания и техники в результате ограниченности их методов способствует «феноменизму и агностицизму»¹⁶. Конечно, не сама наука, но неопозитивистская спекуляция порождает субъективистский эмпиризм, конвенционализм и агностицизм.

Как указывается в одном из католических учебных изданий по основам философии, «излишняя независимость от науки могла бы вызвать возникновение целиком рационалистической философии природы, уже достаточно скомпрометированной в немецком идеализме Фихте, Шеллинга и Гегеля, которые философию природы дедуцировали при помощи анализа понятия или личности, не обращая внимания на данные опыта. Однако, с другой стороны, имеется опасность, что излишний учет результатов науки мог бы довести до эмпиричной, индуктивной философии природы, зависимой от науки и в сущности не отличающейся от нее»¹⁷.

Неотомисты пытаются представить свою «философию природы» таким образом, что она якобы основана на современном естествознании и отвергает «односторонний рационализм» как материализма, так и классического идеализма. Этим они стремятся создать видимость реалистичности и научности теоретической основы своей «философии природы» и гносеологии. Однако в действительности неотомистская критика односторонностей как рационализма, так и сенсуализма (материалистического и идеалистического) – это критика справа, критика с позиций фидеизма. Это реакция философствующих теологов не столько на действительную односторонность и слабость рационализма, сколько на рационализм, возвысивший человеческий разум и в той или иной мере освободивший его от влияния Церкви. Далее за словесным признанием значения опыта и естественнонаучных данных для теории познания скрывается фактическое отрицание неотомистами современной науки – не из-за опасности «крайности» эмпиризма, а потому, что развитие естествознания – это путь к философскому материализму. «Современный фидеизм, – писал В.И. Ленин, – вовсе не отвергает науки; он отвергает только “чрезмерные претензии” науки, именно, претензию на объективную истину»¹⁸.

¹⁶ Gaudium et spes. § 57.

¹⁷ Kowalewski M. Wstep do filozofii. Poznan, 1958. S. 76.

¹⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 127.

Как онтологический, так и гносеологический «реализм», являющий особую претензию неотомизма на «третью линию» в философии, в действительности представляет собой современную оппозицию рационализму и материализму. Тезис Фомы Аквинского о «гармонии» разума и веры, философии и теософии находится на вооружении всех течений католической мысли. При этом в современных условиях научно-технического прогресса и высокого уровня образования масс особое ударение делается на «гармонию» науки и религии, а поскольку несовместимое не совмещается, этот мнимый синтез еще резче подчеркивает эклектику католической философии.

Что же касается неосхоластического рационализма, то он используется в основном для одной цели – для утверждения иррационализма. На самом деле назначение неотомистского рационализма – рациональное постижение трансцендентной интеллигибельной сущности бытия, рациональное познание Бога, философски-рационалистическая интерпретация «провидения». Таким образом, католический иррационализм отличается от прямого отрицания разума в философии Шопенгауэра, Киркьегора или Ницше, в современном экзистенциализме или фрейдизме.

В этой связи следует иметь в виду, что характерной чертой католической концепции противопоставления веры разуму является своеобразный учет конкретно-исторической ситуации под углом зрения «метафизически неизменных законов вечности». Так рассматриваемые «законы» оказываются предметом веры, но поскольку «метафизическая вечность» и ее законы действуют в «определенных единицах времени», то они становятся предметом исследования посредством рациональных методов. Отсюда стремление неосхоластов проникнуть почти во все области общественно-экономической, политической и культурной жизни с целью интерпретировать их с точки зрения «метафизически неизменных законов вечности». Выполняя свою идеологическую функцию клерикализации сознания широких народных масс, неосхоласты производят определенную перегруппировку своей проблематики с чисто и непосредственно религиозно-догматических задач в направлении спиритуалистического гуманизма.

В теологически интерпретированном гуманизме и персонализме в центре внимания оказывается проблема человека, и это – решительный сдвиг в сферу «практической философии» «о месте и назначении человека во Вселенной». Но идейно-теоретической основой этой «практической философии» служит вся система неотомизма: «философия природы» с разделами «космологии» и «антропологии» и «философия бытия» с разделами «онтологии» и «теологии».

Как указывалось выше, конкретно-исторические обстоятельства вынуждают католических идеологов конструировать новую «философию жизни». В этой «философии жизни» наиболее ярко выступает противоречие всех перипетий католического сознания. Противоречие заключается в несовместимости неуклонно проводимой метафизической методологии с постоянным вынужденным признанием (хотя и неосознанным) диалектической действительности. Метафизическая методология концентрируется в схоластической концепции человека как «неизменной природы личности», тогда как человеческая личность действует в обще-

стве, которое исторично (и, следовательно, диалектично). Метафизическое «единичное» оказывается в диалектичном «общем».

Это противоречие стало своего рода движущей силой поисков его разрешения. Пытаясь совместить «неизменную природу человеческой личности», неотомистский персонализм делает ударение то на возрастание роли труда в жизни личности, то на моральный прогресс. Тейяр де Шарден в этом отношении пошел дальше всех. В своей теории «космической эволюции», в которой профилируется человек (ибо космическая эволюция понимается как необратимый процесс олицетворения – *personalisant*), он делает заметный акцент на «естественную историю мира». Тейяр де Шарден в известной мере натурализует сверхъестественное и отводит «феномену человека» слишком большое место во Вселенной. В космической эволюции происходит совершенствование личности и общества, в чем большое значение имеет деятельность людей. Таким образом преодолевается изолированность личности; ее наивысшее развитие совпадает с ее наибольшим взаимодействием с другими личностями. Эта идея прогресса человеческой личности оказалась обращенной против томистской антропологии, согласовывающейся с церковной догмой о человеке как продукте божественного творения, о его грехопадении и искуплении. Но поскольку космическая «эволюция» Тейяра де Шардена не без Бога, поскольку его «эволюция» заключена в порочном круге теологии, то в данном случае выход из противоречия «философии жизни» не найден. Благородный порыв оптимизма и гуманизма оказался принесенным в жертву идеалистическому финализму (конечная точка и цель развития) – основному методологическому пороку всякой теологии.

Проблема взаимоотношения личности и общества была важной темой дискуссии на II Ватиканском соборе. В параграфе «Взаимная зависимость человеческой личности и человеческого общества» конституции «О Церкви в современном мире» говорится о социальной природе человека, о прогрессе личности и общества, о взаимозависимости этого процесса. В то же время подчеркивается, что человеческая личность является основой, носителем и целью всех социальных форм. Далее за признанием неизбежности расширения обобществления различных сфер современной жизни следует утверждение, что в этом явлении имеется опасность для личности, которая частично происходит из напряженности в хозяйственных, политических и социальных структурах. Конечная причина опасностей для личности отыскивается в самом человеке. «Однако их (этих опасностей. – Я.М.) более глубокие корни составляют гордыня и себялюбие человека, которые портят даже социальную атмосферу. Поскольку, однако, порядок вещей однажды был поражен последствиями греха, то в родившемся со склонностью к злу человеке всегда находят новые побуждения к греху, которые могут быть преодолены только большими усилиями под всепомогающим влиянием божественной милости»¹⁹.

Итак, за словесным признанием социальной природы человека следует ее отрицание; за частичным признанием социальных причин человеческих недугов

¹⁹ Gaudium et spes. § 25

следует их отрицание, ибо в конце концов виноват во всем сам человек. Все проблемы отмыкаются и замыкаются догмой о первородном грехе.

Позиция Собора в отношении проблемы человека не удовлетворила тех идеологов католицизма, которые хотели рафинировать неосхоластическую антропологию. В журнале *«Herder-Korrespondenz»* в статье «Перспективы и итоги Собора» после высокой оценки указываются два недостатка Собора, которые относятся к «христианской антропологии» и «моральной теологии»²⁰. Журнал еще раньше сетовал, что при антропологическом обосновании «схемы 13» не были учтены предложения неотомистского персоналиста Шеню.

В проблеме человеческой личности католические теологи фактически сталкиваются с фактом отчуждения человека в классово-антагонистическом обществе. Но даже те из них, которые выступают против милитаризма и капитализма и практически примыкают к левым силам, не осознают этого отчуждения. В целом же Католическая Церковь, заявляя о своей озабоченности тем, что личности угрожает опасность в связи с расширяющейся обобщественностью всех сфер жизни, стремится этим обосновать свою претензию на клерикализацию личной и общественной жизни человека. Одновременно в этом скрывается более глубокий смысл. В страхе перед выступлениями народных масс Церковь зачастую апеллирует к индивидуалистической природе личности, лицемерно заявляя, что она защищает ее достоинство. Именно в эпоху растворения личности в массе следует защищать и оборонять сущность, достоинство и права человеческой личности. Церковь является ныне этим поверенным достоинства, свободы и прав человеческой личности»²¹. Защита личности при усилении влияния народных масс – это не что иное, как защита власти имущих, напуганных выступлениями трудящихся. Не случайно «защиту личности» от масс особенно проповедают те католические идеологи ФРГ, которые находятся в тесном союзе с правящими кругами.

Усиление тенденции «третьей линии» в философии является своеобразным рефлексом на поиски католических идеологов «золотой середины» в социальной структуре. Естественно, проблема социальной структуры общества становится важнейшим предметом идеологической борьбы в те исторические периоды, когда происходят коренные преобразования социальных форм жизни общества. Католическим идеологам – философам и социологам – нельзя отказать в их внимании к этой проблематике. Кто обладает способностью реалистически оценивать исторические факты (чего как раз не лишена в силу своего многовекового опыта Церковь), тот в роковой борьбе старого и нового мира создает некий «свой мир» как альтернативу уходящему старому и восходящему, но неприемлемому новому миру.

Нечто подобное «золотой середине» в определении социальной структуры в условиях упадка греческих полисов и ожесточенной классовой борьбы уже нисходящего рабовладельческого общества выражал Аристотель. Фома Аквинский не просто освящал феодальный строй, но и пытался сглаживать его «край-

²⁰ Herder-Korrespondenz. 1966. Hf. 2, S. 63.

²¹ Nell-Breuning O. Einzelmensch und Gesellschaft. Heidelberg, 1950. S. 17.

ности» некоей формулой «золотой середины», придавая ей в основном этически-карикативный смысл. Сегодня католицизм провозглашает «золотую середину» в отношениях между основными классами капиталистического общества. В социальной программе современного католицизма представлен «третий путь» общественного строя, который якобы синтетически снимает противоречия капитализма. В официальных документах Ватикана, в сочинениях католических социологов И. Месснера, Э. Вельти, О. Нелл-Бройнинга, Г. Гундлаха и многих других эта теория давно представлена в виде «профессионально-сословного строя», в виде корпоративизма, а на практике уже проведена как согласующаяся с экономической структурой современного капитализма и его разными политическими режимами включая фашизм.

Новое в проблеме социальной структуры (как ее представляет католицизм) связано с учетом укрепления прогрессивных сил и движений, крушения колониализма, поэтому в последнее время Церковью усиленно обсуждается вопрос о труде. Это новый момент в попытках завоевания трудящихся на сторону Церкви. Именно с этим связаны спекуляции католических философов «философско-экономическими рукописями» и другими ранними произведениями К. Маркса. Им приходится признать этической и религиозной ценностью стремления рабочих к материальным жизненным благам, а возвышение рабочего класса и женщины в социальной жизни признается знаменем времени (как в энциклике Папы Иоанна XXIII «Пацем ин террис» – «Мир на Земле»). Тезис о том, что человек в поте лица своего будет добывать хлеб свой как наказание за первородный грех, давно стал лишь библейским архаизмом. Сейчас католическими идеологами разрабатывается новая тема – «Теология труда». Выступая по поводу 75-летия энциклики «Рерум новарум»⁹⁷, Павел VI обратил на это особое внимание. Он говорил, что Церковь, услышав плач пролетариата и отозвавшись на него, придала ему высший смысл, превратив его в требование морали и справедливости. Этим Церковь якобы возвысила полноту труда человека.

Представители персонализма и «теологии труда» утверждают, что ныне наступила эпоха, когда «маленькие и простые» люди («техники Вселенной») своим трудом одухотворяют природу и гуманизируют космос. Шеню пишет, что человек ценностью своего труда призван принадлежать не только к естественному, но и к трансцендентному обществу. Христианский труд этически имеет не только общественное, но и сакральное предназначение. Миссия христианства сегодня заключается в том, чтобы сделать современные технические средства труда «сакральным инструментом» в реализации планов господних.

В этой «теологизации труда» выступает противоречивое отношение католических идеологов к действительным проблемам современности. С одной стороны, нужно отдать должное озабоченности некоторых католических иерархов

⁹⁷ «Рерум новарум» – первые слова латинского текста «Rerum novarum...» – «Новых вещей». В этой энциклике Папа Лев XIII осуждал социализм и призывал к отказу от классовой борьбы и созданию рабочих организаций под контролем Церкви. (Прим. ред.)

(в том числе Иоанна XXIII и Павла VI) судьбами человечества в связи с угрозой применения ядерного оружия, а также определенной дегуманизации труда в современном «техническом эросе», но, с другой стороны, нельзя не видеть классового смысла мистификации проблемы труда.

Дело представляется таким образом, что якобы современные общественные отношения определяются не формой собственности, а трудом и трудовым доходом. К. Брокмёллер создал даже клерикально-социологическую концепцию «индустриальной культуры»²². Содержание этой концепции заключается в том, что при современном уровне производительных сил сам труд является источником преобразования социальной структуры, в результате чего складывается «социальное хозяйство умеренной свободы частного предпринимательства». Наиболее развитая ступень такого «социального хозяйства» даст качественно новую форму жизни общества – «индустриальную культуру». Современное индустриальное развитие общества проходит две фазы: на первой все внимание сконцентрировано на экономических проблемах, им подчинен человек как объект; на второй человек становится субъектом, техника и экономика подчинены раскрытию его человеческой сущности, он становится носителем и целью социального процесса.

Модернизм в частности, традиционализм в целом

Возрождение схоластики Католической Церковью осуществлялось под девизом «Обогатить старое новым», который был предписан церковным идеологам энцикликой «Этерни патрис». Вдохновитель этой энциклики бельгийский кардинал и философ Дезире Мерсье и другие поборники неосхоластики, с именами которых связано ее распространение в конце XIX – начале XX в. в Западной Европе (Джемелли – в Италии, Гутберле и Гейзер – в Германии, Сертильянж и Маритен – во Франции), стремились идеологическими средствами укрепить позицию Церкви, учитывая изменения в мире. Реалистически и в известном смысле дальновидно оценивая историческую ситуацию и положение в ней Церкви, многие католические интеллектуалы понимали, что, только обновляясь, католицизм может сохранить свою традиционную сущность. Многочисленные кадры теологов, философов и социологов в католических учебных заведениях, и в первую очередь в лувенском Высшем институте философии, в миланском университете *Di Sacro Cuoro*, в Академии Альберта Великого в Кёльне, многие годы работают, осуществляя линию Папы Льва XIII и кардинала Мерсье «по обогащению старого новым».

Эта линия модернизации, в частности, для того чтобы сохранить традиционализм в целом, исключительно актуальна в деятельности Католической Церкви. Отсюда следуют ее компромисс в частных вопросах новейших достижений научного прогресса, обновление по форме применительно к современной цивилизации и культуре, интеллектуальному и моральному духу народных масс. В то же

²² Brockmüller K. *Industriekultur und Religion*. Frankfurt am M., 1964.

время в целом новаторство уступает консерватизму. Именно в этом смысле можно рассматривать стремление неосхоластов укреплять связи с частными науками и современной философией, использовать достижения современной логики и теории познания в доктринально-теологических целях.

В католических комментариях итогов II Ватиканского собора подчеркивается как одно из его достижений то, что он высказал свое «позитивное и непредубежденное отношение к современному научному исследованию и устранил традиционное недоверие к естествознанию и технике»²³. В послании Собора «К мыслителям и ученым» провозглашалось благословение естествоиспытателям и утверждалось, что теологи и ученые «не могли не встретиться на одном пути», ибо и те и другие «ищут истину». «Сегодня со всей ясностью проявилась эта внутренняя связь, глубокая гармония, которая соединяет подлинную науку и подлинную веру. Как вера, так и наука служат той же великой единственной цели». Но этот союз, гармония, оказывается, не равноправны, ибо «конечная опора человеческого разума» – истины веры, к которым ученые призываются Собором. Как и в Средневековье, Церковь предупреждала людей науки: *Initio sapientiae timor Dei!* (Богобоязненность в начале разума!)

Таким образом, католицизм изменил отношение к научному прогрессу, не изменяя своей методологической концепции науки. Инквизиторское отношение к людям науки давно сменилось их благословением, а бывшие проклятия научных открытий заменяются даже векселем на признание научно-технических завоеваний в будущем. Например, в ватиканской печати появились статьи о «других разумных существах в далеких просторах космоса», где говорилось, что «если в будущем наука сможет найти в далеких пространствах неба разумных жителей этих пространств, католическая культура не будет делать никаких упреков»²⁴. В неосхоластической натурфилософии, конечно, учитываются достижения современного естествознания, но главное в этом учете – их идеалистически-теологическая интерпретация. Метафизика, заявляют неотомисты, должна считаться с фактами науки, а не с ее теориями. Недоразумения между церковной доктриной и наукой возникают тогда, когда ученые проявляют онтологические претензии (мировоззренческие выводы из научных данных, которые объективно ведут к философскому материализму). Отсюда ясно, почему католические философы сосредотачивают свои нападки на диалектический материализм. Французские марксисты обращают внимание как раз на этот момент: «Если Церковь отказалась в наши дни сопротивляться в розницу данным опыта и делать препятствия прогрессу исследования, особенно в области науки о природе, то она перенесла свою оппозицию в более общий план – против научной теории познания, которую выработал марксизм в форме диалектического материализма, исходя из всего развития практики и объективного познания»²⁵.

²³ Herder-Korrespondenz. 1966. Hf. 2. S. 63.

²⁴ L'Osservatore Romano. 8. III.1963.

²⁵ La nouvelle critique. 1958. N° 97. P. 78.

Такая оппозиция католицизма по отношению к современной науке в наиболее общем виде недвусмысленно была высказана Папой Павлом VI в его тронной речи в июне 1963 г.: «Мы будем продолжать дело своих предшественников, будем защищать Церковь от заблуждений науки и нравственности. Видя прогресс науки и техники, опьяненный изумительными достижениями в неизведанных до сих пор областях, человек, оказывается, выступает как обожествивший свои силы, и сам он желает занять место Бога». Именно поэтому католические неосхоласты, допускающие обновление своей «философии природы», подчиняют ее традиционной «философии бытия», в которой сохраняется религиозно-идеалистическое существо всей католической философии.

Озабоченность католицизма «защищать Церковь от заблуждений науки» особенно ярко проявляется в его отношении к проблеме эволюции. В 1929 г., отвечая на анкету о причинах распространения неосхоластики и ее большом резонансе за пределами католического общества, американский философ-идеалист Джордж Сантаяна наряду с «преимуществами» католической философии указал также ее основные недостатки: рассматривая все «с точки зрения вечности», схоластика имеет абсолютный, надвременной характер, в ней отсутствует учение об эволюции и революции²⁶. Проблема эволюции уже содержится в католической натурфилософии и усиленно «разрабатывается» неосхоластами.

После того как стихийно-диалектически мысливший Тейяр де Шарден принял идею трансформизма «как закон бытия, безотносительно к тому, нравится это нам (католикам. – Я.М.) или нет», при том что на его (как теолога) научном синтезе паразитировала предвзятая концепция панпсихизма и финализма, среди апологетов католицизма еще сильнее разгорелась полемика по вопросу эволюции. Появились книги о «теории эволюции» в свете Августина и Фомы Ливийского²⁷. Ее сторонники стали утверждать, что «вера в Христа не удержится или во всяком случае не распространится, если не будем верить, что творения постоянно развиваются, совершенствуются»²⁸; противники же этой теории (видимо, с такой же целью) требовали «эволюционистскую доктрину Тейяра де Шардена в корне отвергнуть»²⁹.

Но и в этом споре, как это свойственно католической тактике, побеждает линия «золотой середины». Эволюция как факт, заявляют сегодня апологеты католицизма, не составляет никакой проблемы. Проблема появляется, когда решается вопрос, как эволюция происходит, каков ее смысл во Вселенной и в «плане спасения». А что касается фактов естествознания, то они не могут иметь ни философской, ни теологической прозорливости³⁰. Эволюция нуждается в «мудром» истолковании, заявляет Р. Ногар – философствующий теолог, спе-

²⁶ *Tatarkiewicz W.* Historia filozofii. T. III. Warszawa, 1958. S. 334.

²⁷ *Mitterer A.* Die Entwicklungslehre Augustinus im Vergleich mit dem Weltbild des heiligen Thomas von Aquin und dem Gegenwart. Wien; Freiburg, 1956.

²⁸ *Lubac H. de.* La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin. P. 100.

²⁹ *Hengstenberg H.E.* Evolution und Schöpfung: Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins. München, 1963.

³⁰ *Grison M.* Problemes d'origines. Paris, 1959.

циализирующийся в биологии. Эволюция не творец, а только творение. Законы природы действуют в процессе эволюции, но эволюция не содержит ни этих законов, ни этого процесса.

«Мудро» понятая эволюция как раз и свидетельствует о мудрости ее тайны³¹. Подобными софистическими увертками реагировали многие неосхоласты на «феномен» Тейяра де Шардена. Дело в том, что, когда «философия природы» оказывается в конфликте с «метафизикой бытия», первая должна уступить последней.

Так католицизм, провозгласив свою философию открытой для прогрессивного исследования, в действительности сохраняет ее закрытой. Она замкнута между своими исходным и конечным пунктами. Ее исходный пункт – материальные явления, а конечный – Бог. Примат принадлежит конечному пункту. С этой общей платформы теологического финализма католические философы ведут борьбу против материализма, детерминизма, релятивизма, субъективизма.

Подобное «аджорнаменто» наблюдается относительно всей неосхоластической концепции культуры. Как и вся философия и социология католицизма, его «философия культуры» носит на себе этико-религиозную печать. Культура понимается как некоего рода совокупность духовно-нравственных ценностей, критерием которых служит христианская мораль. В таком смысле она противопоставляется другим сферам общественной жизни – экономической и политической, которые должны с нею согласовываться. Основной методологический порок концепции заключается в том, что культура человечества выводится из «неизменной природы человека».

В последнее время в официальных документах католицизма делаются значительные уступки светской культуре, признается «плюрализм» культур и в связи с этим расширяется понятие культуры. Наблюдается попытка преодолеть метафизический порок «философии культуры». В католической печати можно обнаружить даже требования деклериализации христианской культуры. В таком духе были отдельные выступления на Соборе, например епископа Макграта. Эти сдвиги нашли отражение в позиции Католической Церкви по отношению к современной культуре, сформулированной собором. В пастырской конституции «О Церкви в современном мире» признается «исторический и социальный аспект культуры», в ее понятие вводится познавательная и трудовая деятельность человека. Однако, несмотря на утверждение о том, что человеческая личность развивается благодаря культуре, тут же подчеркивается, что все это заключено в самой личности и что личность полностью реализует свою человеческую сущность в общественной, семейной и политической жизни через нравственный прогресс³².

В конституции речь идет и о новых путях совершенствования и распространения культуры в условиях «глубочайших изменений современной эпохи». К этим условиям относится «неслыханное» развитие науки, совершенствование техники, строительства и коммуникаций. Соответственно культура приобрела

³¹ *Nogar R.J.* The Wisdom of Evolution. N.Y., 1963.

³² *Gaudium et spes.* § 53.

особые черты: точные науки выработали в высшей степени критический рассудок, психологические исследования сулят более глубокое объяснение человеческой деятельности, исторические дисциплины способствуют рассмотрению вещей с точки зрения их изменчивости и развития, обычаи и нравы становятся более одинаковыми; индустриализация и урбанизация, обобществляя жизнь, создают новую форму культуры – культуру масс, из которой следуют новое жизнеощущение, новые формы деятельности и свободного времени; обмен между народами и общественными слоями делает все более доступными богатства различных культур всем и каждому. Так складывается универсальная форма человеческой культуры, которая настолько способствует единству человечества, насколько учитываются особенности различных культур. В этом процессе все больше людей из различных слоев осознают себя творцами культуры³³.

После такого представления картины современной культуры говорится о «многогранных антиномиях» культурного прогресса, которые сформулированы в вопросах: что делать, чтобы культурный обмен способствовал плодотворному диалогу между различными слоями народа и нациями, а не нарушал общественную жизнь, не разрушал мудрости предков? Как сохранить верность наследию, традиции в условиях динамики и экспансии новой культуры? Как согласовать мощный прогресс естествознания и техники с духовной культурой? Как синтезировать быстро распространяющиеся отдельные дисциплины? Как приобщать всех людей к культурным благам в условиях, когда культура интеллигенции становится все более утонченной и сложной?³⁴ В этих вопросах затрагиваются, безусловно, очень важные проблемы современного культурного прогресса; в названных антиномиях отражаются действительные противоречия тех объективных процессов, которые характерны для современной культуры. Забота об устранении опасностей, угрожающих духовной культуре человечества, может быть общей платформой диалога различных представителей «плюралистической культуры», в том числе между христианами и марксистами. Однако еще одна антиномия, которая была особенно подчеркнута Собором, подрывает общую платформу диалога. Как можно признать законной автономию, на которую претендует культура, не придя к чисто в себе замкнутому, чуждому религии гуманизму?³⁵

Так выглядит эта антиномия применительно к современному научно-техническому прогрессу. Видя и учитывая разительное противоречие между цивилизацией и духовной культурой современного мира, злоупотребления милитаризма научными открытиями и достижениями техники, деятели Церкви подобные явления оценивают не с социальных, а с религиозно-трансцендентных позиций, защищая иллюзорный гуманизм. В связи с этим Папа Иоанн XXIII писал: «Говорят, что в эру триумфа науки и техники люди могут создать свою цивилизацию, обходясь без Бога. Истина, однако, состоит в том, что сам научно-технический

³³ Gaudium et spes. § 54–55.

³⁴ Ibid. § 56.

³⁵ Ibid.

прогресс ставит человеческие проблемы всемирных масштабов, проблемы, которые могут быть разрешены только в свете искренней и активной веры в Бога – начало и конец человека и мира»³⁶.

С точки зрения антиномии христианской и светской культуры конструируется вся культурная программа католицизма, в которой выражается исключительная претензия Церкви на универсальное и космополитическое покровительство культуры человечества. Хотя Собор и заявил о признании «автономии культуры», но каков может быть предел этой «автономии», если главные средства культурного прогресса связаны с клерикализацией личной и общественной жизни, если основной тезис «философии культуры» заключается в том, что в природе человеческой личности заложены культурные ценности, конечным источником которых является божественное откровение? Обосновывая этим тезисом клерикализацию культурной жизни общества, Собор дал директиву всем звеньям католической иерархии и всем католикам пронизывать христианским духом все области культуры. Особое внимание при этом обращалось на христианское воспитание в семье. Верующие призывались к тому, чтобы совместить современную культуру с христианскими нравами и религией, а церковники – чтобы быть в состоянии передать учение Церкви о человеке и мире именно современному человеку³⁷.

Вся католическая концепция «философии культуры», а также практическая культурная программа исходят из неверной методологической основы (помимо всей ее клерикальной сущности). Культура рассматривается вне социально-экономической структуры общества. Отрыв культуры от конкретно-исторических отношений в процессе производства, отсутствие классового подхода лишают возможности вскрыть действительные причины антиномий культурного прогресса, отчуждения в области культуры. Как следствие этого Церковь постоянно говорит об опасности для человека и человечества в связи с прогрессом цивилизации и культуры. Однако сама культура не несет в себе опасности, и в этом порочном круге все разрешается при помощи всеспасающей догмы о первородном грехе. Культура вытекает из природы человеческой личности, а человек поражен первородным грехом. И здесь виноват человек!

Итак, католицизм, принимая широкий план «аджорнаменто», вынужден в области философии осуществить сдвиг от метафизической онтологии в проблематику «практической философии». Но, столкнувшись с конкретно-историческими проблемами *sub specie aeterni* («с точки зрения вечности»), «практическая философия», не выдержав испытания временем, превращается либо в метафизические спекуляции, либо непосредственно в церковный догматизм.

Смысл провозглашенного Папой Павлом VI «самосознания, обновления, многообразной деятельности Церкви в видах всемирного диалога с душами и народами» («*Ecclesiam suam*») заключается в том, что на основе признания коренных изменений в мире, его динамичности и противоречивости осознается

³⁶ *Jan XXIII. Mater et Magistra*. Paris. 1963. P. 106.

³⁷ *Gaudium et spes*. § 62.

необходимость такого обновления Церкви, чтобы в конечном итоге сохранить «христианское доктринальное наследие неизменным и неприкосновенным» (т.е. старому содержанию придать новую форму). Этой идеей пронизана вся работа II Ватиканского собора, это особо акцентируется в энцикликах «*Ecclesiam suam*» и «*Misterium fidei*».

Сам Папа Павел VI дал довольно яркую картину тех исторических условий, в которых Церковь должна осознать свою мистическую сущность: «Известно также, что человечество в настоящую эпоху идет по пути великих преобразований, переворотов и развития, изменяющих не только уклад его жизни, но и сам образ мышления. Мысль, культура, сознание человечества коренным образом меняются как научным, техническим и социальным прогрессом, так и течениями философской и политической мысли, охватывающими и пронизывающими его. Все это подобно водам морским сотрясает саму Церковь. Климат светского мира оказывает сильное влияние на умы,веряющие себя Церкви; настолько сильно это воздействие, что некая опасность, как от головокружения, ошеломленности, растерянности, угрожает даже поколебать крепость ее и побудить многих перенять самые странные виды мышления, как будто Церкви приходится чуть ли не отречься от самой себя и обратиться к новым и совсем необычным формам жизни» («*Ecclesiam suam*»).

Выступая по поводу слишком «опасных» замыслов обновления голландской Католической Церкви (которая, по заявлению иезуита З. Шемекера, переживает сильнейший в своей истории после Реформации кризис), Павел VI сетовал в отношении «неразумных новшеств» и сожалел, что «многие хотят верить, что добро только то, что ново, только то, что можно согласовать с опытом современного мира, и поэтому инстинктивно рождается соблазн отбросить все то, что вчера делалось или мыслилось, желание освободиться от теологии и традиционной дисциплины, все ставить под знак вопроса, словно только сегодня надо бы начать создавать и учреждать Церковь»³⁸.

Вынужденная считаться с объективными фактами и тенденциями исторического развития, Церковь усиленно стремится сохранить сущность своего идеологического багажа, ибо без него она лишается своих функций и становится ненужной. Этот традиционный идеологический багаж должен быть спасен помимо всего прочего при помощи философии. Самые дальновидные апологеты католицизма, сторонники «аджорнаменто», особенно озабочены неприкосновенностью христианской философии. Например, философ, историк христианской культуры, кардинал и епископ Жан Даниелю, считавшийся одним из первых и основных теологов-новаторов, заявлял, что Церковь, ликвидируя образовавшуюся с XVIII в. пропасть между собой и наукой и идеологией новой цивилизации, сейчас «без всякой задней мысли признает ценности технической цивилизации и социального прогресса». Он подчеркивал, что «не время сейчас христианам быть апостолами многозначительных гуманизмов и персонализмов, которые находятся в заговоре с

³⁸ Aidai. 1965. № 8.

идолатрией настоящего времени. Час настал напомнить, что только один Бог есть Бог и что все, что строится помимо него, предназначено рухнуть»³⁹.

Выступая под девизом «*Novis vetera augere*» («Обогащать старое новым»), вся католическая философия находится перед лицом неразрешимой дилеммы: либо в целях сохранения доктрины продолжать превратное отражение мира, либо, отражая его адекватно, лишиться своего собственного смысла. Однако этот вопрос не решается субъективным фактором. Судьба негодного идеологического продукта связана с судьбой негодного общественного строя. «Религиозное отражение действительного мира, – писал К. Маркс, – может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем»⁴⁰. Мир сегодня становится таким, в котором народ все меньше нуждается в опиуме. Протест против своего действительного убожества он все меньше выражает в религиозном убожестве. «Угнетенная тварь» не только вздыхает в бессердечном мире бездушных порядков. Она его ниспровергает. Мир отказывается от иллюзий о своем положении, отказываясь от этого самого положения, которое нуждается в иллюзиях⁴¹. Раскрытие тайны человеческого отчуждения дало могучую энергию для его упразднения со всеми вытекающими из этого идеологическими последствиями.

* * *

Рассмотрение некоторых новых тенденций в философии современного католицизма приводит к определенным выводам и позволяет ответить на вопросы, поставленные в начале статьи.

Можно условно обозначить три фазы движения католической философии, после того как она возродилась в неосхоластическо-метафизической форме: 1) конец XIX – начало XX в., 2) 20–40-е годы XX в. и 3) период после Второй мировой войны. Существенные черты католической философской мысли в эти периоды определялись общественно-политической позицией Церкви и отношением католицизма к научному прогрессу и социальным процессам во внешнем мире.

Первая фаза связана с возрождением схоластики и особенно томизма в условиях приспособления Церкви к капитализму. Хотя неосхоластика вынуждена была тогда считаться с атмосферой сциентизма (ибо существовал культ естествознания и экспериментальных методов науки, что эксплуатировалось позитивизмом), но в значительной степени она шла против течения. Идеологическая оппозиция ка-

³⁹ Le Figaro litteraire. 16.XII.1965.

⁴⁰ Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 23. С. 90.

⁴¹ См.: Там же. Т. 1. С. 415.

толицизма по отношению к марксизму-ленинизму и революционному движению выражалась довольно прямолинейно.

Вторая фаза характеризовалась упрочением схоластическо-метафизической сущности католической философской доктрины, преобладанием в ней неотомизма, упрочением связи с буржуазной философией, отражавшей поворот буржуазных интеллектуалов от сциентизма к метафизике. В условиях активной реакционной социально-политической позиции католицизма среди его интеллектуалов наметилась дифференциация перед лицом идеологических «крайностей» и общественных антагонизмов.

В третьей фазе социально-политическая и идеологическая позиция католицизма еще больше усложнилась. Воздействие внешнего мира на доктринальную систему католицизма усиливается, дифференциация его рядов принимает открытый и осознанный характер. В его приспособлении к современности выступает потребность в модернизации и диалоге со всем миром.

В этих условиях в католической философии происходит сдвиг в сторону более реалистического учета социально-исторической ситуации, ее динамизма и противоречий, усиленной схоластически-метафизической эксплуатации актуальных социально-политических, научных, идеологических и культурных проблем. Исходной методологической основой превратного отражения мира продолжает служить этически-спиритуалистическая концепция отношения к проблемам человека и человечества.

Собственная философская доктрина католицизма претерпевает дифференциацию, усиление неоднородности, сближение с экзистенциализмом, метаморфозу традиционного томизма в персонализм, перегруппировку проблематики с религиозно-догматических задач в направлении спиритуалистического гуманизма. Усиление ориентации на «третью линию» выражается в попытках создать новую «философию жизни». Объективное значение этой весьма эклектичной тенденции заключается в стремлении католицизма сохранить свое особое место и свою идеологическую функцию в мире, используя при этом и мистифицируя факт отчужденности человека.

Доктринальное «аджорнаменто» идет по линии модернизации, уступок, компромиссов в частностях и традиционализма в целом. Изменение отношения к научному и социальному прогрессу происходит на базе неизменности методологической концепции науки и философии истории. Отказ от этой теологической концепции означал бы отрицание самой функции религии и Церкви. Теоцентрически-метафизическая концепция человека служит основным убежищем от коренных преобразований общества и отрицания их. Многовековое доктринальное наследие католицизма находится в самом серьезном испытании перед лицом диалектики природы, и особенно истории. Таков философский резонанс II Ватиканского собора.

ПРАКТИЧЕСКАЯ И ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПОДГОТОВКА ХРИСТИАНСКОГО ЭКУМЕНИЗМА*¹

Экуменическая практика христианских конфессий – с. 184; Теологическая подготовка христианского экуменизма – с. 191.

Проблема экуменизма (экуменического движения – движения христианских церквей за объединение) приобретает все более важную роль в теории и практике христианских конфессий и тем самым оказывает соответствующее влияние на международную религиозную жизнь.

Термин «экуменический» (от греч. «*ойкумена*»), употребляемый для обозначения населенной человеком части Земли. Именно в этом смысле он упоминается и в Новом Завете (Мф. 24, 14).

Однако начиная с конца XIX в. и особенно в середине XX в. это наименование закрепилось за особым течением в христианских, преимущественно протестантских церквях², связанным с движением за всемирное их объединение, которое координируется Всемирным Советом Церквей (World Council of Churches; далее – ВСЦ). Это течение широко известно как экуменическое движение (*ecumenical movement*), конечной целью которого является объединение всех христианских конфессий.

Христианство – самая распространенная и наиболее влиятельная в мире религия – не представляет собой единого целого. В это же время усилилась тенденция к интеграции христианских организаций и их практической деятельности.

Чем же обусловлено усиление этой тенденции?

Апологетическая религиозная литература³ не вскрывает причин усиления христианской интеграции. В ней господствует имманентно-идеалистическое объяснение экуменизма, исходящее из положения «чистой» христианской веры. Основополагающее влияние социально-политических и культурных факторов или недооценивается, или игнорируется. Однако настоящие причины этих тен-

¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 7. М., 1969. С. 277–312.

² В основе экуменической деятельности, как практической, так и теологической, лежит протестантская традиция. Православные Церкви присоединились к уже наметившемуся движению, хотя отдельные их деятели принимали активное участие и в подготовке экуменического движения.

Современные православные авторы даже пытаются доказать приоритет своих конфессий в экуменической традиции (можно упомянуть их ссылки на энциклики Константинопольского Патриарха 1902 и 1920 гг., межправославные совещания в Афинах в 1936 г. и в Москве в 1948 г. и др.).

³ Существует многочисленная литература, издаваемая Всемирным Советом Церквей и другими

денций к интеграции можно установить именно при анализе их социально-политических предпосылок.

Поскольку экуменическое движение связано с протестантской традицией, то все процессы, свойственные капиталистической системе, находят отражение в религиозной жизни конфессий послереформационного периода. Процессы социально-политической дифференциации и интеграции также накладывают отпечаток на деятельность и состояние протестантских конфессий.

Немаловажными факторами, которые нельзя недооценивать, являются растущая секуляризация, религиозный индифферентизм и в ряде случаев атеизм. В связи с общим кризисом религиозности, кризисом Церкви эта ситуация «сжимающегося христианства» вызывает ответную реакцию религиозных кругов, о чем свидетельствует одна из своеобразных попыток решить проблему европейской интеграции. Известный итальянский неотомист У. Падовани ратует за единство Европы, которую считает «религиозным и культурным центром мира». Объединение человечества, погрязшего в материализме и атеизме, по утверждению католического идеолога, возможно лишь на базе христианства и лишь в этом случае может служить прочной основой мира, справедливости и свободы¹.

Эти тенденции оказывают соответствующее влияние и на современную международную религиозную жизнь, в том числе и на христианскую интеграцию, на христианский экуменизм.

Экуменизму приходится сталкиваться с различного рода христианской интеграцией, и прежде всего с интеграцией на уровне «глобального конфессионализма» и «интерконфессиональной интеграцией» в национальных масштабах одной страны.

В рамках первого уровня функционируют такие международные протестантские организации, как Лютеранская всемирная федерация, Методистский всемирный совет, Пресвитерианский всемирный альянс, Баптистский всемирный альянс и др., а также различные панангликанские конференции на всемирной основе (некоторые из них, например ламбетские конференции, довольно стабильны).

Второй уровень – различные объединения типа «национальных советов Церквей». Здесь особенно известны Национальный совет церквей Христа в США, Британский совет церквей.

Лидеры этих объединений сотрудничают с Всемирным Советом Церквей. Многие конфессиональные и национальные церковные лидеры являются одновре-

религиозными объединениями. В основном это издания материалов заседаний различных ассамблей, конференций Всемирного Совета Церквей, его различных отделов и комиссий, а также работы церковных деятелей (зачастую довольно субъективные) об отдельных аспектах экуменического движения. Среди трудов выделяется «История экуменического движения» (A History of the Ecumenical Movement) Р. Роуза и С. Нейлла. Первый том «Истории...» был опубликован в 1954 г. (охватывает период с 1517 до 1948 г.); второй том (1948–1968) вышел в 1970 г.; третий – в 2007 г. и охватывает остальной период до 2000 г.

В марксистской религиоведческой литературе разработка значения и сущности экуменизма практически отсутствует.

¹ *Padovani U.* Cultura e Cristianesimo. Milano, 1964. P. 96, 102.

менно и руководителями ВСЦ. Так, бывший президент Лютеранской всемирной федерации Ф. Фрай являлся и председателем Всемирного Совета Церквей. Британский совет церквей по традиции возглавляется примасом Церкви Англии. Его лидеры У. Темпл и М.А. Рамзей принимали участие в создании Всемирного Совета Церквей и руководстве им. Однако существуют и такие объединения христианских церквей, как Американский совет церквей, лидеры которых выступают против экуменизма.

ВСЦ сотрудничает с региональными экуменическими организациями типа Конференции Церквей Тихоокеанского региона, существующей с 1966 г., и Всеафриканской конференции церквей, которая создана в 1963 г. Определенная связь существует и с «отраслевыми» международными объединениями (Всемирный совет христианского образования и др.).

Наконец, экуменизм в значительной мере связан и зависит от уровня интегризма и изоляционизма, распространяющихся в нехристианских, в основном исламо-буддистских конфессиях (Всемирное братство буддистов и различные международные исламские объединения – Всемирный исламский конгресс, Академия исламских исследований при Аль-Азхаре и др.).

Деятельность, проходящая под контролем Всемирного Совета Церквей, соприкасается и с экуменическими усилиями Ватикана. Одна из 16 схем, принятых II Ватиканским собором, представляет «Декрет об экуменизме».

Из вышеприведенного следует, что для выяснения сложных и противоречивых проблем христианского экуменизма необходимо сосредоточиться на анализе экуменического движения. Важными звеньями в этом анализе являются вопросы экуменической практики в христианстве, теологической подготовки экуменизма, структуры и деятельности Всемирного Совета Церквей. Особую сложность представляет анализ становления «экуменической теологии», а также проникновения экуменизма в конфессиональные богословские системы.

Вступление того или иного религиозного объединения во Всемирный Совет Церквей не означает полной идентификации их деятельности и взглядов. Экуменические акции в значительной мере остаются уделом профессиональных церковников и теологов. Об этом свидетельствовал видный деятель евангельско-баптистского движения в России, бывший Генеральный секретарь Всероссийского совета евангельских христиан-баптистов А.В. Карев (1894–1971): «Большим недостатком Всемирного Совета Церквей является его довольно узкая база вследствие отсутствия экуменического сознания в массах верующих. Дело в том, что энтузиастами экуменизма являются главным образом архиепископы, епископы, богословы и руководители церквей и церковных организаций, а поместные Церкви и широкие слои рядовых христиан затронуты пока еще в очень незначительной степени идеей единой Вселенской Церкви и идеалами экуменического движения»².

Тем не менее экуменические тенденции находят все более широкое распространение в практике и идеологической деятельности христианских церк-

² Братский вестник. 1965. № 2. С. 24.

вей. В связи с этим возникает особая потребность в разработке проблем экуменизма в религиоведении.

Экуменическая практика христианских конфессий

Экуменическое движение исторически и практически было связано с миссионерской деятельностью. Встретившись с трудностями распространения христианства, миссионеры были вынуждены отбросить свои узкоконфессиональные интересы и объединенными усилиями преодолевать в борьбе за «души» людей религиозное безразличие и давление других религий. Именно миссионерские группы являлись и являются наиболее динамичным сегментом Церкви.

Создание и деятельность различного рода межконфессиональных и международных миссионерско-евангельских обществ подготовили почву для проведения консультативных совещаний по разработке проблем христианской интеграции различного уровня.

Организатором подобного рода объединений был «отец современных миссий» протестантизма Уильям Карей. В 1806 г. в письме к своему другу – руководителю баптистского миссионерского общества А. Фуллеру он предложил созвать конференцию всех христианских течений на мысе Доброй Надежды в 1810 г. и повторять подобные встречи через каждые 10 лет. За 10 лет до предложения Карей группа миссионеров Англиканской, Пресвитерианской, Методистской церквей и группа индпендентов образовала так называемое Лондонское миссионерское общество, а в 1819 г. была организована Лондонская ассоциация секретарей, в которую входили секретари миссионерских обществ англиканской и «свободных» церквей. В 40-х гг. XIX в. возник Евангелический альянс. На инаугурационной встрече альянса в Лондоне присутствовали 800 делегатов от 50 различных конфессий стран Европы, США и Канады. Учредители альянса именовали свою деятельность «экуменической», т.е. выходящей за национальные и конфессиональные рамки.

Заметное влияние на становление христианской интеграции оказали различные Библейские общества. Первоначально они ставили перед собой задачи перевода и распространения Библии, но в дальнейшем их функции расширились. Британские библейские общества начали свою работу в 1804 г. в Англии. Уже на протяжении первых 10 лет они распространили свое влияние и открыли отделения во многих странах, установили контакты со многими Церквями (России и Греции, с коптской, армянской и др.). Через 12 лет Библейское общество было организовано в США, а затем и в других странах. В 1946 г. эти общества объединились в единую организацию – Объединенные библейские общества (United Bible Societies), которая первоначально включала в свой состав 13 обществ различных конфессий стран Западной Европы. (К началу 2008 г. членами этой организации являются 144 Библейских общества, ведущих работу более чем в 200 стран мира. – *Прим. ред.*) Эта организация действует в контакте с ВСЦ.

Позже возникают различные «отраслевые» международные христианские объединения. Наибольшую значимость для экуменического движения имели моло-

дежные христианские движения, особенно всемирное студенческое христианское движение. В работе Всемирной студенческой христианской федерации, созданной в 1895 г., принимали участие многие будущие активные деятели ВСЦ, например, Джон Мотт, лауреат Нобелевской премии мира (1946), и др.

Началом экуменического движения XX в. считается созванная в Эдинбурге в 1910 г. Всемирная миссионерская конференция. Председателем конференции был представитель американской Методистской церкви Дж. Мотт, секретарем Д. Ольдгэм, будущий секретарь Международного миссионерского совета, редактор журнала *Christian News-letter*. В конференции принимали участие известные богословские и церковные деятели – Р. Гортон, Дж. Балли, У. Темпл и др. Эдинбургская конференция закончилась образованием постоянного комитета, который должен был продолжить работу над разрешением задач миссионерской деятельности. Через 11 лет постоянно действующий комитет был преобразован в Международный миссионерский совет (ММС). Тогда же стал выходить ежеквартальное издание *International Review of Missions*, в котором освещались проблемы христианской евангелизации.

В 20-х гг. XX в. были сформулированы основные функции ММС. В первую очередь ставилась задача стимулирования изучения миссионерской деятельности и оперативной передачи результатов исследований всем отделениям миссий; осуществление координации деятельности всех национальных миссионерских организаций. Предписывалось также оказывать влияние на формирование общественного мнения в поддержку «свободы религии» и свободы миссионерства.

Первоначально Международный миссионерский совет объединял 17 национальных организаций, причем 13 из них были «старыми» Церквами Европы и Америки. К 60-м гг. число членов ММС увеличилось до 38, и только 14 из них были «старыми» Церквами, остальные представляли «христианские советы» (так назывались национальные миссионерские советы стран Азии, Африки и Латинской Америки). ММС представлял собой федерацию национальных миссионерских советов. Их работа координировалась ассамблеями. Между ассамблеями руководящие обязанности выполняли административный комитет и отраслевые комитеты. Представительства ММС имелись в Лондоне и Нью-Йорке.

Следующая ассамблея ММС состоялась через 18 лет после Эдинбургской конференции в Иерусалиме. В связи с ростом религиозного безразличия, обострением социально-экономических проблем, становлением самосознания населения в зависимых и полузависимых странах иерусалимская ассамблея обсудила эти вопросы. Было принято решение акцентировать внимание не только на индивидуальном обращении людей в веру, но и на привлечении их к решению отдельных социальных вопросов.

Вопросы подготовки кадров миссионеров поднимались на ассамблее ММС в индийском городе Тамбарам (неподалеку от Мадраса) в 1938 г.

В послевоенные годы миссионерская служба переживала финансовые затруднения, но помощь крупнейших капиталистических монополий спасла ее от кризиса. Только Дж. Рокфеллер-младший внес 2 млн долларов. Сделали взно-

сы и крупнейшие миссионерские организации США. Был создан специальный фонд богословского образования, средства которого шли на пополнение библиотек теологических колледжей, на переводы и публикацию богословских книг, создание миссионерских школ.

В последние десятилетия миссионерским организациям пришлось столкнуться с деятельностью партнеров-конкурентов – исламско-буддистской экспансии. «Битва» развернулась не только на афро-азиатской территории. В последние годы расширяется исламско-буддистское «вторжение» на Европейский континент. Встал вопрос о взаимоотношениях с иудаизмом, в связи с чем при ММС был создан специальный комитет «христианского отношения к евреям». Его члены занимались специальными исследованиями проблем «передачи Евангелия евреям».

Основное внимание на послевоенных ассамблеях Международного миссионерского совета (в городах Уитби в 1947 г., Виллингене в 1952 г., Ганне в 1957 г.) уделялось взаимоотношениям миссионерских организаций «старых» Церковей европейско-американской традиции с «молодыми» христианскими церквями афро-азиатского происхождения. Процесс приспособления «классического» христианства к местным условиям шел довольно медленно. «Обращенные» в христианство аборигены не порывали с верованиями и обычаями ранее принятой ими «примитивной» религии. Однако «молодые» Церкви сами стали проводить миссионерскую деятельность, и ассамблеи ММС вынуждены были считаться с этим.

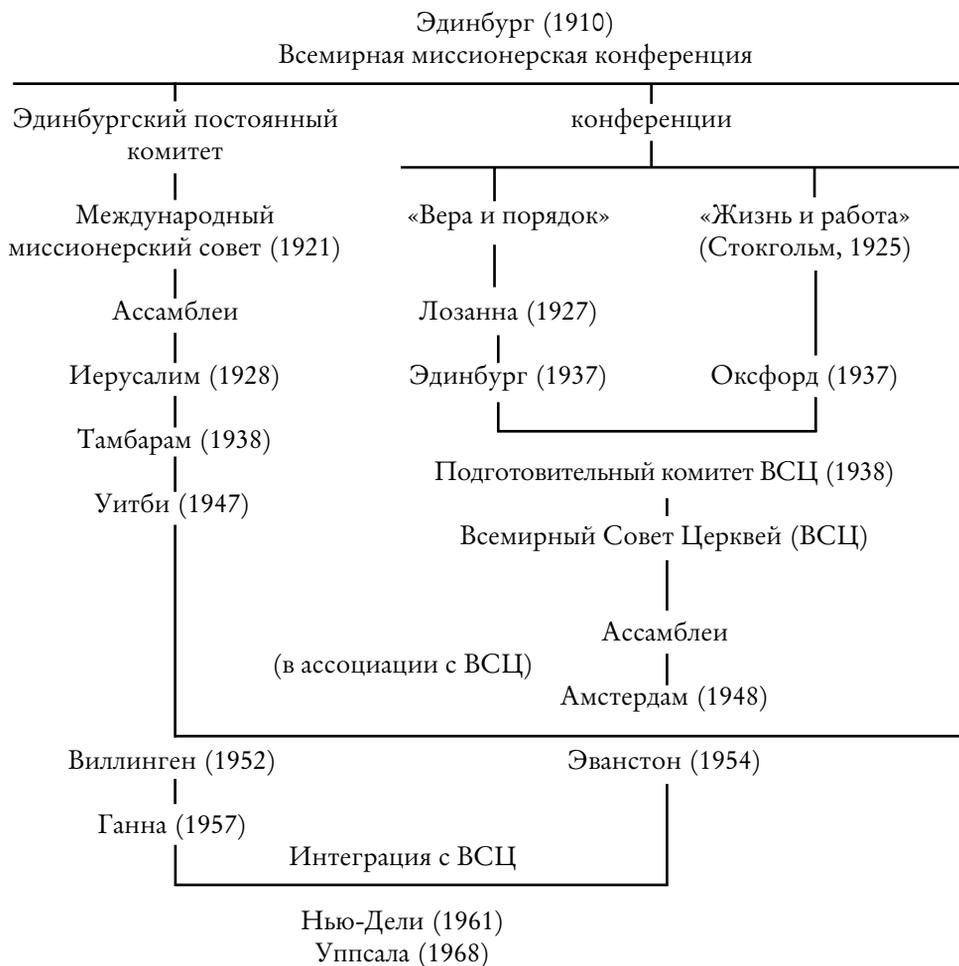
В Уитби было провозглашено равноправное партнерство «молодых» и «старых» церквей в евангелизации мира. «Молодые» Церкви стали называться «партнерами в послушании» (“partners in obedience”). Их деятельность уже не рассматривалась как результат работы «старых» Церквей.

На ассамблее в Виллингене был поставлен вопрос об объединении всех Церквей на первом этапе хотя бы в рамках миссионерской деятельности. Было введено новое понимание миссионерского партнерства – «миссия в единстве» (Mission in unity), в результате, в частности, пришлось отменить и другой профессиональный термин миссионерского движения, обозначающий базу создания миссии, – «страна, посылающая миссию», «посылающая Церковь».

Однако интеграция миссионерской деятельности протестантских конфессий представляла лишь один из элементов экуменизма, поэтому Эдинбургская конференция (1910) и последующие ассамблеи ММС, представлявшие только миссионерские организации, не решили все проблемы религиозной жизни. Возникла необходимость в разработке других проблем христианского единства. Прежде всего это были вопросы богословской основы Церкви, церковной иерархии, организации и управления Церкви. Они стали разрабатываться представителями движения «Вера и порядок» («Faith and Order»; иногда переводится как «Вера и устройство». – *Прим. ред.*).

Проблемы отношения христианских церквей к социально-экономическим и политическим вопросам, вопросам «практического» христианства решались движением «Жизнь и деятельность» («Life and Work»). Эти протестантские движения вместе с ММС явились основой формирования ВСЦ.

Приведем схему становления ВСЦ³.



Основными участниками движения «Вера и порядок» были представители Англиканской Церкви (епископы Brent и Темпл). Еще на Эдинбургской конференции они высказали пожелания о созыве совещаний по доктринально-организационным вопросам. Переговоры велись 17 лет, созывались совещания, велся обмен посланиями, пока не состоялась первая конференция «Веры и порядка».

Первоначально энтузиасты экуменизма обращались ко всем христианским Церквам, в том числе католическим и православным. В этом отношении характерны действия американской Епископальной Церкви. В 1910 г. на ее основе был

³ Основные принципы схемы заимствованы из: Goodall N. The Ecumenical Movement. London, 1964.

создан комитет единения, секретарем которого стал Р. Гардинер. В 1914 г. было направлено письмо в Ватикан кардиналу Гаспари с просьбой сообщить папе Бенедикту XV о проекте созыва Всемирной христианской доктринально-организационной конференции. В ответ кардинал сообщил о симпатии папы к организаторам конференции и напомнил о принципах Католической Церкви по вопросам единства⁴. В 1919 г. делегация представителей американских протестантских церквей посетила Ватикан, но ничего определенного не добились. С тех пор представители Католической Церкви не принимали официального участия в организациях экуменического движения. Изменения произошли лишь после II Ватиканского собора.

Иными были позиции православных Церквей. Они постепенно шли на сближение с «протестантским» экуменизмом.

Выше уже отмечалось желание православных идеологов представить экуменические действия своих Церквей как самостоятельные. Началом их считается энциклика Константинопольского Патриарха Иоакима (1902), адресованная всем православным Церквам. В энциклике запрашивалось мнение Церквей об отношениях и связях с неправославными и о средствах осуществления панправославного единства. Положительно к идее объединения отнеслись Иерусалимская, Сербская, Русская, Румынская и Греческая Церкви. В 1904 г. Патриарх вновь обратился к православным Церквам с призывом реализовать его предложения, а в 1920 г. последовало очередное послание, в котором содержались призывы к западным Церквам обратиться к изучению православной традиции. Предлагалось также принять общий календарь, рассмотреть вопрос об использовании кладбищ и храмов, о смешанных браках. В то же время православный архиепископ Германос Фиатирский, в будущем один из руководителей ВСЦ, предложил объединить все христианские конфессии в одну Церковь. Характерно, что тогда же один из зачинателей экуменического движения «Жизнь и деятельность» архиепископ Джон Седерблум писал: «То, к чему я призываю, – это создание Экуменического совета Церквей. Он не должен применять полномочия, данные властью, но действовать духовной властью. Он не должен говорить *ex cathedra* (с кафедры. – Прим. ред.), он должен говорить из глубин христианского сознания»⁵.

Православные экуменисты присутствовали на подготовительном совещании движения «Вера и порядок» в Женеве, которым руководил епископ Чарлз Брент (в работе Эдинбургской конференции представители православной Церкви не участвовали). Брент открыл и первую конференцию движения «Веры и порядок» в Лозанне в 1927 г. Участники встречи в Лозанне пришли к соглашению в документе «Вести», основанному на Евангелии. «“Весть” Церкви миру есть и всегда должна оставаться Евангелием Иисуса Христа»⁶.

Через 10 лет состоялась вторая конференция движения «Вера и порядок» в Эдинбурге. В перерыве между этими конференциями устраивались различные со-

⁴ Rouse R., Neill S. A History of the Ecumenical Movement. London, 1954. P. 413.

⁵ Goodall N. The Ecumenical Movement. P. 64

⁶ The Lausanne Message of the Faith and Order Conference, 1927.

вещания и консультации, издавались работы по вопросам христианской догматики протестантской и православной традиций.

В Эдинбурге было принято общее «утверждение», основанное на акцентировании сотериологического учения. Это положение о Христе как главе Церкви послужило основой доктринального кредо, принятого Первой ассамблеей ВСЦ. «Мы верим в нашего господина Иисуса Христа, воплощение Слова Божия. Мы верны ему как главе Церкви, как царю царей, владыке владык»⁷.

Однако противоречия между участниками конференции проявились при попытках установить единство по ряду вопросов. Так, после длительной дискуссии было принято соглашение о природе «милосердия». Вопрос же о роли таинства и священства в структуре «милосердия» остался нерешенным.

Одновременно с деятельностью «Веры и порядка» происходило формирование «практического» христианства, пытавшегося приспособить нужды Церкви к изменяющимся социально-экономическим условиям. Как было отмечено, эти усилия привели к созданию движения «Жизнь и деятельность». Архиепископ Джонатан Седерблум был одним из его руководителей. В нем принимали участие и другие деятели экуменизма (архиепископ Кентерберийский Уильям Темпл и др.). Исходя из традиционной христианской трактовки социальных вопросов, участники движения считали, что поскольку «Царство Божие» не может быть сравнимо ни с одним из земных устройств общества, то Евангелие должно способствовать улучшению отношений между людьми.

По инициативе английских церквей в 1924 г. состоялось заседание конференции движения под руководством У. Темпла, на котором были поставлены вопросы христианской политики, экономики и гражданства. По оценке экспертов, конференция явилась «наиболее значительным мероприятием, при котором в фокус христианской мысли и действия были взяты наиболее важные современные проблемы»⁸.

В США основой для этого движения послужила деятельность представитель течения «Социальное Евангелие», кроме того, стали развиваться направления, которые основой своей деятельности считали установление «христианских» отношений между народами. Наиболее влиятельным из них был Всемирный альянс за содействие международной дружбе через Церковь.

Деятельность этих движений привела к созыву в 1925 г. в Стокгольме конференции «Практического христианства» (первоначальное название движения «Жизнь и деятельность»). Руководил конференцией архиепископ Седерблум. Активное участие в ее работе приняли представители православия, в том числе Александрийский и Иерусалимский Патриархи. Конференция провозгласила своей целью концентрирование внимания христиан «в соответствии с Евангелием на тех великих социальных, промышленных и международных задачах, которые наиболее важны для нашей цивилизации».

⁷ The Edinburgh Affirmation of the Faith and Order Conference, 1937.

⁸ Rouse R., Neill S. A History of the Ecumenical Movement. P. 540.

В 1930-х гг. в атмосфере надвигающегося экономического кризиса и зарождения фашизма наблюдалось обострение отношений между Церковью и представителями светской власти, а также дальнейшее распространение секуляризации. В этих условиях в Оксфорде в 1937 г. собиралась Вторая конференция движения «Жизнь и деятельность», посвященная обсуждению проблем взаимоотношения Церкви, общества и государства.

Как отмечено выше, в том же году в Эдинбурге состоялась Вторая конференция движения «Вера и порядок». С этого времени начался процесс объединения этих движений в единый Всемирный Совет Церквей (ВСЦ), формирование которого закончилось в 1948 г. В 1938 г. был создан только подготовительный комитет. Председателем его стал У. Темпл, вице-председателями – Дж. Мотт, М. Богнер и архиепископ Германос Флатирский, генеральным секретарем – голландец д-р Виллем Виссер-Хуфт (бессменный генеральный секретарь ВСЦ до 1966 г.)⁴.

В 1948 г. в Амстердаме состоялась инаугурационная ассамблея, провозгласившая создание ВСЦ. Первыми членами совета стали 147 конфессий. Почетным председателем ВСЦ был избран Дж. Мотт. Президентами стали М. Богнер и архиепископ Упсальский Э. Эйдем. Председателем руководящего органа ВСЦ – центрального комитета стал епископ Белл, вице-председателем – Ф. Фрай. Вторая ассамблея ВСЦ состоялась в г. Эванстоне (США) в 1954 г., третья – в Нью-Дели (Индия) в 1961 г. Здесь был значительно расширен количественный состав членов Церквей ВСЦ и изменен устав (к сотериологическому акценту доктринального кредо был добавлен тринитарный). К 1968 г. членами ВСЦ стали 230 церквей. В него вошли и шесть Церквей СССР: Русская Православная Церковь, Грузинская Православная Церковь, Армянская Церковь, Лютеранские церкви Латвии и Эстонии, Союз евангельских христиан-баптистов.

Четвертая ассамблея состоялась летом 1968 г. в Упсале (Швеция). Здесь был сделан акцент на пневматологический аспект вероучения, т.е. на влияние «Святого Духа» на все элементы вероучения, и провозглашен модный ныне лозунг «обновления» религиозной жизни – «Се, творю все новое» (Откр. 21, 5). Эти слова стали девизом ассамблеи в Упсале.

Необходимо отметить, что политика руководства ВСЦ за первые 20 лет работы была весьма противоречивой. Так, стремление масс верующих к миру находило выражение в миролюбивых выступлениях отдельных деятелей ВСЦ, а также в решениях некоторых его конференций. Видному деятелю Всемирного Совета Церквей Мартину Нимёллеру была присуждена Ленинская премия мира за 1967 г.

Однако следует учитывать, что ВСЦ был создан в послевоенный период, период начала «холодной войны». Недаром одним из его первоначальных лидеров был небезызвестный Дж. Даллес (ВСЦ поддержал американскую интервенцию в Корею, восстание в Венгрии).

Со временем в руководстве ВСЦ усилились тенденции реалистического подхода к оценке сложнейших вопросов современности. Об этом свидетельствуют

⁴ Генеральным секретарем ВСЦ на закрытой сессии Центрального комитета ВСЦ в Женеве 27 августа 2009 г. был избран норвежский пастор Олаф Фюксе Твейт. (Прим. ред.)

миролюбивые акции ВСЦ, особенно после вступления в его члены церковью развивающихся стран.

Сложный и противоречивый процесс христианской интеграции зависел и зависит не только от конфессиональной практики, но и от различных течений религиозной идеологии.

Теологическая подготовка христианского экуменизма

Для теоретического анализа причин возникновения и функционирования христианского экуменизма необходим учет основных тенденций протестантизма XX в. Не случайно именно протестантизм с его экклесио-теологической дифференциацией и относительной свободой в интерпретации принципов вероучения явился основной базой экуменического движения. Состязание религиозной интеграции и дифференциации, проявляющееся как в доктринальной, так и в практической сферах протестантизма, имело решающее значение для становления экуменизма. В связи с этим следует обратиться к истокам протестантизма, поскольку именно с их учетом рассматриваются современные проблемы этого религиозного направления, а принципы подвергаются обсуждению и частичному пересмотру.

Как известно, протестантизм представляет собой систему вероучения и практики, основанной на принципах Реформации XVI в. Несмотря на известный плюрализм, эти принципы, сформулированные Мартином Лютером, Жаном Кальвином и Ульрихом Цвингли, определяют основу протестантской традиции. Главная особенность протестантизма – признание Библии уникальным источником (*Sola Scriptura* – «только Писание») истины, субординационной зависимости от нее экклесиологическо-традиционных элементов религиозной жизни. Затем следуют еще два атрибутивных признака – уникальность веры в оправдании верующего (*Sola Fide* – «только Вера») и всеобщее священство всех верующих. Акцентирование трансцендентной недоступности Бога в связи с соответствующей концепцией грехопадения, бессилия человеческого интеллекта в познании божественной имманентности, минимум сакраментального аспекта, игнорирование аскетизма и привилегия личного религиозно-нравственного совершенства также в определенной мере характеризуют протестантизм. «Принцип “личного мнения” считается типичным для протестантизма у великого множества сект и церковей, в которых много незначительных различий в доктрине и практике»⁹.

В XX в. были сформулированы принципы, ставшие основой современной протестантской идеологии и экуменической полемики, связанные с библиоведением и экзегетикой (герменевтикой), экклесиологией и богослужением, социальными и другими проблемами.

Прежде всего в орбиту экуменической теологии оказались вовлеченными вопросы богослужения, его «языка» и структуры, их взаимосвязи с библейским

⁹ The Oxford Dictionary of Christian Church. London, 1961. P. 1116.

«языком». Понятия «символ», «миф», «керигма», введенные религиозными экзистенциалистами Паулем Тиллихом и Рудольфом Бультманом, были включены в экуменическую полемику о библейском «языке». Возник вопрос и о выработке принципов общей герменевтики, исходя из идей школы Бульмана и др. В дебатах о природе Церкви были широко представлены все экклесиологические и христологические элементы учений крупнейших протестантских теологов XX в. (проблема «*kairos*» Тиллиха, эсхатология Карла Барта, социологические проблемы церковной институционализации и др.).

Особые трудности возникли у представителей экуменизма в решении вопроса о соотношении Писания и предания из-за противоположных традиций православия и протестантизма. Протестантский принцип *Sola Scriptura* подвергся определенному пересмотру. При рассмотрении структуры «божественного присутствия», рассматриваемого как предание, существенную роль играет учение К. Барта о различных уровнях «свидетельств», их значимости и ценности.

В то же время обострилась вечная тема связи религиозной идеологии и практики с постоянными изменениями в социально-экономическом, политическом и культурном уровнях общества. Наметились два основных подхода к проблеме связи христианской идеологии и практики с культурой: с одной стороны, приспособление христианства к современной культуре, с другой – отрицательная реакция на это приспособление.

Стремление богословов различными путями приспособить традиционную интерпретацию христианства к положениям культуры породило так называемую либеральную теологию. Здесь наиболее широко было представлено направление умеренного либерализма и более крайней натуралистической теологии. Именно теологи либерального направления оказали решающее влияние на экуменизм. Теологи противоположного лагеря (фундаменталисты) ассоциировались с экуменизмом тогда, когда пытались вносить общехристианский акцент в свое учение. Многие представители современного фундаментализма пересматривают свои положения, стремясь найти компромисс с либералами, в том числе и по вопросу об экуменизме.

К представителям либеральной теологии причисляли себя церковные и богословские деятели. Взгляды умеренных либералов, например, отличались значительной непоследовательностью.

Более или менее четкое изложение основ умеренно-либеральной теологии на рубеже XX в. дали известный баптистский богослов У. Кларк¹⁰ и видный деятель экуменизма У. Браун.

Многие представители либеральной теологии, как уже было отмечено, широко использовали философско-идеалистические положения. Персоналисты Э. Брайтмен и У. Хоккинг, а также Ф. Теннант с его «широким теологическим аргументом» оказали значительное влияние на англо-американский философский теизм.

¹⁰ См. систематическое изложение теологии в: Ad Outline of Christian Theology.

Англиканский архиепископ У. Темпл, один из основателей и руководителей Всемирного Совета Церквей, также ассоциируется с умеренным либерализмом. Известны его попытки примирения теологии с современной философией и наукой.

Основные философско-теологические усилия были сосредоточены на определении Бога и интерпретации его «сущности». На рубеже XX в. в идеалистическую философию и науку вошел модный термин «опыт». Использовал его и Темпл в лекциях, прочитанных в 1909 г. в Лондоне для представителей организации Христианское студенческое движение и изданных позже под названием «*The Faith and modern Thought*». Здесь он пытается найти сходство между религиозным опытом и опытом научным. К области опыта он относит попытки доказательства бытия Бога, поскольку прежние теологические аргументы не приносят положительного результата, однако возможно, по Темплу, их выражение при помощи философии. В своих книгах «*Mens Creatrix*» и «*Christus Veritas*» автор, развивая эти идеи, уверяет читателей в том, что в доктрине воплощения имеется основа для фундаментального философского понимания Вселенной, где все тот же Христос предстает в качестве ценности и философской, и религиозной. Отсюда и философия, и религия находят свое единство во Христе, выступающее для правоверного протестанта интеграцией веры и интеллекта.

С умеренным либерализмом связаны попытки социальной интерпретации христианских принципов, нашедших отражение в движении евангельских христиан «Социальное Евангелие» в США, возглавляемом американскими протестантскими деятелями У. Раушенбушем, В. Гладден, Ф. Макконел и др. Принципы этого движения подготовили почву для экуменического обсуждения вопросов взаимоотношения Церкви, общества и государства. Эти вопросы обсуждались также в рамках движения «Жизнь и деятельность», вошедшего позднее в состав ВСЦ.

Христианское истолкование современных социальных проблем содержится в работах умеренных либералов Дж. Беннетта и У. Мелдера. Особенно известны выступления одного из американских лидеров движения за мир и десегрегацию – баптистского проповедника Мартина Лютера Кинга (убийство которого расистами в апреле 1968 г. вызвало возмущение во всем мире).

Наиболее радикальные истолкования христианских доктрин, ведущие к более тесной связи со светской философией, были присущи представителям так называемой натуралистической теологии. Одним из наиболее известных ее представителей считается Генри Нельсон Уимэн (Wieman). Заимствовав многие положения инструментализма Дж. Дьюи и идеи А. Уайтхеда, Уимэн сам оказал большое влияние на протестантскую теологию. Он настаивает на создании «эмпирической» и «поисковой» теологии. В этой системе Бог в позитивистском духе рассматривается как «источник человеческого добра» как для отдельного индивида, так и для всего человеческого общества¹¹.

¹¹ Wieman H.N. The Source of Human Good. Chicago, 1946.

Однако распространение модернистских идей либеральной теологии вызвало недовольство среди церковных и богословских кругов. Экзегетические писания либералов привели к падению авторитета Библии, в то время как сами их исследования были доступны лишь узкому кругу теологов. Преобладание у модернистов градуализма, постепенности, проявляющейся в личном совершенствовании посредством соблюдения нравственно-христианских норм, в интерпретации социально-этических аспектов жизни вызвало известный скепсис у последователей протестантизма, а подчеркивание земной, человеческой основы религии напугало ортодоксальных церковников, отстаивающих сохранность эсхатолого-трансцендентных основ христианства. Остро встал вопрос о пределах адаптации религии к современной культуре.

Как негативная реакция на решение этой проблемы либералами возникли течения фундаментализма и так называемой диалектической теологии.

Фундаментализм явился попыткой сохранить основы христианства в борьбе с модернистскими взглядами отдельных теологов. В США в 1910–1915 гг. американские и английские консервативные теологи выпустили серию из 15 книг, – «Фундаменталий», получивших широкое признание среди верующих и создавших определенную культурную установку. Название этого издания, содержащего апологетику консервативного протестантизма, закрепилось и за всем течением. Либеральная адаптация к современной культуре была объявлена изменой христианскому благочестию, ей был противопоставлен возврат к Библии и к «вере отцов».

Спекулируя на двусмысленности в изложении доктрины отдельными наиболее радикальными либералами, противоречащими духу традиционного христианства, фундаменталисты настаивают на буквальном следовании всем библейским положениям, религиозным песнопениям, обрядам и т.п.

Для подтверждения своих взглядов фундаменталисты используют тенденциозно выбранные из Библии цитаты и произвольно переносят их на все содержание Священного Писания. В своих попытках отвергнуть любые формы исторической критики фундаменталисты дошли до формального отождествления «богооткровения» с конкретным вариантом перевода Библии – «King James Version».

Фундаменталисты преуменьшают роль культурного фактора и отрицают возможность использования эмпирико-философских методов. Особую ненависть у фундаменталистов вызвало эволюционное учение Дарвина.

В отличие от либералов, считающих описание многих библейских чудес легендами древних, фундаменталисты акцентируют внимание на чудесах как проявлении всемогущества Бога. Отрицая модернистский градуализм, подчеркивая необходимость немедленной отдачи верующим своего «Я» Христу, фундаменталисты возражают против распространения принципов христианской этики на социальные отношения; в индивидуальном спасении они видят основу разрешения социальных противоречий. Они примирительно относятся к милитаризму, расизму, социально-экономической несправедливости и в то же время мелочно, по-ханжески выступают против употребления косметики, игры в карты и т.п.

Характерной чертой фундаментализма является его нетерпимость к инакомыслящим, это касается также и отношения к экуменическим акциям христианских конфессий. Один из лидеров американских крайних фундаменталистов, Макинтайр, подвергает резкой критике деятельность Всемирного Совета Церквей, обвиняя его в «капитуляции» перед коммунизмом.

Следует отметить, однако, что в фундаментализме особенно в последние десятилетия происходят значительные изменения. Расширяется крыло умеренных фундаменталистов, или, как его иногда называют, «нового евангелиализма»⁹⁵. В этом отношении характерна деятельность американского проповедника-баптиста Билли Грема. Широкую миссионерско-евангелическую кампанию, проводимую в глобальном масштабе и осуществляемую с помощью специальной организации – «*The Billy Graham Evangelistic Association*», он сочетает с высказываниями реакционных социально-политических положений.

Определенные усилия в пересмотре отдельных теологических взглядов сделали С. Крайг (один из лидеров фундаментализма), К. Ван Тиль, Э. Карнелл и Г. Оккенга, а также ведущий современный баптистский теолог К. Генри, редактирующий крупнейший протестантский журнал «*Christianity today*», вокруг которого группируются представители умеренного фундаментализма.

Теологические особенности умеренного фундаментализма сводятся к следующему.

Во-первых, он допускает некоторые отклонения от доктрины абсолютно полной божественной вдохновенности и авторитетности Библии. Умеренные фундаменталисты избегают утверждения о «вербальной» библейской вдохновенности, в то же время осторожно соблюдая принцип общей вдохновенности. Наиболее радикальными здесь оказались выводы К. Ван Тили и Э. Карнелла. Они считают, что первые библейские тексты были боговдохновенны и в духовном, и вербальном аспектах. Однако последующие переписки, переводы и издания внесли в тексты отдельные неточности. Поэтому, делают вывод теологи, с полным правом можно считать Библию словом Божиим, хотя в деталях могут иметь место ошибки.

Во-вторых, у умеренных фундаменталистов имеются отклонения от взглядов крайних фундаменталистов по вопросу соотношения науки и религии, в частности в отношении эволюционного учения. Умеренные фундаменталисты допускают правильность эволюционного учения в отношении развития простейших форм жизни на Земле. В то же время они категорически отрицают генетическую связь высших форм жизни с ранними, низшими формами, т.е. отрицается само существование эволюционного учения. Каждый вид оставался неизменным, не развивался и не переходил в другой вид, хотя внутри него и возможны были изменения в определенных пределах, установленных Богом. При этом богословствующие «естествоиспытатели» используют экзегетические доводы совсем в модернистском духе. «Превращение инертных химических веществ в живые деятельные элементы, как повествуется в Бытии I, II («Да произ-

⁹⁵ Распространение умеренного фундаментализма усиливается, и намечается его сближение с умеренным либерализмом, что не исключает наличия полярных групп.

растит земля...»), вообще не может быть невозможным. При помощи точного познания можно открыть химическую природу этого комплекса спирально расположенных молекул.

Расширяющиеся открытия и познание будут вызывать у нас растущее чувство страха и благоговения перед безграничной мудростью Бога»¹².

Представители умеренного фундаментализма в отличие от своих экстремистских коллег уделяют большое внимание христианской интерпретации социальных проблем. Журнал «*Christianity today*» публикует статьи на социальные темы, однако более сдержанные, чем выступления социальных «реформаторов» либерального толка.

Следует еще раз подчеркнуть, что среди фундаменталистов, и не только типа Б. Грема, растет тенденция к установлению интерконфессиональных связей, в том числе и в разработке теологических проблем.

На страницах фундаменталистского журнала публикуются многочисленные материалы, освещающие различные аспекты экуменического движения. Большое значение в них придается вопросам о природе церковной организации будущего. В этом отношении характерна дискуссия о том, что должно предшествовать в экуменической практике – «единая всемирная Церковь» духовному единству или наоборот¹³.

Фундаментализм – не единственное течение, направленное против либерального христианства. Своеобразной реакцией на богословский модернизм была так называемая диалектическая теология (теология кризиса). Прежде чем приступить к рассмотрению учения ее представителей, необходимо остановиться на характеристике одной из разновидностей философского экзистенциализма – протестантского экзистенциализма.

Наиболее значительными представителями протестантского экзистенциализма считаются П. Тиллих и Р. Бульман. К представителям *диалектической теологии* относятся К. Барт, Э. Бруннер, Р. Нибур. Однако часто и Пауля Тиллиха, и Рудольфа Бульмана относят также и к представителям диалектической теологии.

Определенное влияние на современную христианскую идеологию, в том числе и на протестантскую, оказала теология богослова-иудея Мартина Бубера, идеи которого также примыкают к диалектической теологии и религиозному экзистенциализму. Основные положения Бубера были заимствованы из идеологии хасидизма и иудаистского сионизма.

Наиболее известным протестантским теологом экзистенциалистского толка был П. Тиллих (1886–1965). До 1933 г. он жил в Германии, а после нацистского переворота эмигрировал в США, где стал профессором Гарвардского университета. П. Тиллих уделял большое внимание вопросам взаимоотношений теологии и культуры, теологии и философии, поэтому его учение в равной степени оказало влияние как на западную философию, так и на экуменическую теологию.

¹² Christianity today. 1962. Vol. VI. № 24. P. 6 (1154).

¹³ Ibid. 1965. Vol. X. № 3. P. 115–120.

Тиллих являлся сторонником течения «синтезиса», представители которого пытались представить христианскую теологию частью единого культурного комплекса в противоположность представителям течения «диастазиса», которые разъединяют этот комплекс. Для установления синтетической природы своей теологии П. Тиллих пользовался так называемым методом корреляции¹⁴. С его помощью он пытался создать систему христианской апологетики и керигматики, т.е. сделать теологию приемлемой для современности и в то же время сохранить истинное значение первоначальных христианских догматов. В основе этого метода лежат две концепции: 1) если теология должна быть «спасительной теологией», то она должна исходить из положения о реальности человека, решать стоящие перед ним проблемы жизни и смерти; 2) теология и философия должны быть неразделимы.

Как видно, эти положения и заставили Тиллиха обратиться к экзистенциалистской философии, поэтому комментаторы и называют его учение «экзистенциальной теологией».

Структурной основой метода корреляции является утверждение истинности человеческого разума. Тиллих считает, что все вещи сотворенного мира состоят из определенных «структур», а последние обнаруживают свое предназначенное соответствие в уме человека. Когда «структуры» ума и объективного мира встречаются, становится возможным познание внешней реальности. Термин «разум», по Тиллиху, относится к структурам объективных вещей и ума, так же как и к процессу мышления. Для выяснения этого соответствия структур Тиллих пользуется термином «логос». Человеческий разум не может ответить на вечные вопросы, поставленные человеком, но разум может поставить вопросы и дать на них ответы через откровение. Поэтому вопросы и ответы, по Тиллиху, должны находиться во взаимосвязи на основе так называемого универсального логоса.

В своих теологических работах П. Тиллих часто употребляет понятия «символ», «миф» (рассматриваемый им как вид символа), встречающиеся и у других представителей экзистенциализма. Отдавая дань усилению роли знаковых систем, символов в философии и науке, Тиллих считал, что все христианские положения должны пониматься как символы, включенные во взаимосвязанные структуры. Доктрина, что Бог есть дух, – «наиболее приемлемый, направленный и неограниченный символ божественной жизни»¹⁵. Реализуя эти идеи в других произведениях, Тиллих неустанно подчеркивал «самость» и безусловность Бога. Термин «безусловное» здесь предпочитается термину «Бог». Безусловная онтологическая основа несет оправдание этого, ибо то, что «мы испытываем, встречаясь с реальностью, например безусловным характером голоса совести, логично так же, как и морально», – пишет он в другом своем основном труде – «Протестантская эра»¹⁶. Рассматривая различные сферы культуры, политики, истории, экзи-

¹⁴ *Tillich P. Systematic Theology. Vol. I. Chicago, 1951. P. 59.* Имеется также в переводе на русс. язык: *Тиллих П. Систематическая теология: в 3 т. М.; СПб., 2000.*

¹⁵ *Ibid. Vol. II. P. 179.*

¹⁶ *Tillich P. The Protestant Era. London, 1951. P. 37.*

стенциалистской философии, психологии, искусства, он приходит к выводу, что «не будет преувеличением сказать, что деятельность современного человека протекает в бесцельном, отчаянном саморазрушении во всех областях жизни».

Человек знает и чувствует противостоящую ему «угрозу небытия». Он сознает себя творением, полностью находящимся под влиянием сил, которые не может ни контролировать, ни создавать. В этом заключается первая основная проблема человека – его ограниченность.

Обладая свободой, человек в своих действиях отделяется и самоудалается от Бога в трех случаях: 1) через самовозвышение, т.е. человек сам себя провозглашает Богом; 2) через неверие, когда своей рациональной деятельностью человек отрицает свою зависимость от Бога; 3) когда из-за своей постоянной борьбы человек полагается лишь на собственные силы и отвергает источники силы, скрытые в Боге. Отсюда реальная человеческая ситуация должна быть описана как отделение, отчуждение, корни которой Тиллих усматривал в доктрине грехопадения. Спасение от всего – возврат к «новому существу» – примирителю-Христу, и в этом заключается теологическое решение экзистенциалистской постановки проблемы. Христос – это то «новое бытие», где осуществляется экзистенциально-эссенциальное единство, подтверждаемое опытом веры. Человек «должен принять то же, что и Он принял, он должен принять принятие»¹⁷.

Приход Христа стоит в центре и нормализует весь процесс истории, который становится процессом спасения, хотя внутри него и происходит борьба между божественным и демоническим началами.

Для дальнейшей характеристики процесса общественного развития и его этапов Тиллих вводит понятия кайроса, теонмии, автономии, гетерономии. Кайрос (*Kairos*) означает исторический процесс, его тип и связи с пришествием Христа (вторичный кайрос и т.д.) и движущую силу этого процесса. Теонмия, автономия, гетерономия – различные периоды развития. «Автономия – это динамический процесс в истории. Теонмия есть субстанция и значение истории». Автономия подготавливает путь для теонмии. «Теонмия – это ответ на вопрос, заключенный в автономии». Гетерономия – демоническое начало истории, это попытка подавления автономии, ограничение созидательности и подчинение человеческой жизни закону, чуждому внутренней сознательности. Принцип автономии связан с разрушительной свободой. Тиллих ограничивает ее действия. «Все мысли об автономии сопровождались сознанием вины, и это было основным опытом моей жизни»¹⁸.

В конце концов Тиллих приходит к признанию необходимости теологии для культуры. Теология (протестантская) служит основой культуры, придает ей теонмный характер. «Протестантизм не обесценивает и не идеализирует культуру.

¹⁷ Tillich P. Systematic Theology. Vol. I. P. 249.

¹⁸ Tillich P. The Interpretation of History. New York, 1936. P. 23.

Он старается понять ее религиозную субстанцию, ее духовную основу, ее “теономную природу”»¹⁹.

Таковы в общих чертах философско-теологические идеи этого крупнейшего протестантского экзистенциалиста, вызывающие противоречивые суждения богословских экспертов*⁶.

Еще более противоречиво отношение богословских и церковных кругов к теологии другого представителя протестантского экзистенциализма – Рудольфа Бультмана – немецкого профессора новозаветной экзегезы, родившегося в 1884 г. На протестантскую теологию оказали влияние два основных положения Бультмана – «экзистенциальная герменевтика» и «демифологизация». Как отмечено выше, положение «экзистенциальной герменевтики» послужило одним из исходных положений в разработке экуменического варианта учения об интерпретации.

«Научный» отдел ВСЦ проводит специальное исследование по вопросам герменевтики. Герменевтика – это учение об интерпретации, о толковании различного рода литературных произведений, в основном античных (книг, манускриптов и т.д.). Теологи, в том числе и Р. Бультман, применяют принципы герменевтики к интерпретации Библии. Бультман считал, что Библия должна читаться как любое другое литературное произведение. Однако в отличие от других произведений Библия не содержит фактов прошедшей истории или данных теологии. Основные проблемы Библии – это личностные, человеческие экзистенции, их взаимоотношение между собой, их отношение к Богу. Библейское толкование исторических экклесиологических данных соответствует постановке вопроса экзистенциалистской философией, поэтому принципы своей интерпретации Библии Бультман называет «экзистенциальной герменевтикой».

Только тогда, когда человек читает Библию и ставит основные вопросы относительно себя и своего места в жизни в соответствии с Библией, он услышит в ответ «слово Божие», призывающее к полному повиновению, после чего наступает «жизнь, полная значения». Если в научной философии «значение» выступает как средство отражения объективной реальности в сознании человека, то, по Бультману, «значение» есть отношение сознания к созерцаемым объектам. При этом «значение» не входит ни в субъект, ни в объект, «но есть встреча субъекта с объектом (что это означает)». В своей структуре метода интерпретации Бультман использует и экзистенциалистскую концепцию времени.

Концепция истории Бультмана также связана с этими двумя положениями – с феноменологической теорией сознания и экзистенциальным взглядом на время. История в современном мире не означает того, что она значила для историков прежде, не является сборником «фактов прошлого», поэтому история – это «интерпретированные события – значимые события». Историческое христианство, по Бультману, есть «интерпретация (святых событий) боже-

¹⁹ Ibid. Vol. II. P. 179.

⁶ К. Барт сказал о Тиллихе: «Я испытываю большую трудность понять его как теолога, но я могу понять его как философа».

ственного откровения в Иисусе Христе». Это откровение выступает как «эсхатологическое событие».

Наиболее противоречивую известность принесло Бультману его учение о «демифологизации» библейских текстов, которую он изложил в докладе «Новый Завет и мифология» (1941). В нем рассматриваются полярные явления – «керигма» и «миф». Термином «керигма» обозначаются «истинные» положения Нового Завета. Наряду с ними в Новом Завете есть и «мифы». Новозаветная керигматика говорит о Божием плане спасения, одинаково воспринимаемом всеми поколениями. Мифическая же часть излагает божественные деяния в соответствии с представлениями людей I в. н.э. При этом, напоминал Бультман, деяния – всегда «эсхатологические события», которые выступают в истории как возможности для конструирования значимой жизни.

К мифической части он относит все рассказы о чудесах, космологические описания рождения и второго пришествия Христа, описание рая и ада языком людей I в., телесное и духовное вознесение, умозрительные размышления о природе Бога и человека. Они стоят в стороне от новозаветной керигматики, провозглашающей принципы «спасения». Твердо придерживаясь принципа «оправдания верой», Бультман призывает «очистить» Новый Завет от «мифов», «демифологизировать» его. Эти положения Бультмана вызвали волну протеста среди протестантских теологов. Таково выступление известного теолога ортодоксального направления Х. Тиллике, резкие выпады баптистских теологов и т.д. «Демифологизация» представляет учение о Евангелии, освобожденное от архаизмов и приспособленное для современного верующего, подчиненное задачам христианской проповеди и миссионерской евангелизации.

Использование теологами экзистенциалистских идей весьма противоречиво. С одной стороны, эти идеи способствовали укреплению религиозной идеологии, облегчали ее связь, ее доступность интеллигенции. С другой – они таили в себе опасность подрыва положений ортодоксальной веры, что и учитывается представителями богословия, в том числе екуменистами.

Подчеркивание богословствующими экзистенциалистами тезиса об уникальности веры в вопросах «спасения» было воспринято и представителями «диалектической теологии».

Выше отмечалось, что диалектическая теология, так же как и фундаментализм, возникла как реакция на учение «либералов». Но между ними много различий. Диалектическая теология содержит немало компромиссных идей, она более «теоретизированная», «научообразная». Швейцарский протестантский теолог Карл Барт (1886–1968) – один из основоположников диалектической теологии, крупнейший богослов XX в., оказавший наибольшее влияние на протестантскую идеологию, в том числе и на ее екуменический аспект. Различают три стадии в становлении учения К. Барта. В первом, раннем периоде он находился под влиянием идей либералов XIX в. Шлейермахера и Ритчела. Второй период начался после выхода в свет его толкований на Послание ап. Павла к Римлянам (*Der Römerbrief*, 1918). Этот момент считается началом становления «диалектической» теологии. Первое издание прошло незамеченным, но последующие вызвали «бурю» в философско-

теологических кругах континентального протестантизма. В комментарии Барт выразил свое несогласие с субъективизмом либеральной теологии, смешивающей человека с Богом. Развивая основную идею С. Кьеркегора, К. Барт отрицал какую-либо связь между «нами, грешными людьми», и Богом. Размышления о противоположности «святого» Бога и «грешного» человека, творца и творения, благодати и возмездия, божьего «да» и «нет» придают его теологии «диалектическую» форму. Основным является не то, что человек думает о Боге, а то, что Бог думает о человеке, приходит к выводу Барт. Предметом его «изысканий» становятся библейские тексты, «теология слова».

Третий период связан с многолетней работой Барта над его основным трудом «Церковная догматика» (первый том вышел в 1932 г.). В нем он интерпретировал «слово Бога» через личность Иисуса Христа («слова, ставшего плотью истинного Бога и истинного человека в одном лице»).

Бог проявляется в действии, событии, по мнению верующих, так, как это было предопределено сведениями о его существовании. И это действие содержит и воплощает его существо: «Бог есть то, что он есть, в делах Его откровения»²⁰. Экзистенция Бога – это события, и прежде всего события рождения, смерти, воскресения Христа, его вторичного пришествия. В том же духе Барт определял и «божественное творение» как «специальную работу, специальный момент в работе Бога, в которой он на основе своей внутренней воли и решения обращается вовне»²¹.

Этот акт включает в себя пространственно-временное начало и представляет лучшую модель истории милосердия Бога. Свою экзистенцию Бог отчуждает от себя, чтобы превратить ее в человеческое бытие и «этим вернуть его себе, создав новых людей, заботясь о сохранении завета с нашей стороны, так же как и представляя нам мир вместе с собою»²².

Во время своей поездки в США в 1962 г. Барт прочитал цикл лекций «Введение в евангелическую теологию» перед многочисленной аудиторией Чикагского университета и Принстонской богословской семинарии. И здесь Барт подчеркивал автономию этой богословской системы, поскольку она опирается только на «слово» и состоит исключительно в исследовании ответа веры на «слово». Поэтому она не должна согласовываться с другими системами, начинающимися с анализа человека, – философией, социологией, антропологией и т.д. Отвечая в ходе дискуссии на вопрос профессора Южнометодистского университета М. Огдена, Барт заявил: «Нет смысла утверждать, что теология зависит от философии; одно из моих первых намерений было постоянное утверждение о независимости теологии от философии, включая религию»²³. Теология есть порождение самой себя. Барт подчеркивал большую роль «Израиля», его истории для понимания христианских концепций.

²⁰ *Barth K. Church Dogmatics. Vol. II. 1. P. 293.*

²¹ *Ibid. Vol. III. 1. P. 44.*

²² *Ibid. Vol. IV. 1. P. 96.*

²³ *Christianity today. 1962. Vol. VI. № 16. P. 35 (795).*

Но затем перед Бартом встала все та же проблема, что возникла и для других теологов, – проблема «передачи информации» (как сделать Библию доступной для верующего). Барт выдвигает положение о «первичных» и «вторичных» свидетельствах и о роли «евангелической» теологии в их взаимосвязи. «Слово» Бога сегодня не может быть познано непосредственно, оно познается через пророков и апостолов, которым оно было высказано. Их устное и письменное свидетельство было передано последующим поколениям, причем его приняла лишь первоначальная христианская община. Отсюда задача теологии – согласовывать современные вторичные свидетельства с первичными. Эта задача может быть выполнена, если все верующие станут богословами. Барт вынужден был признать ценность «свидетельства» прошлых поколений верующих, но в то же время он указывал на их ограниченность. Они не являются первичными, и их понимание «слова» должно быть критически оценено. Эти взгляды учитываются при обсуждении в рамках экуменической теологии вопросов взаимоотношения традиции, предания, писания. И в конце концов, начав с отрицания взаимосвязи теологии с наукой и философией, Барт пришел к выводу о критической оценке и первичного свидетельства – «Писания», причем для исследования его необходимо привлечение лингвистики, истории и других смежных дисциплин.

Теологические положения Барта распространял и на оценку общественных отношений. История в его трактовке предстает как летопись деяний Христа. При этом Барт подчеркивал роль Святого Духа, благодаря которому люди и могут участвовать в деяниях Христа. Барт отводит Святому Духу большую роль при обосновании своей теологии, поскольку он заменяет другие внешние факторы, поддерживающие интерпретацию «слова» Бога. Поэтому Барт называл свою теологию «счастливой» (недаром свою последнюю чикагскую лекцию он озаглавил «Дух»), «Святой Дух» включает всех людей в работу Христа благодаря функционированию веры, любви, надежды.

В изложении многих своих взглядов Барт следовал традиции Ж. Кальвина, реконструируя учение этого реформатора. Однако следует заметить, что Барт изменял отдельные аспекты центрального положения кальвинизма о предопределении. Исходя из посреднической роли Христа, Барт в отличие от Кальвина утверждал, что Бог не предопределяет людей к вечному осуждению, хотя не все люди получают спасение, но это означает, что даже у неверующих есть возможность спастись. Так истолковываются положения Барта, изложенные во II томе «Церковной догматики»: «Само по себе божественное предопределение означает веру в неотвержение человека, а не веру и его отвержение»²⁴.

Единомышленником К. Барта выступал другой швейцарский либеральный богослов – Эмиль Бруннер (1889–1966), но с 1934 г. их отношения обострились, и с тех пор они разрабатывали свои теологические системы самостоятельно. Обычно сравнивают отношения К. Барта и Э. Бруннера с взаимоотношениями и ролью в протестантизме Кальвина и Цвингли. Барт же выразился о своих взаи-

²⁴ Weber M. Karl Berth's Church Dogmatics. Philad., 1953. P. 97.

моотношениях с Бруннером так: «Мы подобны двум поездам, идущим в разных направлениях... Мы приветствуем друг друга по пути»²⁵.

Предметом разногласий стал вопрос о «точке соприкосновения» человека с Богом. Барт категорически отрицал наличие таких точек. Бруннер смягчал это положение. Хотя в человеке и нет ничего доброго, утверждал Бруннер, но в нем должны быть скрытые возможности контакта, хотя и загрязненные грехом. В человеке остается формальное подобие Бога, отсюда возможность их «встречи», «столкновения».

Наиболее известна «миссионерская» теология Бруннера, в которой христианской догматике придается ярко выраженный апологетический аспект. Бруннер называл его «эристикой».

Третий представитель диалектической теологии – американский богослов Рейнхольд Нибура (1892–1971) – занимал более либеральные позиции, нежели Барт и Бруннер. Его внимание было сосредоточено на вопросах христианской этики, христианского понимания истории и сущности человека. Социальные взгляды Нибура сформировались в результате реакции на движение «Социальное Евангелие». Отсюда его противопоставление «нравственного человека» «аморальному обществу», постулирование любви как «невозможной возможности», христологическое толкование истории, типизация греховного состояния человека и его связи со свободой.

Следует подчеркнуть и различия в политических взглядах Нибура и Барта. К. Барт придерживался более прогрессивных взглядов, за что подвергается критике со стороны своих коллег. Известны выпады Нибура против Барта за его нейтральную позицию по «венгерскому вопросу»²⁷.

В целом диалектическая теология принимает критику Библии, но подчеркивает ее божественность и осуждает оптимизм либералов в отношении природы человека и истории; подчеркивает греховную природу падшего человека; отрицает возможность философии выявить рациональный критерий истинности веры; выдвигает на первый план загадочную, потустороннюю природу Бога; подчеркивает исключительную зависимость верующего от праведности Христа.

Однако резкие нападки представителей диалектической теологии на положения других теологических школ, применение «парадокса» в качестве одного из основных аргументов доказательства, умаление человеческих стремлений и исключительное упование на Бога породили недоумение и недовольство в богословских и церковных кругах. Кстати, более поздние высказывания представителей диалектической теологии (особенно Барта) свидетельствовали о попытках достижения компромисса с другими течениями богословия и наукой.

Следует отметить распространявшиеся в протестантской теологии попытки использовать достижения логики и социологии («религиозный язык» и «логика

²⁵ Christianity today. 1962. Vol. VI. № 17. P. 26 (850).

²⁷ Барт ответил на это: «А я спрошу, почему Нибура молчит об американских тюрьмах. Когда он заговорит об этом, я заговорю о Венгрии» (см.: Christianity today. 1962. Vol. VI. № 17. P. 26).

Бога» Я. Рамзея, Р. Кобурна и др., учения об «идеальных типах» М. Бебора и его современные модификации у теологов-экуменистов и т.д.).

Таковы в кратком изложении концепции основных богословских направлений XX в. Здесь и ярко выраженное акцентирование многочисленных различий, приводящее к дифференциации школ и учений, и одновременная подготовка почвы для разработки основных доктрин общепротестантской идеологии, которые служат базисом создания экуменической теологии. Это доктрины Церкви, Библии, Писания и традиции, социальные движения и др.

Постепенно расширялась тенденция к примирению всех этих учений. Уже отмечалось сближение взглядов фундаменталистов и либералов. Искал компромисса с либералами и «непримиримый» К. Барт. Во время выступления в известном своими либеральными традициями Чикагском университете он вынужден был под гром аплодисментов присутствующих признать наличие «ошибок» и «противоречий» в Библии. Недаром Барт был отмечен наградой в этом университете.

Экуменический аспект усиливается во всех конфессиональных теологических системах. Многие теологи стремятся представить свои взгляды как общехристианские. С учетом общехристианских воззрений пытался писать свою «Систематическую теологию» П. Тиллих. В материалах к XI конгрессу Всемирного союза баптистов были определены задачи современной баптистской теологии: «Будущее эффективной работы над баптистской теологией лежит в вовлечении ее в общую христианскую теологию. В этом истинная природа экуменической богословской встречи»²⁶.

Такова все растущая тенденция интеграции протестантской теологии во всех ее видах, в том числе и в экуменическом.

© Крянев Ю.В., 1969

© Крянев Ю.В., 2009

²⁶ Study Materials for the XI-th Baptist World Congress. Washington, 1965. P. 35.

КРИТИКА ТЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ИСТИНЫ*¹

В настоящее время с полным основанием можно говорить о кризисе проблемы истины в современной западной философии. Сущность его заключается в том, что идеалистические концепции истины, несмотря на все их многообразие и претензии, на наличие в них ряда безусловно рациональных моментов, в целом оказались неадекватными задачам и научного познания современной эпохи. Все они в явной или неявной форме отрицают принцип объективности истины, что и определяет их несостоятельность *ex principio* перед лицом науки и практики.

Как известно, одной из особенностей современной идеалистической философии является усиление в ней религиозных идей и тенденций, что находит выражение в гносеологических теориях и взглядах. Внутренняя логика эволюции гносеологических идей раскрывает принципиальную несостоятельность всех основных концепций истины, развиваемых в современной идеалистической гносеологии. В такой ситуации закономерным представляется усиление религиозных идей внутри традиционных теорий и гносеологических доктрин, а также распространение собственно теологических концепций истины².

В теологических концепциях истины все аспекты реального познавательного процесса преломляются через призму религиозных идей, причем в ряде случаев религиозная сущность подчиняет себе «светские» идеи тех или иных философских школ, растворяющихся в теологии и теряющих самостоятельное значение. Это не столько признак силы религиозных концепций и взглядов, сколько признак слабости традиционных идеалистических школ и воззрений.

Современные теологи утверждают, что мир переживает духовный кризис – кризис философских идей и моральных ценностей. Более того, они признают и кризис традиционных религиозных догм и представлений, кризис «великой ис-

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 16. М., 1974. С. 125–144.

² В советской литературе в последней трети XX в. значительное внимание уделялось критическому анализу теологических концепций, в том числе и концепций истины. – См.: «Наука и теология в XX веке». М., 1972; Быховский Б.Э. Эрозия «вековечной» философии. М., 1973; Алиева Б.А. Теория двойственной истины. М., 1972; Гараджа В.И. В.И. Ленин и критика современного фидеизма. М., 1970; Он же. Протестантизм. М., 1971; и др.

тины Бога». Характерным в этом отношении явилось рождественское послание Иоанна XXIII «Истина» (1960). В нем признавалось, что на земле нет более «уважения к истине», господствует ложь, «идеалы преданы», отсюда – угроза миру, социальному порядку, всеобщая опасность для человечества вследствие потери истинной веры, забвения великой истины Бога, этой «науки наук, учения всех учений»¹. В одном из официальных документов современного католицизма – апостолическом письме Павла VI кардиналу Руа (14 мая 1971 г.) звучит беспокойный призыв: «Просветить умы, помочь им обрести истину...» (разумеется, истину христианства)².

Современные теологи претендуют на указание человечеству «истинного пути» выхода из всех кризисов и затруднений с помощью высших ценностей религии, на основе истин «божественного откровения», которые должны стать «внутренними истинами» человека. Превосходство «религиозной истины» над всеми другими истинами – научными, философскими, эмпирическими – является центральной идеей религиозных концепций истины. Эта идея в различных формах пронизывает все религиозные доктрины и взгляды теологов. Она повсюду *декларируется* ими, ибо *доказать* и обосновать ее невозможно, как несовместимую с реальным процессом научного познания мира и со всей человеческой практикой.

В качестве общих посылок, на которых базируются теологические концепции истины, укажем следующие.

Во-первых, определяющей посылкой выступает понятие сотворенного Богом бытия в его универсальном значении. Оно становится постижимым в силу способности божественного разума раскрыть его сущность. Человеческое познание – лишь проявление этой способности божественного разума.

Во-вторых, теологическая трактовка различных истин непосредственно связана с реалистической онтологией религиозной философии. При этом многослойность реальности определяет и характер пути ее познания, и качественную определенность каждой его ступени, что находит выражение в соответствующих видах истины, показывающих процесс восхождения знания к абсолюту, к Богу.

В-третьих, решение вопроса о соотношении познания с бытием имеет всецело теологический смысл. Бытие в своей сущности божественно, его познание реализуется человеком (в его человеческих возможностях) как процесс раскрытия силы божественного разума, его имманентного соответствия природе сотворенного Богом мира.

Такое понимание соответствия, выраженное в формуле *adaequatio intellectum divinum ad rei creandae* («соответствие божественного разума сотворенным им вещам»), определяет подход к проблеме истины во всех теологических концепциях.

Необходимо отметить, что эта формула только внешне напоминает формулу классического определения истины: *adaequatio rei et intellectum* («соответствие разума вещам»). В теологических концепциях речь идет не о соответствии разума (идей, теорий, понятий) реальным вещам, а о соответствии божественного разума внутренней

¹ La Vérite: Message de Noël 24 Decembre 1960 de Sa Sain-tété Jean XXIII.

² La Croix. 1971. 15 mai.

природе сотворенного им мира, его божественной сущности. Такое соответствие постулируется *a priori*, сущность вещей объявляется божественной, ибо мир создан Богом по законам его собственного разума. Внутренний *тавтологизм* этих рассуждений свидетельствует о несостоятельности теологических концепций уже в их исходных пунктах.

Современные теологи стремятся с помощью различных методов провести свои идеи в представлениях об истине. Существуют многообразные теологические концепции истины, в которых их общие идеи и принципы получают соответствующую модификацию. Представляется целесообразным выделить следующие разновидности теологических концепций истины, определяемые основными тенденциями в развитии современных религиозных воззрений:

1) линия традиционных томистских идей, идущая от Фомы Аквинского к теоретикам современного томизма – Этьену Анри Жильсону и Жаку Маритену. На этой же линии находится официальная точка зрения современного католицизма о природе истины;

2) тенденция модернизации традиционных идей, выступающая в различных формах, прежде всего в форме гармонии религии и науки, веры и разума, истин открытия и истин человеческого познания;

3) тенденции перенесения проблемы истины из религиозно-гносеологической сферы в сферу религиозно-этических и нормативных критериев, в сферу «теологической аксиологии», где истине как гносеологической категории вообще грозит потеря значения. Эта линия особенно характерна для современного протестантизма и философских доктрин, органически сливающихся с соответствующими религиозными учениями.

К указанным основным тенденциям следует добавить стремление к универсализации религиозных идей, к сближению и унификации различных религиозных доктрин и концепций, стремление найти истины и критерии, имеющие абсолютную религиозную ценность.

Естественно, эти линии в развитии теологических идей об истине взаимосвязаны, но тем не менее каждая из них имеет конкретное содержание. Перейдем к их краткому рассмотрению.

Традиционный томизм и концепции истины и истинного знания Э. Жильсона и Ж. Маритена

Философские учения обоих патриархов современного томизма характеризуются обычно как «система томистского синтеза».

Истинное познание, по мнению Жильсона, не может быть достигнуто с позиций непосредственного реализма, недалеко отстоящего от «наивности здравого смысла». Точно так же оно недостижимо в агностической перспективе философии Иммануила Канта, ибо трансцендентальная критика вращается в абстрактной сфере чистой мысли и не способна достичь реальности.

Истину постигает познающий субъект, обращаясь к реальному объекту. В его распоряжении находится способность человеческой души, «страдающей, воспринимающей,

рассуждающей»³. Здесь у Жильсона можно отметить определенную связь с идеями Декарта о божественной душе человека, способной постигать «истинные причины».

«Свет истинного знания» идет не от человеческого разума, а от божественного слова и божественной веры. Жильсон исходит из тезиса Фомы Аквинского о слабости разума человека, неизбежно впадающего в грубые ошибки, будучи предоставленным самому себе, лишенным веры и связи с разумом божественным. Выход состоит в том, чтобы душа человека восприняла «великолепие божественных истин» и таким путем оказала решающую помощь человеческому интеллекту. Истина достигается только на путях божественной веры, которая «блистает над волнами ошибок и заблуждений как дружеская звезда», указующая к ней путь⁴.

В этих идеях Жильсона можно выделить следующие три основных момента. Во-первых, высшая и подлинная истина есть истина Бога, истина божественного разума и божественной благодати. Во-вторых, разум философа, мысль ученого, вдохновение художника должны быть поставлены на службу *Christ-Roi*, Христу-господину, от которого они получают «благодать и свет его истины». В-третьих, философия, наука и искусство должны тем самым признать истины Церкви, полноту и справедливость христианских ценностей, раскрывающих мудрость божественного слова, призванного спасти мир.

Во всем этом нет ничего принципиально нового по сравнению с традиционной католической теологией. Здесь и декларирование высшей истины как истины Бога, и подчинение ей истин других духовных сфер, и определенная направленность идеи – соответствующее понимание истины должно служить возвеличиванию и обоснованию религиозных догм и тем самым всех действий христианской Церкви. Одновременно «реализуется» цель принижения человеческого разума перед религиозной верой.

Основные идеи Жильсона в той или иной форме сохраняются во всех современных томистских концепциях истины, в каждой из которых, однако, имеются определенные особенности.

Можно в целом согласиться с оценкой гносеологических воззрений Ж. Маритена, даваемой Анри Дюмери в его обзоре «Католическая философия во Франции». Автор отмечает интеллектуализм Маритена, его стремление к логическому анализу и методической классификации ступеней и форм познания, что отличает его воззрения от представлений Жильсона. Но вместе с тем Дюмери отмечает, что Маритен, как христианский философ, стремится показать и ограниченность человеческого разума⁵.

В трактовке проблемы истины Маритеном решающее значение имеет анализ путей «истинного познания», приводящего к высшему и абсолютному результату – к абсолютной истине. Он исходит из сформулированных Фомой Аквинским пяти путей познания, которым стремится придать философско-рациональное значение, подчиняя последнее высшим теологическим принципам.

³ *Gilson E. Réalisme thomiste et critique de la connaissance. Paris, 1939. P. 188.*

⁴ *Gilson E. Christianisme et philosophie. Paris, 1936. P. 128, 130–131.*

⁵ *Duméry H. La philosophie catholique en France // L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis. Vol. II. Paris, 1950. P. 235–237.*

Пять путей познания в силу внутренней логики движения самой мысли должны, согласно Маритену, приводить к следующим выводам: существует абсолютно неподвижное начало (или агент), которое приводит в движение все явления в мире и сам мир; существует первая причина, в свою очередь не имеющая никакой причины; существует необходимость, обуславливающая все не необходимое, случайное; надо различать ступени или градации во всем: и в бытии, и в жизни, и в красоте, и в благодати, и в познании, и, следовательно, в истине; налицо внутренняя целесообразность мира, определяемая высшей разумностью и высшей любовью Бога⁶. Логическим завершением этих путей является высшее начало, высшая причина, высшая необходимость, т.е. Бог.

Анализируя пути и ступени познания, Маритен выделяет различные формы или разновидности истин, в которых отмечает ряд рациональных моментов, растворяя их, однако, в антинаучных теологических принципах.

Первой и примитивной формой истины Маритен считает прагматистскую истину. Вследствие ее утилитарно-эмпирической природы он называет такую истину «варварской концепцией»⁷. На прагматистской ступени познания еще нет абстрагирующей деятельности.

Метафизическое, или рациональное, познание отличается созданием определенных теоретических форм или истин более высокого порядка. Здесь налицо три градации, соответствующие трем формам истин. Первая – физическое познание мира, познание чувственных свойств природных вещей. Вторая – математическое познание, абстрагирующееся от качественных различий предметов и постигающее количество как таковое. Третья – метафизическое познание, познание бытия как бытия, бытия вне конкретных предметов мира⁸.

Первые две градации объединяют научные, физико-математические истины, выражающие соответствие понятий результатам измерений физических предметов, экспериментальным данным, которые могут быть достигнуты человеком. Однако эти формы истин ограничены и чреваты опасностью релятивизма в сравнении с истинами высшими и абсолютными, что обусловлено ограниченностью человеческого разума перед лицом разума божественного.

Метафизические истины Маритен ставит выше истин научных. В сфере метафизики, отмечает он, широко развивается активность разума, не обремененного физико-эмпирической предметностью природных вещей. Но все же слабость или даже нищета метафизики, по его словам, заключается в том, что она – «человеческая наука». Подлинная истина раскрывается только в сверхрациональном познании. Именно последнее позволяет достичь великих истин, слишком «тяжелых» для человеческого разума⁹.

Логическим завершением концепции Маритена является понятие высшей истины, или истины в ее теологическом смысле и значении. Она характеризуется следующими чертами.

⁶ *Maritain J.* *Approches de Dieu.* Paris, 1953. P. 33–76.

⁷ *Maritain J.* *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir.* Paris, 1941. P. 122. («Различить, чтобы объединить, или Уровни познания». – *Прим. ред.*)

⁸ *Ibid.* P. 71–74.

⁹ *Ibid.* P. 3, 461.

Высшая истина не есть непосредственная копия действительности, она не выражает простого тождества мыслей и вещей. Понимаемое в таком смысле соответствие присуще в лучшем случае истинам физико-математического познания.

Истину можно определить исходя из формулы Фомы Аквинского как соответствие «духа и бытия». Последнее отнюдь не сводится к факту существования физических вещей – сущность бытия состоит в его имматериальности, духовной божественной природе. Отсюда истина, по Маритену, – «строгое соответствие с имматериальностью»¹⁰.

Высшие истины, постигаемые в сверхрациональном познании, составляют высшую мудрость. На этом пути воспринимается реальный объект, познаются первые принципы. Человек поднимается в сферу сверхрационального, опираясь на высшую способность своей души, определяемую ее божественной природой. Разум человека здесь терпит фиаско.

В сверхрациональной сфере познание становится «моральным познанием Бога», истина является истиной, поскольку она «соответствует моральным принципам», обеспечивая тем самым необходимые этические ценности¹¹.

Смысл и значение высших истин совпадают с высшими принципами христианской религии. Последние воплощены, отмечает Маритен, в максимах Иоанна Крестителя, без которых не может быть «ни знания, ни науки, ни покоя, ни радости, ни чести, ни безопасности, ни свободы, ни славы, ни добра»¹². Это и есть логическое завершение всей концепции истины Маритена.

Оценивая содержание концепции Маритена, необходимо отметить наличие некоторых рационально-логических ее аспектов, связанных с особенностями реального движения познания – от эмпирически-чувственного восприятия ко все более общим формам. Однако они используются Маритеном для обоснования видимости логичности развития познания к постижению абсолютной, божественной истины, высших принципов религии. Рациональные логические аспекты познавательного процесса у него всецело подчинены сверхрациональным принципам, фактически растворяются в них.

Кризис идей томизма и модернизация концепций истины

Традиционные принципы и нормы католицизма приходят во все более явное противоречие с реальностями времени. Современные католические теологи не могут не учитывать гигантские сдвиги в социально-экономической сфере, в духовной жизни общества. Не только архаический томизм, но и неотомистские установки начала XX в. приходят в противоречие с научно-техническим прогрессом.

В этих условиях перед теологами стоит задача создания видимости «научного» обоснования религиозных догм и представлений. Отсюда закономерным явилось провоз-

¹⁰ *Maritain J.* Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. P. 217.

¹¹ *Maritain J.* Approches de Dieu. P. 113, 117.

¹² *Maritain J.* Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. P. 712. В специальном фрагменте «Об истине» Маритен пишет: «Понтий Пилат не получил ответа на свой вопрос. Но этот ответ есть, и его дает св. Фома. Именно: истина в Боге, нет, не только, но Бог сам есть истина, первейшая и суверенная» (*De la vérité.* Paris, 1931. P. 144).

глашение «новой стратегии Церкви в век науки» на различных собраниях теологов, начиная с известных бостонских конференций середины 1940–1950 гг. Логичным также было выступление Папы Пия XII в Ватиканской академии наук, в котором он призвал ученых и теологов использовать результаты современной астрономии и физики для обоснования догматов религии. В этом же плане следует рассматривать основные идеи послания II Ватиканского собора «К мыслителям и ученым», в котором говорится: «Сегодня со всей ясностью проявилась возможность глубокой связи между подлинной наукой и подлинной верой, которые – как вера, так и наука – служат одной, единой цели»¹³. Провозглашение принципа гармонии религии и науки определяет соответствующий подход ко всем гносеологическим проблемам в современном католицизме.

В отношении проблемы истины эта тенденция трансформируется в концепцию множественности истин, генетически связанную с идеями двойственности истины и с томистскими идеями иерархии истин.

В «классически» ясной форме данная концепция была развита в 50-х гг. профессорами Лувенского университета. В их коллективной работе «Свобода и истина» дается классификация истин, имеющая характер определенной иерархической схемы: первая и простейшая – *эмпирическая* истина, вторая – *научная* истина, третья – *метафизическая*, или *философская*, истина, четвертая – *религиозная* истина¹⁴.

В характеристике перечисленных видов истин авторы отмечают некоторые особенности и отличия эмпирического, физико-математического и философского познания. Однако, во-первых, эти особенности ими абсолютизируются вплоть до полного отделения и противопоставления различных видов истин; во-вторых, вся система увенчивается религиозной истиной, которая, с их точки зрения, единственно способна проникнуть «в тайны человеческого существования и тайны Вселенной», постичь бытие Бога и бессмертие души, и только она может сделать это «решительно и исчерпывающе», т.е. абсолютно¹⁵.

Следовательно, в иерархии истин речь идет не столько о гармонии науки и религии, сколько об отрицании за наукой права на подлинное познание сущности окружающего мира.

В многочисленных документах, книгах, статьях на различный манер интерпретируется эта тенденция, причем акцент делается и на самой идее гармонии, и в особенности на превосходстве религиозной истины над научной. Отметим некоторые типичные проявления «модернизированной» концепции гармонии религиозных и научных истин. Американский теолог пастор Дж. Файнеган в книге «Космос, атомы и Бог...» утверждает, что христианская вера в ядерно-космический век в общей форме признает важное значение научных истин в познании мира атомов, ядер и т.п. Но научные истины, по его мнению, не играют существенной роли в жизни людей. «Конечная судьба человека

¹³ Documentum catholicum. 1966. I. 2. Col. 54.

¹⁴ Liberté et Vérité. Louvain, 1954. P. 23–26.

¹⁵ Ibid. P. 26. Эти же идеи развивает профессор Лувенского университета Г. ван Рие в работе «Проблемы теории познания». Он подчеркивает, что отнюдь не человек является носителем мудрости, а только Бог; восприятие же человеческой истории как закономерного процесса – это результат не рационального понимания, а веры. – См.: *Riet G., van. Problèmes de l'épistémologie*. Louvain; Paris, 1960. P. 212, 214.

зависит не от того, может ли он познать новые истины, или сделать новые открытия, или добиться побед, а от того, воспримет ли он уроки, которые были преподаны две тысячи лет назад»¹⁶, т.е. во время возникновения христианства.

Развитие этой идеи приводит его к отождествлению истины вообще с истиной Бога. Он пишет: «Невозможно уйти от Бога, потому что невозможно уйти от истины. Истина относительно человека состоит в том, что, каким бы цивилизованным он ни стал, он остается творением, окруженным злом и нуждающимся в спасении»¹⁷. Файнеган правильно заметил, что сами по себе научные истины при всем их значении в познании природных явлений действительно не могут спасти человека от «окружающего зла», порождаемого социальными причинами. Отсюда и «логика» теологов: человека спасет Бог, ибо в нем «истинная истина», все ответы на вопросы жизни и бытия. При этом теологов не смущает возникающий *circulus vitiosus* («порочный круг»): Бог объявляется истиной, а поскольку истина есть Бог, то вне Бога не может быть никакой подлинной истины (уйти от Бога – уйти от истины).

В целях создания видимости объективности своих рассуждений теологи прибегают к ссылкам на науку, рассматривают различные научные теории, открытия, факты, давая им соответствующую интерпретацию. Они признают, что с помощью научных истин можно познать эмпирически-чувственные свойства материальных предметов, структуры внешнего физического мира; наблюдения и эксперимент позволяют установить факт существования и движения материальных тел в пространстве и времени; наука может формулировать законы физического мира и давать им математическое выражение, открывает тем самым путь в новую сферу познания – познание сущности мира, которая оказывается недоступной для науки, ибо представляет собой реальность, трансцендентную для разума человека.

Профессор американского католического университета Л.А. Фоли в книге «Космология. Философский и научный анализ» делает акцент на онтологическом аспекте проблемы истины. Для истин науки онтологической основой является физически-материальная реальность, но, пишет он, «существуют также иные реальности, независимые от материи и изменений как по своему существованию, так и «по своей познаваемости»¹⁸. Эти реальности содержат в себе сущностные категории, познание которых остается недостижимым для науки.

Понятия и истины науки гипотетичны, в развитии научного познания одна гипотеза сменяется другой, происходит непрерывная переоценка концепций и взглядов. Каждая научная теория, по мнению Фоли, лишь определенная понятийная схема, в которой можно с достоверностью выявить только соответствие одних понятий другим, в то время как реальность с ее сущностью остается для науки недоступной.

Оценивая с таких позиций теорию относительности, Фоли утверждает, что это только «новая понятийная схема», но отнюдь не понимание сущности мира. Весь физический мир – «сфера относительности», но Абсолют есть нечто иное,

¹⁶ *Finegan J.* Space, Atoms and God: Christian Faith and the Nuclear-Space Age. St. Louis, 1959. P. 20.

¹⁷ *Ibid.* P. 105.

¹⁸ *Foley L.A.* Cosmology, Philosophical and Scientific. Milwaukee, 1962. P. 19.

другая, трансцендентная сфера. Каждая научная концепция есть гипотеза, некоторая категориальная система, но «ни одна из них не обладает подлинным пониманием творения»¹⁹.

Таким образом, современные теологи пытаются обосновать объективность истин религии. Именно для этого им и необходимо декларирование высшей, трансцендентной реальности, независимой от субъекта и составляющей объект познания в его высшей форме.

Познание, утверждает итальянский томист, профессор физики Грегорианского университета в Риме Ф. Сельваджи, является «универсальным и необходимым, абстрактным, но объективным и абсолютным», и оно образует «истинную науку»²⁰. Последняя призвана познать «объективный порядок, господствующий во Вселенной», раскрыть «законы, управляющие природными явлениями», их причины, «сущность и природу реального»²¹. Ф. Сельваджи, оценивая результаты атомно-молекулярной теории и физики элементарных частиц, говорит об объективной истине. При этом он вступает в противоречие с другими теологами, что, однако, не мешает ему быть с ними в полном единении, когда речь идет о высших, божественных истинах.

Многие современные католические теологи выступают против субъективистских и эмпирических установок в понимании истины. Сельваджи, например, отмечал узость и несостоятельность «идеализма, эмпиризма и феноменологизма», подчеркивал, что субъективистские и релятивистские позиции Венского кружка²² «логически ведут к разрушению самой науки и к полному иррационализму»²². В книге «Причинность и индетерминизм» он утверждал о неприменимости чистого субъективизма позитивистов к анализу реальных причинных отношений²³.

На первый взгляд может показаться, что Сельваджи, как и некоторые другие католические теологи, ратует за объективность научных истин. Однако сам томистский тезис об объективности истины не является научным. Во-первых, при этом речь не идет о признании объективности материального мира, о познании его внутренней сущности. Теологи говорят о познании в конечном счете трансцендентной природы мира и законов божественного разума, лишь проявляющихся внешне в материальных вещах и их отношениях. Во-вторых, объективная и абсолютная истина томизма – это не истина научного познания. Последнее с помощью своих истин позволяет лишь в определенной мере постичь физическую реальность, но Истина с большой буквы познается только с помощью теологии, для которой раскрывается божественная природа трансцендентной реальности. Высшая цель познания – постижение божественного разума, самого Бога как «творца физического мира и человека». Человечество нуждается в помощи, идущей

¹⁹ *Foley L.A.* Cosmology, Philosophical and Scientific. P. 269.

²⁰ *Selvaggi F.* Scienza e Metodologia: Saggi di epistemologia. Roma, 1962. P. 260.

²¹ *Selvaggi F.* Orientamenti della fisica. Roma, 1961. P. 244–246.

²² Венский кружок – философский кружок, в котором были разработаны основы логического позитивизма. Сложился в 1922 г. вокруг австрийского физика М. Шлика в Венском университете. (*Прим. ред.*)

²³ *Selvaggi F.* Scienza e Metodologia. P. 93.

²⁴ *Selvaggi F.* Causalità e indelermisrao. Roma, 1964. P. 356, 361.

свыше, и только «истинный Свет» (*vera Luce*) разрывает мглу Вселенной и может спасти человека от гибели перед лицом опасности научного и технического прогресса²⁴.

Следовательно, модернизация традиционных томистских представлений, состоящая прежде всего в признании категории научных истин необходимым компонентом познания, не меняет сущности теологических концепций. Принцип превосходства религиозных истин во всех случаях, при любой форме модернизации остается неизблемым, он враждебен в своей сущности именно научному, объективному познанию мира.

Трактовка истины в современном протестантизме

Особенностью современного протестантизма в трактовке им гносеологических вопросов является стремление к соединению научных, философских и религиозных идей и принципов. Такое соединение вытекает из «единства духовной жизни человека», провозглашаемого в качестве одного из основных принципов протестантизма. Характерное выражение эти идеи в трактовке проблемы истины получили в воззрениях П. Тиллиха, являющегося наиболее крупным представителем «теоретического протестантизма».

Тиллих подчеркивал, что решение им ряда важных религиозно-философских проблем отличается от соответствующих решений в католицизме. Среди них – проблема истины, освещаемая им в различных аспектах. Исходным тезисом Тиллиха является отрицание конфликта между разумом и верой – именно религиозной верой (*faith*), а не верой как убеждением (*belief*). Он пишет: «Не существует конфликта между сущностью веры и сущностью разума: они неразрывно связаны друг с другом... Нет конфликта между верой и разумом в их истинном значении»²⁵. Все утверждения о подобном конфликте он оценивал как упрощенные и несостоятельные.

Разум, рассуждал далее Тиллих, определяет сущность человека в отличие от всех других существ. Разум является основой языка, свободы, творческой жизни человека. Поэтому вера, если бы она была противоположна разуму, стремилась бы к «дегуманизации человека». Тем самым вера, разрушая разум, разрушила бы сама себя. «Вера есть и всегда должна быть разумной верой, точнее, интеллектуальной верой»²⁶.

В этой связи Тиллих отмечал, что речь идет о рациональном, истинном понимании веры и откровения, а не о вульгарном и обычном представлении, согласно которому божественный дух продиктовал истины пророкам и апостолам, авторам Библии, Корана и других священных книг. Рационализированная вера Тиллиха не допускает подобной «идолатрии» (поклонение идолам, обожествление идолов. – *Прим. ред.*).

Бесспорно, результаты познавательной деятельности человеческого разума составляют наиболее дальновидных и реально мыслящих теологов рационализировать религиозные представления. Это, в частности, проявилось в анализе Тиллихом соотношения истин веры и истин научных, исторических и философских. Его анализ

²⁴ *Selvaggi F.* Scienza e Metodologia. P. 299.

²⁵ *Tillich P.* Dynamics of Faith. N. Y., 1958. P. 77, 80.

²⁶ *Ibid.* P. 75.

покоится на отрицании исключочающей противоположности истин веры и всех других видов истин; признании определенного их единства; признании определенных отличий между ними, отнюдь не отрицающих их единства.

Соотношение истин веры и научных истин

Устанавливая это соотношение, Тиллих дает весьма конкретную характеристику научных истин. С помощью своих истин, считал он, наука стремится описать и объяснить структуры и отношения во Вселенной; эти истины подлежат экспериментальной проверке и количественной оценке; они тем не менее содержат элемент неопределенности, поскольку наука чужда всякому догматизму и абсолютизации; критерием научных истин является их соответствие фундаментальным законам, определяющим реальность. В таком понимании научные истины всегда сохраняют свой смысл и познавательное значение²⁷.

При этом научные истины не должны абсолютизоваться, и в этом проявляется их некоторое отличие от истин веры. Тиллих даже отмечает «иное измерение их сущности». Физика права, анализируя специальную сферу движения мельчайших частиц материи, но она не должна отрицать качественные отличия жизни и мышления от механических законов природы. Сфера качественных отличий живого и духовного от физико-механического – сфера веры, а не науки. Точно так же наука права в описании эволюционного процесса в природе, но установление качественных отличий между человеком и животным – дело веры, а не науки²⁸. Перед нами, делал вывод Тиллих, четко отличные сферы, и «наука не имеет ни права, ни силы вмешиваться в область веры, точно так же и вера не имеет оснований вмешиваться в область науки»²⁹. Истины науки и истины религии автономны, суверенны и могут не только самостоятельно существовать, но и дополняют друг друга в едином процессе духовной жизни человека.

Соотношение истин веры и исторических истин

Те же идеи проводит Тиллих и при сравнении веры с историческими истинами. Подчеркнув отличие исторических истин, в которые неизбежно вовлекается интерпретирующий их субъект, от истин науки, где субъект «отсутствует», Тиллих ограничивает значение исторических истин рамками специального смысла, весьма узкого с познавательной точки зрения. История дает описание фактов, различных событий, их отношений и на этой основе устанавливает их соответствующее понимание. Все же «истины истории есть прежде всего фактические истины». Истины же веры не могут ни гарантировать смысл фактических истин, ни быть основанными на них, но именно вера может и должна дать подлинную интерпретацию сущности и значения

²⁷ *Tillich P. Dynamics of Faith. P. 81.*

²⁸ *Ibid. P. 82–83.*

²⁹ *Ibid. P. 81.*

исторических фактов с точки зрения конечных целей самого человека. Эта сфера, очевидно, более высокая, чем фактологическое объяснение: она не доступна историческому исследованию, а доступна только вере³⁰.

С таких позиций можно устранить все противоречия, смешение исторических фактов и эпох, необоснованные фантазии и легенды, которыми наполнены священные книги. Легендарный, мифологический, исторический материал и факты – все это, например, перемешано в рассказах о рождении и воскресении Христа. Но вера от этого не зависит. «Вера имеет свои собственные основания в законах Моисея, в представлении об Иисусе как о Христе, Магомете как пророке, Будде как светоче»³¹.

Независимость истин веры от истин истории освобождает theologов от анализа подлинной сущности исторических явлений, которые неизбежно оказываются в противоречии с религиозными мифами и легендами.

Соотношение истин веры и истин философских

В данном соотношении наблюдается большее сближение обоих видов истин, чем в предыдущих случаях. И истины веры, и истины философии оперируют широкими категориями. Истины философии представляют наиболее общие категории, создаваемые человеком и выражающие собственно человеческую природу воспринимающего мир духа. Они раскрывают «структуру бытия» в понятийных категориях, в ее тотальности³².

Точно так же и истины веры дают цельное видение Вселенной и человека. Это вытекает из самой природы веры, которую Тиллих рассматривал как чувство полной «захваченности» определенной идеей и которая направляет видение мира в соответствующем аспекте, но всегда как целого. Отличие истин веры от философских истин по существу сводится к средствам восприятия мира. При этом истины веры используют арсенал многообразной символики в отличие от концептуальных средств философских истин³³.

Отличие средств и форм выражения имеет место на основе их внутреннего, содержательного единства. В этом плане Тиллих писал о «философской вере», об «истинах веры в истинах философии», о тесной связи самих средств веры и философии, выражающих их единство в восприятии мира в его тотальности. В философских категориях немало символично-мифологических элементов, и, что много важнее, в истинах веры немало концептуальных элементов. По этой причине, с точки зрения Тиллиха, закономерно, что «в самой идее Бога заключены понятия бытия, жизни, духа, единства и различия»³⁴.

³⁰ *Tillich P.* Dynamics of Faith. P. 86.

³¹ *Ibid.* P. 88.

³² *Ibid.* P. 90.

³³ *Ibid.* P. 91.

³⁴ *Ibid.* P. 95. На симпозиуме в Нью-Йорке по проблемам религиозного эксперимента и истины вопрос об истинности религиозных символов в связи с идеями Тиллиха был предметом специальных дискуссий. Тиллих в докладе подчеркнул их согласованность с «измерением человеческого сознания». С. Хук даже говорил об «атеизме Тиллиха» в связи с его «чисто человеческим выражением» истинности религиозных символов, тогда как многие профессора теологии стремились сохранить религиозное понимание смысла тиллиховских символов. – См.: *Religious Experience and Truth: A Symposium* / Ed. by S. Hook. N. Y., 1962. P. 5–7, 25, 60–61.

Отсюда и характерное объяснение термина *theo – logy* именно как сочетания *Theos* – Бог, божественное и *logy* – от «логос» – разум, слово, наука. Следовательно, теология есть «наука» о Боге.

В единстве идей, определяющих и истины веры, и истины философии, формально нет места для превосходства одних над другими, однако во всех рассуждениях Тиллиха при всем их отличии от томистских концепций идея превосходства религиозных истин над всеми другими сохраняет неизменное значение.

На XV Международном философском конгрессе в 1973 г. в г. Варна (Болгария) идеи о превосходстве религиозных истин были вновь провозглашены современными философами и теологами. В особенности характерным было выступление американской представительницы «религиозной философии» Марии Луизы Фрикеньон. В своем докладе она представила такую иерархию: низшими являются истины «здорового смысла и науки», далее следуют истины психологические, эстетические, этические и, наконец, вершина – религиозные. При этом последние рассматриваются в качестве определяющей «перспективы» в оценке всех вещей, всего многообразия окружающего мира. Суть здесь та же: возвышение религиозных истин и максимальное принижение истин науки, стоящих, по ее мнению, ниже всех остальных истин вообще! Разумеется, все это еще раз свидетельствует о враждебности подобных концепций и взглядов научному прогрессу и человеческому разуму.

* * *

Различные взгляды теологов на истину, в особенности выступающие в форме определенных концепций, отнюдь не носят абстрактного характера – они имеют определенную конфессиональную направленность. Они служат интересам Церкви и преследуют ее цели – найти аргументы в пользу бытия Бога и религиозных догматов вообще. Еще Папа Лев XIII призывал теологов к исканию истин, с помощью которых можно было бы доказать существование Бога.

Отсюда упорное стремление теологов доказать превосходство истин религии над всеми другими их видами, в особенности над истинами науки и материалистической философии. Отсюда и все утверждения о религиозной истине как высшей, проникающей в суть вещей, Вселенной, человека: только религиозная истина ведет человека к познанию мира, к постижению его божественной природы и тем самым к Богу. Истинная наука есть наука о Боге, воплощающем в себе Истину, Благо, Красоту, Добро, Справедливость.

В книге французского теолога П. Биго «Социальная доктрина Церкви» традиционные и модернизированные томистские идеи о значении истины получили определенный социально-классовый смысл. Автор поставил цель – сравнить доктрины капитализма и социализма с точки зрения «истинных ценностей», т.е. ценностей религии. Капитализм для него – это «примат морали над экономикой, потребления над производством, труда над капиталом»³⁵ (?!). Социализм характеризуется только отрицательными

³⁵ Bigo P. La doctrine sociale de l'Eglise. Paris, 1965. P. 111–113.

качествами: принуждением, отсутствием прав личности, разрушением гуманности и т.п. При социализме нет, по утверждению Биго, объективных и гуманных критериев истинности³⁶. От таких «тезисов» веет и примитивизмом, и «истинно» ветхозаветной давности демагогической пропагандой.

Биго, стремясь обосновать роль Церкви «в эпоху социальных революций», выдвигает модель социального устройства, основанную на критериях религиозных ценностей, на религиозных истинах. Именно эти критерии, утверждал он, необходимы человеку. Религиозные истины показывают верные пути его жизни. «Социальная доктрина христианства» дает основание такому устройству общественных отношений, в котором обеспечиваются «права человека», экономические и гражданские, социальные и духовные. Все это исходит от «высшего света» и «высшей силы» – Иисуса Христа³⁷.

Перед нами полное единство теологического понимания истины и сущности социальной доктрины Церкви, что опровергает все утверждения теологов о «беспристрастности» и «общечеловечности» их воззрений. Характерным в этом плане явилось послание Павла VI народам Азии, переданное католической радиостанцией Radio Veritas. Глава Католической Церкви во время своего путешествия по странам Азии в конце 1970 г. обратился к жителям континента, «к братьям во Христе» с предупреждением против распространения «материализма и атеизма», их «негативных следствий», что является симптомом «глубокого несчастья среди широких слоев человечества – ослабления веры в Бога, опасности ее полной утраты»³⁸. Спасение – на путях религиозной веры с ее «вечными» и «справедливыми истинами», на путях «широкой кооперации и совместных действий» под эгидой христианской Церкви.

Ту же цель преследуют и различные искания теологов *истин универсального значения*. Они объективно выражают слабость отдельных религиозных доктрин, каждая из которых оказывается несостоятельной в решении фундаментальных проблем бытия, познания, человека. Однако сумма ложных понятий и представлений дает не истину, а «усложненную ложь», не синтез, а «совокупную ошибку». Истины религии всего лишь фикции, которые искусственно постулируются Церковью во имя своих целей, им ничто не соответствует в реальном мире. Это вообще не истины в строгом смысле слова, а в конечном счете всегда – *contradictio in adjecto* (противоречие между определенным словом или понятием и определением; внутреннее противоречие. – *Прим. ред.*), понятия, исключющие сами себя, не имеющие, следовательно, никакого рационального значения.

© Курсанов Г.А., 1974

© Курсанов Г.А., 2009

³⁶ Bigo P. La doctrine sociale de l'Eglise. P. 486.

³⁷ Ibid. P. 534–537.

³⁸ Le Figaro. 1970. 30. XI.

ПРОБЛЕМЫ МИСТИЦИЗМА В ЗАПАДНОМ ФИЛОСОФСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ*¹

Проблемы религии остаются сферой острой идеологической борьбы. В современных условиях в силу определенных причин они нередко выдвигаются в центр конфронтации мировоззрений. Обозначилась настоятельная потребность во всестороннем анализе мистицизма, который является достаточно значимой формой религиозности. Необходимость решения этой задачи обусловлена в первую очередь тем, что в ситуации определенного глобального кризиса религии, связанного главным образом с повсеместным и значительным изменением социальных условий ее существования, идеологи самых различных религиозных традиций и Церквей связывают с мистицизмом особые надежды.

Мистический опыт традиционно воспринимается как самими мистиками, так и теми, кто судит о нем со слов мистиков, как опыт непосредственного, «живого контакта» с так или иначе представляемой высшей, «божественной» реальностью. Такой контакт предстает в религиозном сознании как «единение» с этой «реальностью», «растворение» в ней, «погружение» в нее, «восхождение» или «нисхождение» к ней. При этом состояния-переживания, так обозначаемые, воспринимаются как уникальные бытийные ситуации, способы отношения к реальности, практически не имеющие аналогов в обычных сенсорных и интеллектуальных функциях сознания.

Разумеется, в различных религиозных традициях по-разному понимается сама божественная реальность, а также различно представляется характер мистического контакта с этой реальностью. Различно и отношение к мистицизму. Если в одних религиозных традициях, прежде всего восточных, «мистический опыт» вообще трудно отделим от религиозно-метафизического опыта в рамках этих традиций, то в других, главным образом монотеистических традициях, понимание мистицизма и соответственное отношение к нему никогда не были однозначными.

Неоднозначность проистекала прежде всего из того, что эти религии предполагают известную нормативную регламентацию религиозного переживания.

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 38. М., 1989. С. 227–248.

«Мистический опыт» может рассматриваться, с одной стороны, как инстанция, подтверждающая принципиальные мифологические и доктринальные компоненты этих традиций, но с другой стороны, мистики могут выступать в качестве своего рода религиозных анархистов, ставящих под сомнение некоторые из этих компонентов.

Мистицизм, однако, может не только подтверждать уже оформленные фундаментальные представления данной традиции, но и служить источником определенных изменений в этих представлениях. Это значит, что он может использоваться в качестве средства обновления, модернизации религии, а это чрезвычайно ценно для Церкви в ее кризисной ситуации. Еще Ф. Энгельс обратил внимание на роль мистицизма в формировании религиозной идеологии. Анализируя идеологию эпохи Реформации, Ф. Энгельс писал: «Что касается мистики, то зависимость от нее реформаторов XVI века представляет собой хорошо известный факт...»¹.

Использование «мистического опыта» в качестве своего рода оправдательной инстанции означает стремление подтвердить принципиальные доктринальные положения той или иной религиозной традиции. Речь идет о том, что содержание «мистического опыта» должно удостоверить фундаментальные онтологические представления о высшей, «божественной» реальности, что включает, разумеется, подтверждение и самого «существования» этой реальности. В этом суть оправдательной (в широком смысле слова) функции мистицизма по отношению к религии. Все иные аспекты функционального использования мистицизма являются производными.

Подтверждение основного содержания какой-либо религиозной традиции рассматривается как утверждение единственной религиозной истины, которую провозглашает данная традиция. В ситуации осознаваемого религиозного плюрализма, т.е. в ситуации открытого глобального соперничества множества претендентов на обладание «единственной» религиозной истиной, мистицизм стремится привлечь в качестве высшего арбитра, призванного назвать «владеющего истиной». Тема связи между «мистическим опытом» и доктринальными положениями той или иной религиозной традиции является одной из основных при философском изучении мистицизма. Эта связь рассматривается чаще всего в рамках проблемы роли интерпретации в мистическом опыте. Среди некоторых буржуазных теоретиков существует мнение, будто есть какое-то базисное глубинное родство всех религий, благодаря чему все они являются носителями частичных истин. Подобные представления и связанные с ними экуменические и вообще глобальные интеграционные надежды послужили одним из стимулов изучения мистицизма.

В этих воззрениях проявились две основные позиции в понимании соотношения мистицизма и религии – позиция идеологов религии и позиция исследователей мистицизма. В соответствии с первой позицией существует только

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 361.

мистицизм как особая форма религиозной жизни той или иной конкретной традиции. Всякое провозглашение всеобщего мистицизма не имеет под собой реальных оснований. При изучении мистицизма такая позиция проявляется в утверждениях о неправомочности концептуализации «универсального мистицизма». В связи с этим подвергается сомнению и правомочность сравнительного изучения мистицизма. Утверждается, в частности, что общие феноменологические характеристики требуют такой спецификации применительно к конкретным традициям, что в этом процессе вообще исчезает содержание этих характеристик.

Согласно приверженцам второй позиции, мистицизм оставался относительно автономным по отношению к религиозно-культурным традициям. В свидетельствах о «мистическом опыте» можно поэтому выявить содержание, которое, с одной стороны, не совпадает с мифологическими, доктринальными, этическими компонентами той или иной религиозной традиции, но с другой – является общим для таких свидетельств, относящихся к разным эпохам и культурам. Соответственно возможны универсальные определения, набор общих характеристик, создание межкультурной типологии «мистического опыта». При этом главное – возможность указать на какую-то единую высшую, «божественную» реальность, лишь по-разному интерпретируемую в «религиозных устремлениях» человечества.

Все аспекты функционального использования мистицизма производны от функции подтверждения базисных доктринальных и мифологических содержаний определенной религии. Мистицизм не привлекается для объяснения генезиса иудаизма, христианства, ислама. В рамках этих религий мистицизм возникает как средство преодоления той непроходимой пропасти, которую они образуют между трансцендентным Богом и человеком. «Мистический опыт» предстает как восстановление какого-то единства между «глубиной души» и Богом. Такого мнения придерживаются, к примеру, Л. Рихтер, автор раздела о понятии и сущности мистицизма в немецкой протестантской энциклопедии², и еврейский мыслитель, известный исследователь иудаистского мистицизма Гершом Шолем³.

Следует заметить, что и в исследовательской литературе мистицизм предстает иногда как источник происхождения религии вообще. Для этого исходной формой религии объявляется шаманизм, рассматриваемый в свою очередь как первоначальная форма мистицизма⁴.

Мистицизм интенсивно изучается в современной буржуазной философии. Пристальное внимание к мистицизму обусловлено как его функциями в религиозном сознании, так и причинами, в известной мере выходящими за пределы аналитического интереса к этим функциям.

² Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 4. Tübingen, 1960. S. 1238.

³ Scholem G. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich, 1957. S. 8–11.

⁴ См.: Керимов Г.М. Суфизм: мистическая ветвь в исламе // ВНА. 1989. Вып. 38. С. 94–108.

Считается, что начало аналитическому изучению мистицизма было положено в работе американского философа и психолога, одного из основателей прагматизма Уильяма Джемса «Многообразие религиозного опыта» (1902). Разумеется, на первых порах основное внимание уделялось христианскому мистицизму. Само выражение «мистицизм» было создано западными учеными на основе семантики слова «мистический». В христианской теологии это слово издавна обозначало высшую стадию религиозного знания, понимаемого как «единение с Богом».

Постепенно изучение мистицизма приобрело компаративистский характер. Наряду с факторами, обусловленными интернационализацией религиозной жизни, важную роль сыграло то обстоятельство, что исследователи мистицизма могли опереться на результаты интенсивного изучения внеевропейских культур и религий, прежде всего на исследования в области индологии, буддологии, синологии и т.д. В настоящее время общетеоретические проблемы в изучении мистицизма решаются преимущественно на компаративистской основе. При этом наиболее интенсивно используются свидетельства из индуистской, буддийской, иудаистской, христианской и исламской традиций.

При характеристике состояния изучения мистицизма в философском религиоведении важно сосредоточить внимание на методологии, а затем обратиться к попыткам установить универсально-конститутивные характеристики «мистического опыта», к разработанным классификациям этого «опыта», к проблемам отношения «мистического опыта» и его интерпретации, к проблемам его онтологического и эпистемологического статуса. Это основные направления в изучении мистицизма в рамках философии религии.

Методология изучения мистицизма требует решения таких вопросов, как критерии установления мистических текстов, методы исследования, методологические проблемы компаративистского подхода, проблема возможности рационального изучения мистицизма.

Базой изучения мистицизма служат «мистические свидетельства», тексты основных религиозно-культурных традиций мира. «Мистический опыт» доступен исследованию только посредством текстов, в которых он зафиксирован. Естественно, встает вопрос: какие тексты следует считать текстами, засвидетельствовавшими его?

На деле не предлагаются сколько-нибудь отчетливые критерии. Некоторые исследователи считают наиболее целесообразным ограничиваться «эмпирическими определениями» мистических текстов, дающими какую-либо первичную ориентацию. Так, Карл Келлер, профессор Базельского университета, полагает: «Мистические тексты – это тексты, которые обсуждают путь к реализации высшего знания, предлагаемого всякой религией, и которые содержат высказывания о природе такого знания»⁵. Эта формулировка действительно дает определенный принцип отбора, хотя эмпирической ее считать нельзя, по-

⁵ Keller C.A. *Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis*. London, 1978. P. 77.

скольку в ней имплицитно содержится отчетливое теоретическое представление о том, что такое мистицизм.

То обстоятельство, что «мистический опыт» доступен исследованию только в текстах, ставит целый ряд методологических проблем. Они, как правило, не рассматриваются исследователями мистицизма, которые, по-видимому, считают, что эти проблемы ничем не отличаются от общих герменевтических проблем, связанных с истолкованием текстов. Из всех методологических проблем, связанных с указанным обстоятельством, анализируется по сути дела только проблема отношения между опытом и его языковым выражением. Чаще всего она формулируется как аспект проблемы отношения между опытом и его интерпретацией.

Изучение мистицизма у западных теоретиков ориентировано прежде всего на анализ «мистического опыта». Значительное внимание к «религиозному опыту» вообще характерно для современной западной философии религии. Именно в анализе этого «опыта» (разнообразных средств его выражения – доктринальных, культовых, институциональных и т.д.), считают они, и лежит ключ к пониманию религии. Соответственно основным исследовательским методом становится феноменология религиозного опыта в широком смысле слова.

Наряду с феноменологическим широко используются исторический, социологический, психологический анализ языка и некоторые другие подходы. Каждый из таких подходов определял особые направления в изучении религии, которые иногда рассматриваются и в качестве самостоятельных академических дисциплин.

Понятийно-концептуальный аппарат, разработанный в рамках указанных подходов, интенсивно используется при изучении мистицизма. Один из видных современных исследователей мистицизма, П. Мур, пишет, что в идеале его изучение должно носить форму «детальной феноменологии, истории и социологии разновидностей мистического языка и сообщения»⁶.

Изучение текстов, относящихся к самым различным религиозно-культурным традициям, означает, что исследование мистицизма осуществляется на компаративистской основе. Более того, продолжает сохраняться убеждение в том, что сравнительное изучение «мистического опыта» имеет больше шансов на успех, чем такое же изучение других аспектов религии, например доктринальных. Объясняется это тем, что «мистический опыт» образует якобы наиболее глубинную основу «религиозного опыта» вообще, который, как считают западные теоретики, соответственно ближе и к единому общечеловеческому опыту. Именно с этим представлением связаны определенные экуменические надежды и даже надежды на глобальную религиозную интеграцию.

Западная религиоведческая компаративистика, в том числе сравнительное изучение мистицизма, опирается на целый ряд культурологических, антропологических и философских посылок. К числу важнейших относятся, во-первых, идея о принципиальном сходстве человеческого опыта (религиозного в том чис-

⁶ Moore P.G. Recent Studies of Mysticism // Journal of Religion and Religions. [London]. 1973. Vol. 3. P. 152.

ле), обусловленном в конечном счете одинаковостью бытийной ситуации человека; во-вторых, идея о том, что один и тот же опыт может иметь исключительное разнообразие в выражении, не меняя при этом своей природы; в-третьих, определенные герменевтические представления относительно возможности межкультурного понимания смыслов и способов отношения к миру в различных культурах, включая соответствующие религиозные традиции.

Эти и некоторые другие послышки не подвергаются, по крайней мере при изучении мистицизма, серьезной методологической рефлексии. Отсутствие такой рефлексии подрывает правомерность компаративистского подхода в изучении мистицизма, что в свою очередь ставит под сомнение саму идею о мистицизме как о каком-либо надкультурном, универсальном, изначальном феномене, что укрепляет позиции тех, кто считает мистицизм явлением, обусловленным исключительно теми религиозно-культурными традициями, в рамках которых он существует.

Долгое время важнейшей методологической проблемой был вопрос: возможно ли вообще изучение мистицизма? Такая постановка проблемы была связана с тем, что в различных текстах мистики постоянно говорят о парадоксальности, невыразимости мистического состояния, о невозможности как-то соотносить переживаемое с привычным опытом и сопряженным с ним языком. Это вело к представлению о неинтелигибельности мистицизма, а соответственно о невозможности изучения его с позиций светской философии.

В философии религии оспаривается представление о неинтелигибельности мистицизма. При этом указывается, что признание радикального отличия мистического сознания от обычного сознания еще не означает, что мистическое сознание недоступно философскому анализу. Нельзя, как заявляют западные теоретики, отождествлять все мистические состояния с какой-то интуицией, полностью лишенной концептуальных содержаний. Указанное представление ставится под вопрос и в связи со все более полным выявлением разнообразных функций языка в «мистическом опыте». В частности, делать заключение об иррациональности «опыта» на основании некоторых форм его языкового выражения они считают неправомерным. Функции языка «мистического сообщения» разнообразны, и их нельзя свести к буквальной описательности.

Наконец, были предприняты попытки выявить общие истоки представления о неинтелигибельности мистицизма. Значительные усилия в этом направлении предпринял Фритц Стоал. Он утверждал, что мнение о неинтелигибельности мистицизма есть «западный предрассудок». Говоря конкретнее, это следствие «христианского иррационализма», который кладется в основу подхода не только к теистическим религиям, но и к восточным мистическим учениям. В общем же Стал пришел к выводу, что «нет особых оснований исключать мистицизм из сферы рационального исследования. Мы, – утверждал он, – не установили порога, за которым начинается неинтелигибельное»⁷.

⁷ *Staal F. Exploring Mysticism. Berkeley, 1975. P. 59.*

Следует еще раз подчеркнуть, что проблема рациональности мистицизма рассматривается в методологическом плане, т.е. как проблема возможности и правомерности его философско-рационального изучения.

Краткий обзор определений, предлагавшихся на всем протяжении изучения мистицизма в философии религии, позволяет легко установить некоторые повторяющиеся, устойчивые характеристики мистицизма, свидетельствующие о том, что в философии религии существует определенная принципиальная общность в понимании этого явления.

В философии религии предпринимаются интенсивные усилия установить и более полный набор сущностно-конститутивных признаков мистицизма.

Уолтер Стейс, разрабатывая межкультурную типологию мистического опыта, попытался установить ряд характеристик, общих для всех типов мистицизма. «Мистическому опыту» присущи: чувство объективности, или реальности (того, что дано в опыте. – Ю.К.); чувства блаженства, радости, счастья, удовлетворения и т.д.; осознание того, что воспринимаемое свято, священно, божественно; парадоксальность, пронизанность противоречиями; невыразимость. Таковы, по мнению Стейса, «универсальные общие характеристики мистицизма во всех культурах, эпохах, религиях и цивилизациях мира»⁸. Все эти характеристики, за исключением, возможно, третьей, воспроизводятся в той или иной форме при любой попытке выявления универсальных свойств «мистического опыта».

Надо признать, что усилия такого рода становятся все более редкими. Вероятно, западные философы полагают, что исследовательские возможности в этом направлении исчерпаны. Из других встречающихся попыток определить всеобщие признаки мистицизма наиболее интересной представляется попытка Ф. Стренга. По его мнению, во всяком мистическом опыте присутствует ряд элементов, являющихся «первичным фокусом для спецификации природы мистического сознания». Это «постижение последней реальности»; «достижение совершенства» посредством ментального, эмоционального и волевого очищения; «установка спокойствия» и тотального (трансцендентного) сознания; чувство свободы от пространственно-временных условий; экспансия сознания и спонтанности через самодисциплину. С этими элементами могут сочетаться специфическая техника созерцания; чувства радости и блаженства; идеи о природе «я», мира и последней реальности; отождествление с универсальным принципом или совершенная изоляция от всякого действия⁹.

Попытки выявить универсальные принципиальные характеристики «мистического опыта» вызвали ряд критических замечаний. В основе этих замечаний лежали представления о том, что нет универсального мистицизма, есть только мистицизм конкретной религиозной традиции. Странники такого воззрения считают, что повторяющиеся в различных описаниях характеристики неправомерно считать универсальными характеристиками. Их следует, как они утверждают, восприни-

⁸ Stace W. *Mysticism and Philosophy*. London, 1960. P. 132.

⁹ Streng F. *Language and Mystical Awareness // Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 142.

мать как значимые лишь в определенной культурно-религиозной среде, поскольку значения слов, используемых в описаниях, определяемы только контекстуально. Ничто в принципе не препятствует тому, чтобы исследователь, сопоставляя различные традиции, мог установить какую-то инвариантную сердцевину в многообразнейших проявлениях «мистического опыта».

Наряду с попытками установить фундаментальные характеристики мистического состояния предпринимаются также усилия выявить общие моменты и в подготовительных процедурах, в «аскетической», «медитативной», «созерцательной практике», в самой динамике «мистического пути» и в мистически постигаемой «высшей реальности». Так, Р.С. Элвуд попытался описать любое «движение мистического опыта». Это движение, по его мнению, проходит три стадии. Первая стадия обозначается как «влияние окружения» или как «пусковой механизм», это стадия начала «мистического опыта». Окружением (фоном), благоприятствующим возникновению «мистического опыта», могут быть соответствующая природная среда, обстановка монастыря, храма и т.п. В некоторых случаях непосредственное воздействие окружения приводит к возникновению «мистического опыта» в столь резкой форме, что это воздействие, как считает Элвуд, следует обозначить как «пусковой механизм». «На второй стадии приходит первый момент собственно мистического опыта, его наиболее интенсивный момент: неожиданная, как кажется, спонтанная вспышка абсолютной мощи, или экстаз. Он не длится долго в его интенсивной фазе, но его интенсивность такова, что и после держит мистика в потрясении на протяжении минут или даже часов»¹⁰.

Третья стадия – это стадия «закатной зари». Ослабляется интенсивность переживания, появляются ассоциативно связываемые с обычным опытом образы и идеи. Элвуд подчеркивает, что об этой стадии правомерно говорить тогда, когда ассоциируемые идеи и образы принадлежат определенному религиозному контексту, который влияет на интерпретацию соответствующего «мистического опыта»¹¹.

Западная философия религии предпринимает значительные усилия с целью разработать универсальную типологию «мистического опыта». Здесь возможны с формальной точки зрения следующие позиции. Согласно первой позиции, утверждается существование только одного типа мистицизма, имеющего везде преимущественно единообразное выражение. Согласно второй позиции, существует единственный вид мистицизма, обладающий разнообразными формами выражения, что связано с различиями в условиях существования мистиков. Согласно третьей позиции, есть несколько видов мистицизма, причем их существование безотносительно к религиозно-культурным перегородкам. Третья позиция получила значительное преобладание и распространение.

Первой и наиболее значительной попыткой разработки типологии мистицизма на компаративистской основе можно считать работу Рудольфа Отто

¹⁰ *Eltwood R. S. Mysticism and Religion. Englewood Cliffs [N.Y.], 1980. P. 69.*

¹¹ *Ibid.*

«Восточный и западный мистицизм». Эта работа, как и вся его философско-религиозная концепция в целом, оказала заметное влияние на западных исследователей мистицизма. Отто различает «два мистических пути»: мистицизм «внутреннего видения» («погружения в себя») и мистицизм «видения единства». Первый путь характеризуется так: «Отвращение от всего внешнего, уход в собственную душу, в ее глубину, знание о таинственной глубине и знание о возможности вернуться в эту глубину, войти в нее. Мистике этого первого типа присуще погружение, а именно погружение в себя, с тем чтобы во внутреннем видении прийти к прозрению, найти здесь или бесконечное, или Бога, или брахман»¹².

Второй путь Отто называет «видением единства». Вещи и процессы мира здесь уже не нечто множественное, разделенное, разорванное, но каким-то образом соединенное целое, единое. «Каждое с каждым» и все со всем тождественны. При этом вещи претерпевают преобразование, они становятся прозрачными, светящимися и «визионерскими». Происходит отождествление не только вещей, но и созерцающего с созерцаемым. Однако это отождествление отличается от отождествления при первом пути, поскольку не идет пока речь о «душе» и ее единении с «высшей реальностью». При характеристике второго пути ключевым является слово «единство». «Не душа, внутренний человек, атман, брахман или божество и не Сат или бытие, но единство»¹³.

Вслед за Р. Отто У. Стейс различает два типа мистицизма: «экстравертивный» и «интравертивный». Обоим типам присущи те общие характеристики мистического опыта, о которых шла речь выше. И экстравертивный, и интравертивный типы мистицизма – это, по мнению Стейса, непосредственный опыт какого-то всеобщего «я» или «единого», причем они представляют собой соответственно низший и высший виды этого опыта. По Стейсу, экстравертивный мистицизм предполагает, что все ощущаемые объекты воспринимаются как нечто единое. Сохраняя какие-то признаки объективной реальности, они воспроизводятся в сознании как нечто тождественное или как нечто «укорененное» в объединяющем их единстве. Воспринимаемый мир предстает как живой, сознательный или как «укорененный во всеобъемлющей жизни и сознании». Интравертивный мистицизм – это сознание единства, но сознание, совершенно лишенное реального содержания; испытываемое «единство» – это единение с нирваной, Богом, всеобъемлющим «я». Интравертивный мистик не ощущает пространства и времени¹⁴.

Наряду с Отто и Стейсом наибольшую известность в области изучения мистицизма получили работы Р.С. Зенера. Отвергая распространенное представление о том, что мистицизм всегда и везде один и тот же, Зенер выделяет та-

¹² *Otto R. West-Östliche Mystik. Gotha, 1926. S. 53–54.*

¹³ *Ibid. S. 56–57.*

¹⁴ *Stace W. Op. cit. P. 79.*

кие типы мистицизма, как паненгенический, монистический и теистический¹⁵. Паненгенический (все во всем) мистицизм – это «опыт мистического единства» с природой, космосом. В этом виде «опыта» мистик воспринимает всю природу как нечто содержащееся в его душе, или, наоборот, он представляет себя как растворенную некоторую сущность в природе. Монистический мистицизм представляет собой «чистую изоляцию» души от всего, что отлично от нее самой. Это опыт «недифференцированного единства», в котором преодолевается пространство и время. Душа самоизолируется не только от содержания мира, но и от «смертной части» человека, его телесной и психической жизни. Теистический мистицизм означает погружение души в «сущность Бога», в котором полностью исчезают, как считают мистики, индивидуальная личность и весь объективный мир: душа возвращается к состоянию изначальной невинности. Происходящее или произошедшее воспринимается теистическим мистиком как следствие действия Бога, особо благосклонного к нему. В теистическом мистицизме, как считает Зенер, важную роль играет мотив любви к Богу¹⁶.

Наиболее интересной и полной представляется типология «мистического опыта», предложенная У. Уэйнрайтом. Признавая правомерность деления на экстравертивный и интравертивный мистицизм, он вместе с тем считает, что «любая адекватная типология должна признать существование нескольких типов экстравертивного мистического сознания и отличать монистический мистический опыт от теистического мистического опыта»¹⁷.

По Уэйнрайту, существует по меньшей мере четыре типа экстравертивного мистицизма. Объектом всех этих видов опыта является природа, внешний мир. Первый тип – ощущение единства природы и собственного тождества с ней – ощущение преобразования и (или) впечатление вневременности. Второй тип – ощущение природы как живого присутствия. Третий тип – ощущение, что все призрачно относительно вечного настоящего. Четвертый тип экстравертивного мистицизма связан с представлением о пустоте мира. Пустота, по Уэйнрайту, – это состояние «единящего сознания»; содержание сознания указывает на феноменальный мир как целое.

Есть, по мнению Уэйнрайта, определенные основания считать, что существуют два различных типа интравертивного мистического сознания. Первый – опыт «чистого» сознания. Мистик отвращает свое внимание от внешнего мира и освобождает сознание от понятий и чувственной образности. Но он не погружается в бессознательность, а сохраняет сознание – сознание «ничто». Опыт и его содержание представляют недифференцированное единство. Второй тип интравертивного мистического сознания можно описать как «обнаженное» и «любящее» осознание Бога. В этом случае мистик также отвращает внимание от внешнего мира, но в отличие от первого типа этот вид опыта предполагает об-

¹⁵ Zaehner R.C. *Mysticism: Sacred and Profane*. N.Y., 1961.

¹⁶ Ibid. P. 192.

¹⁷ Wainwright W. *Mysticism*. Brighton, 1981. P. 41.

ладание объектом, хотя он воспринимается смутно и его нельзя отождествить с чем-то в пространственно-временном мире или с этим миром в целом. «Опыт», таким образом, носит скорее дуалистический, чем монистический характер. Отношения между мистиком и «объектом его опыта» в данном случае обычно выражаются посредством «взаимной любви».

Внимание западных исследователей привлекает проблема отношения между «мистическим опытом» и его интерпретацией. Интерпретация «мистического опыта» может пониматься двояко: как интерпретация опыта, присутствующая в нем самом, и как «исследовательская» интерпретация, как своего рода «теория мистицизма». Многие философы считают, что проблема интерпретации «мистического опыта» (в первом смысле) является ключевой в изучении мистицизма. Ее решение, по их мнению, открывает путь к более глубокой разработке вопросов генезиса, типологии, онтологического и эпистемологического статуса «мистического опыта». «Если мистический опыт вообще доступен философскому анализу, – пишет П. Мур, – то главным методологическим требованием такого анализа является адекватное понимание различия между «мистическим опытом» и способами его интерпретации. К сожалению, это принципиальное различие зачастую чрезмерно упрощалось, а многие его аспекты оставались без внимания»¹⁸.

Проблема отношения «мистического опыта» и его интерпретации – это проблема того, оказывает ли интерпретация какое-то формирующее воздействие на сам «опыт» или интерпретация является чем-то, что накладывается на «опыт», высказывается о нем. Иными словами, следует ли «мистический опыт» рассматривать как какое-то «сырое» и «чистое» событие, получающее затем определенную вербализацию и интерпретацию, или понятийность. Были ли многочисленные содержания культурно-религиозной традиции изначально интегрированы в фактуру опыта или нет? В этом суть дела.

При изучении данной проблематики основной упор делается на то обстоятельство, что интерпретация не является чем-то, что следует за фактом опыта, за определенным мистическим состоянием. Подчеркивается, что интерпретация – это один из основных конституирующих факторов «мистического опыта». Конкретно дело нельзя представить таким образом, что мистик-индуист, например, сначала имеет какой-то опыт, а затем описывает, интерпретирует его с помощью языка и символики индуизма. Скорее сам его опыт является индуистским опытом, т.е. предвосхищающим индуистским опытом брахмана. Подобным образом нельзя сказать, что христианский мистик сначала испытывает какую-то неидентифицированную реальность, которую он затем именуется Богом, согласно указаниям своей традиции. Христианские представления заранее уже отчасти сформировали «мистический опыт», что и делает его специфическим христианским «мистическим опытом». Подобные рассуждения позволяют, на-

¹⁸ Moore P. *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique* // *Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 108.

пример, некоторым западным религиоведам сделать вывод о том, что «формы сознания, которые мистик привносит в опыт, задают структурирующие и ограничивающие параметры того, каким будет опыт, и исключают то, что является «неиспытываемым» в данном конкретном контексте»¹⁹.

Как видно, постановка указанной проблемы была связана с попыткой выявления типологии отношения между «мистическим опытом» и его интерпретацией. Интересные варианты отношений между «мистическим опытом» и его интерпретацией предложил Питер Мур. В первом варианте интерпретация используется после завершения «опыта», является «ретроспективной интерпретацией». При втором варианте интерпретация осуществляется или во время «опыта», или сразу же по его завершении, – это «рефлексивная интерпретация». Третий вариант – прежние верования, ожидания и намерения мистика служат причиной или условием определенных моментов «опыта», – «инкорпорированная интерпретация», при которой могут быть два вида: идеи и образы отражаются в опыте в форме видений, голосов и т.п. («отраженная интерпретация»); определенные верования или учения получают в опыте некоторый «феноменологический аналог» («ассимилированная интерпретация»). При четвертом варианте прежние верования, ожидания и намерения мистика не оказывают воздействия на его «опыт». В этом случае можно говорить о «сыром опыте»²⁰.

Эта типология удачно дополняется типологией, установленной Филиппом Олмондом. Типология Олмонда обладает тем достоинством, что обнаруживает, насколько общая классификация «мистического опыта», предлагаемая тем или иным исследователем, обусловлена характером понимания им отношения между «мистическим опытом» и содержащейся в этом же опыте интерпретацией. Олмонд вычленяет пять моделей отношения между «мистическим опытом» и его интерпретацией. Первая модель – всякий «мистический опыт» тождествен, существует единодушие в «мистическом опыте». Вторая модель – всякий «мистический опыт» тождествен, а различные интерпретации опыта зависят от религиозного и (или) философского окружения мистика. Третья модель – существует небольшое число типов «мистического опыта», не зависящее от культурных барьеров. Четвертая модель – существует столько же различных типов «мистического опыта», сколько и парадигмальных выражений этих типов. Пятая модель – существует столько различных типов «мистического опыта», сколько и инкорпорированных в них интерпретаций²¹.

Все, что было сказано относительно роли интерпретации в оформлении «мистического опыта», можно по сути дела отнести и к медитации, созерцанию и аскезе. Они, как правило, рассматриваются как нечто внешнее по отношению к самому содержанию «опыта», как своего рода «мистическая техника», наделен-

¹⁹ Katz S. Language, Epistemology and Mysticism // *Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 26.

²⁰ Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // *Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 108.

²¹ Almond Ph. *Mystical Experience and Religions Doctrine*. London, 1982. P. 128.

ная подготовительно-инструментальной функцией. По-видимому, правильнее было бы считать, что медитация, созерцание, аскеза не просто подготавливают «мистический опыт», но и играют значительную роль в оформлении его содержания.

При изучении мистицизма наиболее важной в теоретическом отношении является проблема онтологического и эпистемологического статуса «мистического опыта», прежде всего в аспекте соответствующего статуса «высшей реальности», будто бы представляющей в этом опыте. Однако на деле эта проблема не получает должного внимания, попытки ее решения довольно малочисленны и не отличаются последовательностью. Вероятно, это связано с тем, что разработка проблемы предполагает постановку вопроса об иллюзорности объекта «мистического опыта».

Можно выделить несколько подходов в усилиях западных философов осуществить проверку когнитивного статуса утверждений мистиков. Некоторые философы применяют к мистицизму ту же аргументацию, которая обычно используется для подтверждения или опровержения когнитивных утверждений на основе «обычного» религиозного опыта, но такой подход противоречит их представлениям о радикальном отличии «мистического опыта» от других видов религиозного опыта. Те же, кто стремится подтвердить когнитивность «мистического опыта» посредством установления аналогии с другими видами познания, делают попытки провести ее с перцепцией. В то же время принятие перцепции за парадигму непосредственного познания ведет иногда к утверждениям, что именно отклонение «мистического опыта» от такой парадигмы не дает оснований признать его когнитивную ценность. Примечательно, что при проведении подобных аналогий не предлагается развернутый философский анализ объекта «мистического опыта» как когнитивного опыта. Как правило, дело сводится к утверждениям о том, что если не выдвигается требование установления логических связей между обычным опытом и его объектом, то неправомерно требовать этого в отношении «мистического опыта».

Ряд западных философов отвергают даже самую возможность обоснования онтологических и когнитивных притязаний мистиков. Формулируя эту проблему как проблему верификации «мистического опыта», они указывают на то, что попытки верифицировать претензии мистиков наталкиваются на ряд трудноразрешимых проблем. Под верификацией эти философы понимают требование указать подлежащие публичной демонстрации независимые основания того события (или опыта), которое, по утверждениям мистиков, имело место.

Рассмотрение основных направлений в изучении мистицизма западной философией религии показывает, что усилия исследователей сосредоточиваются на феноменологическом описании различных аспектов этого явления. Незначительное внимание уделяется проблеме онтологического и эпистемологического статуса «мистического опыта» – единственной действительно теоретической проблеме, которую ставит философия религии при исследовании мистицизма. При этом подходы, используемые для ее решения, оказываются малорезультативными. Философы даже не ставят вопросы о гносеологических

и социальных истоках мистицизма, без постановки и решения которых нельзя адекватно осмыслить эту специфическую форму религиозности.

По сути дела западные философы не анализируют формы связи мистицизма с мифологическими, доктринальными, институциональными и другими компонентами религии. Если они все же обращаются к рассмотрению этой связи, то делают это односторонне: анализируется только влияние мифологических и доктринальных компонентов религиозной традиции на мистицизм. Это значит, что философия религии не исследует характер и формы влияния мистицизма на ту или иную религиозную традицию или на религиозность вообще. Особо следует подчеркнуть, что западные религиоведы не исследуют социальные предпосылки возникновения и воспроизводства «мистического опыта». Социологическое изучение мистицизма ограничивается в лучшем случае описанием форм организации общин мистиков.

Отказ от постановки и решения важных теоретических проблем при изучении мистицизма является в действительности следствием отсутствия в западной философии и социологии масштабной парадигматической теории религии, которая могла бы задать соответствующие исследовательские программы, в том числе указать направления, методы и критерии изучения мистицизма.

© Кимелев Ю.А., 1989

© Кимелев Ю.А., 2009

МИСТИЦИЗМ И РЕЛИГИЯ (обзор отечественной литературы советского периода)^{*1}

Непременным элементом религиозной идеологии и религиозного сознания в целом был и остается мистицизм. В настоящее время назрела необходимость в тщательном и всестороннем научном анализе этого явления, ибо в условиях кризиса религии мистицизм рассматривается западными религиоведами и теологами как средство, способное оживить или даже обновить религиозную жизнь. Подобные высказывания встречались и в выступлениях религиозных деятелей в СССР.

В середине XX в. в советской литературе были периоды различной интенсивности исследования проблем мистицизма. В 50-х гг. вышел в свет ряд исследований ученых, в которых предпринимались попытки осветить проблемы происхождения и сущности конфессиональной и вневероисповедной мистики. Акцент делался на таких вопросах, как критика мистического восприятия окружающего мира, проблемы живучести религиозных предрассудков и суеверий, научное объяснение легенд о врачующей силе богов, чудесных камнях и источниках, волшебниках и святых, целительных пещерах и чудотворных иконах¹.

В начале 60-х гг. наблюдался значительный пробел в исследовании указанной проблематики, и лишь со второй половины 60-х гг. ученые вновь обратились к этой теме. Вышел ряд интересных работ, в которых раскрывалась реакционная сущность мистицизма, рассказывалось о зарубежных прогрессивных ученых, борющихся против распространения мистицизма. Внимание философов сосредоточилось на разоблачении теории и практики астрологов, спиритов, теософов, антропософов и тому подобных адептов мистицизма, которые гримировали его под науку².

Одной из важных целей исследования становилась попытка дать развернутое определение вневероисповедной, или внецерковной мистики. Авторы выделяли ее характерные черты: 1) приписывание «загадочным» явлениям природы и обще-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 39. М., 1989. С. 252–277.

¹ См.: *Бирюков Д.А.* Миф о душе. М., 1952; *Васильев Л.Л.* Таинственные явления человеческой психики. М., 1959; *Рожнов В.Е.* Гипноз в медицине. М., 1954.

² См.: *Неманов И.Н.* и др. Когда духи показывают когти... М., 1969; *Шахнович М.И.* Современная мистика в свете науки. М., 1965.

ства сверхъестественного происхождения; 2) истолкование открытий естествознания как доказательства существования таинственных, непознаваемых сил; 3) наличие религиозно-философских учений, стоящих вне границ вероисповеданий, – теософии, антропософии и т.п.; 4) сохранение и использование пережитков первобытной веры в духов, спиритизма, оккультизма; 5) всевозможные формы магии в быту и т.д.³

В конце 60-х гг. в работах советских ученых мистицизм рассматривался как крайнее проявление религиозного фанатизма, ведущее к распаду сознания, и в этой связи внимание было сосредоточено на развенчании «мистического сознания» как болезненного состояния сознания. Так, М.И. Шахнович писал: «Объективной предпосылкой мистических настроений является слабость духа, такое состояние, при котором человек чувствует свое бессилие и свое ничтожество. Склонность к мистическим представлениям чаще всего встречается у людей, живущих в обстановке постоянного страха, под угрозой возможных несчастий. Панический страх и беспредметный ужас могут сыграть большую роль в образовании мистических настроений»⁴. Таким образом, безвольные, легковерные, невежественные люди, предрасположенные к навязчивым идеям, могут стать жертвами мистицизма. Он распространяется чаще всего среди людей с повышенной внушаемостью и с сильно развитым воображением.

В тот период в отечественной литературе четко прослеживалась специальная тема исследования – пропаганда новейших достижений науки, прежде всего биологии, психологии, физиологии и т.д. Одной из «неразведанных тайн природы» оставалась человеческая психика, служащая сферой религиозной и мистической фальсификации. Примером тому могут служить мифы о чудесных исцелениях, легенды о волшебниках и святых, о целительных источниках и травах, мифы о воскрешении из мертвых, о призрачных «духах», которых «вызывают» мистики. Ученые выступили с резкой критикой подобных «средств укрепления веры в могущество потусторонних сил», показали научную сущность гипноза, внушения и связанных с ними явлений, на конкретных примерах раскрыли истоки мистических настроений, смысл «мистического опыта»⁵.

Значительный акцент делался религиоведами на проблеме взаимоотношений Церкви и мистики. Авторы были единодушны в признании того, что отношение духовенства различных культов к невероисповедному мистицизму противоречиво: распространение его, с одной стороны, выгодно Церкви, поскольку способствует укреплению религиозности, но с другой – оказывает конкурирующее воздействие, отторгает часть паствы, призывая верующих самим искать слияния с Богом, без посредничества традиционных религиозных институтов, создает собственные культы и организации. В то же время теологи используют мистику для

³ Шахнович М.И. Современная мистика в свете науки. С. 4.

⁴ Там же. С. 10–11.

⁵ См.: Портов А.А., Шахнович М.И. Психозы и религия. М., 1967; Рожнов В.Е., Рожнова М.А. Гипноз и религия. М., 1962; Рожнова М.А., Рожнов В.Е. Гипноз и «чудесные исцеления». М., 1965.

борьбы с рационалистической критикой религии, для защиты своих догм как непостижимых для разума.

Новый расцвет мистицизма на Западе начался в конце 1950-х – начале 1960-х гг. Советские авторы стали посвящать труды анализу социальных корней мистики в капиталистических странах. В изданиях конца этого периода дается критический анализ работ западных авторов, для которых были характерны «философия страха», глубокая меланхолия, обеспокоенность упадком религиозности, осознание человеческой опустошенности. Раскрытие сущности мистицизма явилось ключом к пониманию тех сложных и противоречивых процессов, которые охватили духовную жизнь капиталистических стран.

Значительное внимание ученые сосредоточили на таких проблемах, как критика мистических представлений о нравственности; развенчание скрытых, замаскированных форм борьбы современных мистиков против науки; конкретный анализ форм, методов и средств пропаганды мистицизма; пути отмирания религиозного мистицизма.

70–80-е гг. характеризовались расширением изданий, в которых был представлен научный анализ «религий Нового века», «нетрадиционных» религий, «внеконфессиональных» организаций, «неканонических верований», «новых» культов и т.п., т.е. идеологии тех многочисленных религиозных организаций и групп, которые за предыдущие 15–20 лет возникли и начали действовать в США и в ряде стран Западной Европы вне исторически сложившихся религий, церквей и течений. Спектр этих мистических увлечений довольно широк. Феномен нетрадиционной религиозности, характерный для современного капиталистического мира, несомненно, сложное, неоднозначное, зачастую противоречивое явление, которое требует конкретного анализа и оценки.

В работах отечественных авторов 70–80-х гг. были предприняты попытки осветить и проанализировать различные аспекты нетрадиционных культов, вскрыть их идейные и социальные истоки, выявить причины довольно широкой популярности некоторых из них в зарубежных странах и показать бесперспективность их «терапевтических» функций⁶.

Значительный интерес к указанной проблематике объясняется рядом обстоятельств. Так называемые религии «Нового века», нетрадиционные религии

⁶ См.: *Арсенкин В.К.* Кризис религиозности и молодежь. М., 1984; *Балагушкин Е.Г.* Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984; *Он же.* Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодежь. М., 1980; *Великовин Л.И.* Современный капитализм и религия. М., 1984; *Гордиенко Н.С.* Мистика на службе современного православия. М., 1978; *Григоренко А.Ю.* Сон разума рождает чудовищ: критические очерки о мистике и иррационализме. Л., 1986; *Григулевич И.Р.* Пророки «новой истины». М., 1983; *Гуревич П.С.* Спасет ли мессия? М., 1981; *Он же.* Возрожден ли мистицизм? М., 1984; *Ковальский И.А.* Империализм. Религия. Церковь. М., 1986; *Митрохин Л.Н.* Религиозные «культы» в США. М., 1984; *Он же.* Религии «Нового века». М., 1985; *Молчанов В.В.* Массовая культура и суеверие. Л., 1987; *Мчедлов М.П.* Современные социальные движения и религия. М., 1985; *Научные атеизм, религия и современность.* Новосибирск, 1987; *Разлогов К.Э.* Контркультура и «новый» консерватизм. М., 1981; *Руткевич А.М.* Психоанализ и религия. М., 1986; *Фурман Д.Е.* Религия и социальные конфликты в США. М., 1981; *Яковлев Н.И.* Религия в Америке 80-х. М., 1987.

и т.п. стали возникать и получили широкое распространение в США, а впоследствии и в других странах. В 60-е гг. в зарубежной печати появились лишь некоторые фактографические работы. Как отмечено выше, советские авторы в своих работах указывали на наличие этого «симптома века», давали ему оценку. Предметом целенаправленного интереса нетрадиционные религии стали в конце 70-х гг., когда резко возросло количество самозванных мессий и пророков и их агрессивная проповедническая активность, а западная периодическая печать все чаще стала выступать с сенсационными сообщениями о трагических судьбах молодых американцев, «исчезнувших» в религиозных общинах нового типа. Изучением этого феномена занялись многие религиоведы, социологи, психиатры, и литература о нетрадиционной вере стала расширяться. Данное явление получило широкое освещение и в отечественной печати, сначала в отдельных статьях и репортажах, а затем – в брошюрах и книгах, специально посвященных данной теме. За минувшие годы на Западе появилось множество публикаций, которые дают возможность уточнить, а кое-где и впервые выявить особые черты новых культов, яснее увидеть тенденции их развития.

Советские исследователи попытались проанализировать суть, самобытность обычных верований, дать их классификацию. Так, П.С. Гуревич выделил четыре основных типа нетрадиционной религиозности: евангелические учения, восточные культы, оккультизм и сциентологические воззрения⁷. Более детально эту характеристику можно представить следующим образом. Нетрадиционные учения евангельского типа (т.е. построенные на Евангелии) – это своеобразная «тьма» христианства. В западных странах широкое распространение получили и такие верования, которые не связаны с европейской культурой, а представляют собой восточные, главным образом индийские культы. Они возникли на Востоке и затем получили распространение на Западе.

В западном обществе популярны и такие культы, которые трудно назвать религиозными в полном смысле этого слова, поскольку они тяготеют к невероисповедной мистике и магии, дают обоснование различным суевериям и представлениям с помощью «оккультных наук». К этому типу нетрадиционной религиозности можно отнести, например, сатанизм, т.е. прославление дьявола и ведьм, «дьяволоманию».

Наконец, существуют и такие учения, в которых обращение к науке причудливо соединено с религиозными откровениями. Сюда относятся «космические» религии, в которых обожествляются вземные цивилизации, а также древние ритуальные методы исцеления, сложившиеся независимо от современной научной медицины, религиозные трактовки «опыта» клинической смерти и т.д.

Рассматривая в целом чрезвычайно обширную совокупность различных направлений нетрадиционной религии в современном западном мире, Е.Г. Балагушкин выделил три наиболее общие ее группы: собственно религиозную (нетрадиционные для Запада восточные секты и неохристианство), оккультно-

⁷ Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985. С. 5–6.

мистическую и квазирелигиозную (мистифицированная психотерапия)⁸. По его мнению, в рамках основной классификации (построенной в зависимости от широты и глубины той роли, которую религиозно-мистические представления играют в деятельности соответствующих богоискательских групп) умещается множество самых различных «исканий», подчас различающихся между собой только по названию или по другим несущественным признакам.

Л.Н. Митрохин предложил классификацию, выделяющую три категории религий «Нового века». Прежде всего это культы, провозгласившие себя новейшими вариантами христианства, предлагающими уникальную «богооткровенную» истину и единственный путь к спасению человечества. Значительную долю среди культов занимают группы, ведущие свою родословную с Востока. Особую группу представляют объединения, занимающиеся преимущественно «духовными» упражнениями, психотерапевтическими сеансами и процедурами, под которые обычно подводятся религиозные спекуляции⁹.

В.Ф. Миловидов выделяет два основных направления религиозно-мистических культов – неохристианство и неоориентализм. Кроме того, по его мнению, получило довольно широкое распространение еще одно направление, в котором порой трудно отмежевать вероисповедную мистику от тех или иных проявлений невероисповедной (т.е. по существу лежащей за пределами религии) мистики. Сюда относятся различного рода организации оккультного плана, теософские и антропософские школы, объединения, культивирующие мистифицированные разновидности психотерапии¹⁰. Некоторые советские исследователи стремились составить и более усложненные классификации.

Таким образом, современные нетрадиционные религии стран Запада синтезировали в своем содержании чрезвычайно много различных влияний: религиозно-философских учений даосизма, индуизма, буддизма, суфизма и соответствующих методов психотерапевтических воздействий на личность верующего (йога, медитация), а также разнообразных систем гадания, знахарства, колдовства. При всем этом почти безграничном диапазоне форм религиозных представлений в них видны определенные типичные сюжеты, которые выступают в том или ином конфессиональном одеянии.

В связи с этим довольно сложными оказались задачи квалифицирования нетрадиционных религиозных объединений, фиксации специфических особенностей культов, а также терминологического обозначения религиозных новообразований. Проблема терминологии представляется далеко не формальной. Общепринятая терминология в науке устанавливается лишь постепенно, по мере углубления исследования того или иного явления или предмета. Необходимо отметить, что единое мнение относительно терминологического обозначения религиозных новообразований пока не установилось. В популярной

⁸ Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. С. 11–12.

⁹ Митрохин Л.Н. Религии «Нового века». С. 7–8.

¹⁰ Миловидов В.Ф. Новые религиозно-мистические культы // Молодежь, религия, атеизм. М., 1984. С. 153.

литературе обычно употребляется термин «секта», в специальных религиоведческих работах – «нетрадиционные», «внеконфессиональные», «народные» и т.п. религии. Данные наименования порой представляются не вполне оправданными, поскольку в них не отражаются конкретно-исторический характер и специфика социальной основы таких организаций. Сами лидеры называют свои учения религиями «Нового века». Анализ работ Л.Н. Митрохина показывает, что термином «религии “Нового века”» автор обозначает все религиозные новообразования, возникшие за последнюю четверть века до его публикации. Имеются, однако, и жестокие, деспотичные объединения, последователи которых живут в особых общинах под бдительным контролем своего лидера. В данном случае Л.Н. Митрохин находит более убедительным и уместным термин «культ»¹¹.

И.Р. Григулевич применял различные термины: «секта», «нетрадиционный культ», «новый культ», отдавая предпочтение последнему. Е.Г. Балагушкин придерживался термина «нетрадиционные движения, культы, секты», считая, что таким образом более четко выражается социально-историческая сущность и роль религиозных новообразований в современном западном обществе.

Общей особенностью нетрадиционных религиозных движений, культов и сект, считал Е.Г. Балагушкин, является их альтернативность, т.е. их религиозный и социальный радикализм и соответственно актуализированные социальные функции религии. «Проявление этих специфических установок в различного рода новациях, охватывающих вероучение, обряды и культовую практику, структуру и деятельность новой организации, ее социальную программу и взаимоотношения с господствующими Церквями, – это и составляет совокупность основных особенностей нетрадиционных религиозных движений, культов и сект, как бы сильно они ни отличались внешне друг от друга»¹².

П.С. Гуревич отмечал, что феномен нетрадиционной религиозности, т.е. распространение вероучений, не связанных с привычными, традиционными религиями, – одно из характерных явлений духовной жизни западноевропейских стран. Спектр мистических увлечений довольно широк. И не случайно по-разному обозначаются они в западной литературе: «внеисповедная религиозность», «эзотерическая культура», «бунтарские духовные искания», «новые религии», «внеконфессиональная религиозность». Эти термины, по его мнению, не все точны и удачны. Для обозначения явлений, так или иначе связанных с мистикой, П.С. Гуревич наиболее часто пользовался термином «неомистицизм»¹³, а применительно к определенным религиозным новообразованиям – терминами «культ», «ориентальный культ», «нетрадиционный мистический культ».

Анализ отечественной литературы приводит к выводу о том, что исследователи сходились в мнении о некоторых общих элементах нетрадиционных религиозных культов, которые можно суммировать следующим образом:

¹¹ Митрохин Л.Н. Религии «Нового века». С. 13.

¹² Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. С. 67.

¹³ Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. С. 8.

1) во главе культа стоит лидер, взгляды которого безусловно разделяют все последователи объединения. Он же – лидер или основатель культа – считается великим пророком, великим мыслителем или даже Богом, которому открылась «абсолютная истина»;

2) лидер (основатель) устанавливает обязательные для всех абсолютные правила поведения, но вовсе не обязательно следует им сам. Он же преподносит своим последователям некую «истину», гарантирующую «спасение» всем, кто поверил в нее, при условии выполнения ими определенных предписаний и соблюдения различных запретов. Обладание спасительным знанием делает последователей культа «святыми», непризнанной, но истинной «элитой мира»;

3) сторонники религиозного объединения придерживаются апокалипсического взгляда на мир. В любой идеологии нетрадиционных групп присутствует представление о том, что мир будет радикально преобразован в результате окончательной победы сил добра. Последователи культа будут единственными обитателями или элитой нового, преобразованного мира;

4) используется определенная техника контроля над поведением «обращенных», обычно предполагающая изоляцию от внешнего мира¹⁴.

Другая сторона проблемы – это особенности нетрадиционных культов, которые порождены своеобразием их единой социально-исторической сущности и той ролью, которую они играют в современном западном обществе. Одна из работ Е.Г. Балагушкина¹⁵ была посвящена детальному исследованию этой проблемы. Автор давал характеристику нетрадиционным верованиям, в которых лидеры групп провозглашают свое принципиальное отличие от традиционной религиозной идеологии, объявляют, что их культы «не являются религией», называют свое учение «божественной наукой», трактуют свои доктрины как «тайное учение». Однако все эти декларации, отмечал Е.Г. Балагушкин, «не что иное, как мимикрия, вызванная значительной непопулярностью официальных религий Запада»¹⁶. Ритуально-культовая практика нетрадиционных религиозных объединений отличается экстравагантностью и экзотичностью. Ритуалы культов по своему замыслу должны служить несомненным доказательством «бескомпромиссного» отрицания официального христианского культа, свидетельством пробуждения фанатичных религиозных чувств верующих. Структура и деятельность нетрадиционных религиозных организаций также имеет ряд существенных особенностей. Специфическими институциональными формами культов являются центры, миссии, фонды, общества, особые учебные заведения, системы псевдопси-

¹⁴ См.: Григулевич И.Р. Пророки «новой истины»; Кантеров И.Я. Клерикализм – идеология духовного насилия. М., 1986; Мезенцев В.А. В тупиках мистики. М., 1987; Молодежь, религия, атеизм. М., 1984; Тимошин Л. Серия статей о «культах» в США // Наука и религия. 1982. № 7, 9, 11; 1983. № 1, 2, 9, 10; Фурман Д.Е. Трагедия Джонстауна и американские секты // США: экономика, политика, идеология. 1979. № 6.

¹⁵ Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984.

¹⁶ Там же. С. 67.

хотерапевтических курсов и групп, бытовые коммуны, монастыри. Социальные программы нетрадиционных организаций, несмотря на их значительное разнообразие, сводятся к разновидностям социального утопизма, приукрашенного и обновленного мистицизмом.

Большой фактический материал, раскрывающий теоретические программы, социальные установки и состав различных религиозных культов и сект, представлен в работе И.Р. Григулевича. Свое исследование автор основывал на критическом анализе зарубежных источников, описывающих жизнь и деятельность «сектантского мира», что позволило автору выделить еще одну группу особенностей нетрадиционных культов: «В поисках выхода нетрадиционные культы меняют свое платье, пускаются вскачь за мчащимся с огромной скоростью локомотивом истории, клянутся своим приверженцам, что учли горькие уроки прошлого и теперь помышляют только об одном: улучшить условия земного существования верующих. Но эти фокусы с переодеванием, эти попытки “обновиться”, “возродиться” не приносят желаемых результатов... И тогда появляются пророки “новой истины”, они обещают людям все: и спасение от невзгод на земле, и вечное блаженство за гробом, они провозглашают себя всемогущими посланцами потусторонних сил, они требуют от своих последователей веры, денег, бесплатного труда. И добиваются успеха. Временного, ограниченного, но все-таки успеха»¹⁷.

Рассматривая современные ему социально-религиозные движения, М.П. Мчедлов констатировал, что последователи нетрадиционных культов и сект, как правило, «отверженные буржуазного общества, люди, согнувшиеся под ударами социального и расового неравенства, лишенные средств к существованию, страдающие недугами и не получившие помощи, выходцы из средних слоев, опустившиеся на дно. Таких людей используют в своих грязных целях всякого рода авантюристы, а также империалистические спецслужбы, в том числе и разведывательные органы»¹⁸. Таким образом, деятельность сект сочетает мистику, политику и различные способы получения прибыли.

Среди тех, кто попадает в сети новоявленных «духовных наставников», есть и радикальные элементы (по преимуществу молодежь), протестующие против сложившегося образа жизни, против расизма, милитаризма, разгула полицейщины, попрания прав и свобод. Движения молодежи, ее социальная активность заставили правительства изыскивать средства, с помощью которых можно было бы деполитизировать ее устремления и надежды. В данном случае использовалась вся мощь государственного аппарата, Церкви, средств массовой информации, чтобы столкнуть молодых на путь аполитичности, безыдейности. В.К. Арсёнкин отмечал, что «в борьбе за молодежь господствующие классы применяют буквально все – от поддержки различного рода левацких элементов, носящих в сегодняшнем мире чрезвычайно пеструю окраску, до возрождения различных форм духовного суррогата: мистики, иррационализма, различных форм оккультизма»¹⁹. Таким образом, различные формы протеста молодого поколения помогают господствующим классам направлять этот протест в выгодное им русло.

¹⁷ Григулевич И.Р. Пророки «новой истины». С. 298–299.

¹⁸ Мчедлов М.П. Современные социальные движения и религия. С. 25.

¹⁹ Арсёнкин В.К. Указ. соч. С. 40.

Новые культы, как показывает обзор трудов, ориентированы в основном на молодежь, прежде всего на ту ее часть, которая не получила необходимой мировоззренческой и жизненной закалки. Миссионерская деятельность неомистиков разворачивается главным образом среди лиц, интересующихся магией, спиритизмом, астрологией, йогой, парапсихологией, восточной культурой, философией, медициной. «Именно в такой среде находятся люди, стремящиеся к овладению “тайнами” оккультизма и мистики, на этой основе иногда возникают попытки создания организаций с мистическим уклоном», – писал В.Ф. Миловидов²⁰. Мистицизм реакционен, поскольку он подавляет человеческую личность, растворяет ее в «божественном начале» и вынуждает в конечном итоге отказываться от всего земного, человеческого. «Любая форма мистики, являясь фантастическим отражением бессилия человека в его практической деятельности, т.е. его «несвободы», представляет собой бегство от реального мира в мир иллюзий и призраков, провозглашает господство иррационального над рациональным, интуиции над разумом»²¹.

Молодежные религиозные секты в наиболее радикальных своих проявлениях отличаются экстремизмом, стремлением создать «альтернативное общество». Однако в целом они по сути отказались от цели изменить существующую систему. «Для некоторых молодых людей, – отмечал К.С. Гаджиев, – социальная и идеологическая стабильность этих движений мыслится как психологическое или даже физическое выживание»²². И действительно, не удовлетворенные трудом и разочарованные в политической системе, молодые люди в религиозных движениях видят возможность изменения общества и собственного самоутверждения в жизни.

Важнейший элемент «молодежных сект» – вера в спасительную миссию основателя организации. Несмотря на бунтарскую направленность новых культов, в целом религиозные искания молодежи только заслоняют истинные пути борьбы за социальный прогресс и демократические преобразования. Более того, как отмечает И.Я. Кантеров, «увлечение мистикой и религией порождает массовые рецидивы антикоммунистических и националистических настроений»²³.

Сложность изучения культов во многом определяется тем, что приходится иметь дело не с результатами социологических исследований, непосредственным наблюдением и т.п., а с косвенными литературными источниками. Иными словами, каждый исследователь сталкивается с непростой задачей – всесторонне воспроизвести и объяснить общественные процессы, основываясь на публикациях, в которых эти процессы и факты уже подверглись той или иной интерпретации. Подобные публикации иногда написаны

²⁰ Миловидов В.Ф. Новые религиозно-мистические культы // Молодежь, религия, атеизм. С. 164–165.

²¹ Там же.

²² Гаджиев К.С. Сдвиги в религиозном сознании американской молодежи. С. 196.

²³ Кантеров И.Я. Клерикализм – идеология духовного насилия. С. 159.

непрофессиональными исследователями, рассчитаны не столько на серьезное объяснение сути культов, сколько на сенсацию, удовлетворение читательских ожиданий. Поэтому такая информация в большинстве случаев может служить лишь «подсобным» материалом, не дающим основания для серьезного анализа. Нередко культы являются темой систематических выступлений в периодических изданиях Запада. На страницах еженедельников и газет появляются свидетельства бывших последователей культов, освещаются детали, отдельные факты. Это также не дает достаточного материала для теоретических оценок тех или иных вероучений. «Таким источником они могут стать лишь в результате сложной профессиональной обработки и интерпретации» – к такому выводу пришел Л.Н. Митрохин²⁴. Ведущей темой исследований последних лет стал анализ истоков «сектантского бума», «новых культов», в то время как наблюдаются в целом рост религиозного индифферентизма и кризис традиционных культов. Чем же вызван интерес к религиям «Нового века», что их питает?

Анализ этого массового религиозно-общественного явления, принявшего значительный размах в капиталистическом мире, осуществленный советскими учеными, давал довольно полную картину, позволявшую ориентироваться в многообразии нетрадиционных религиозных объединений, раскрывал сущность и причины возникновения «сектантского бума». Можно говорить об определенном единстве мнений в этой оценке, хотя имеется и полемика, связанная с классификацией культов, описанием программных установок, теоретической платформы, с унификацией названий. Отмечалось, что «главное в этих новообразованиях в том, что по своему происхождению они не связаны с уже существующими в стране религиозными течениями и вероисповеданиями. Общины культов в основном пополняются людьми нового типа. Большинство из них составляют юноши и девушки от 18 до 24 лет из белого населения, так называемого среднего класса. Как правило, они имеют неплохое образование и в прошлом не испытывали серьезных материальных трудностей»²⁵.

В связи с этим признавалось, что причины появления и популярности культов более серьезные и глубокие, чем простое оживление богоискательских настроений среди определенной части подрастающего поколения. В условиях капитализма это прежде всего результат обострения его противоречий, нарастание кризисных явлений, так или иначе осознаваемых людьми: безработица, инфляция, увеличение стоимости жизни, преступность, алкоголизм, наркомания, коррупция, политические скандалы, угроза окружающей среде, непрекращающиеся локальные войны, разгул терроризма, реакционные политические путчи и т.д. Эти источники болезненных состояний общественного сознания подводят к религиозным культам.

Если научный метод показывает, что эти проблемы порождены объективными жизненными противоречиями, то в обыденном сознании человека не-

²⁴ Митрохин Л.Н. Религиозные «культы» в США. С. 9–10.

²⁵ Митрохин Л.Н. Религии «Нового века». С. 8–9.

редко возникают представления об иррациональных силах, вышедших из-под контроля людей и безжалостно распоряжающихся их судьбами. Таким образом, человек чувствует себя заброшенным, одиноким в этом мире, ощущает «духовный вакуум» и бесцельность существования. В обстановке поисков позитивной программы действий, устойчивых моральных ценностей и возникают «пророки», «спасители», «мессии», которые в предельно эмоциональной и агрессивной форме драматизируют пессимистические размышления и предлагают рецепты душевного врачевания.

И.Р. Григулевич отмечал другую важную сторону рассматриваемого процесса. Пропаганда всевозможных религиозных и мистических учений на Западе – это «настоящая индустрия, в которой действуют самые разные корпорации – от мелких до крупных. Их руководители выжимают последний цент из своих последователей, баснословно обогащаясь за их счет, не говоря уже о том, что они пользуются финансовой поддержкой крупных финансовых магнатов»²⁶.

В.И. Кононов отмечал: «Сейчас... распространяются и внедряются в массовое сознание иррационалистические учения, настаивающие на ограниченности познавательных возможностей разума, мышления и признающие основным видом познания интуицию, чувство, инстинкт и т.п., усиливаются мистические тенденции. Мистические теории призывают не верить в наделенного человеческим обликом Бога. В них господствует представление о некоем безличностном всеобъемлющем абсолюте, обладающем властью над людьми и природой. Непосредственные контакты, слияние с ним возможны якобы потому, что в каждом человеке присутствует нечто таинственное, непознанное, которое может быть раскрыто самим человеком без веры в догматы и посредничества Церкви, благодаря физическим и психическим упражнениям»²⁷. Таким образом, массам внушается мысль о сверхъестественном характере как природных, так и общественных явлений, о возможности непосредственного общения с «надприродными» могущественными силами, о постижении истины с помощью «сверхразумного созерцания», «откровения», мистической интуиции и озарения. Под прикрытием плюрализма идей в западном обществе рекламируются различные «окультиные новинки», мистические учения, рекомендующие изучать сверхъестественные, безличностные силы. В моду входит все то, что «выводит» человека за пределы его обычного опыта, рационального осмысления событий и якобы приобщает к «высшим планам бытия».

П.С. Гуревич пытался ответить на вопрос, что заставляет массы людей искать свою экзотическую веру, уповая на то, что именно она может принести утешение и внести необходимую стройность в миропорядок. Он писал: «Нынешняя волна мистицизма, безусловно, имеет свои особенности, свои специфические формы. В прошлом мистицизм, как правило, открыто противостоял науке, его позиции были наиболее сильны там, где наука была еще слаба. Сегодня даже многие уважаемые ученые на Западе захвачены модным веянием. Они обстоятельно обсуждают во-

²⁶ Григулевич И.Р. Пророки «новой истины». С. 8.

²⁷ Кононов В.И. Мистика и оккультизм на службе идеологов «неоконсервативной волны». С. 4.

прос о магии чисел, о фантастической ауре, о сотворении жизни на Земле. На наших глазах происходит «наукизация» мистики и «мистизация» науки. Другая особенность современной мистической эпидемии заключается в том, что она захватывает и массовое сознание западного мира. Мистика существует как на уровне теоретического мышления, оформляясь концептуально, так и в практическом, развитом мироощущении, приобретая форму специфических переживаний, иллюзий, ожиданий»²⁸. Отсюда возникают различные формы богоискательства, увлечения «христоманией», восточными мистическими культами, всевозможными экстравагантными сектами.

Е.Г. Балагушкин, исследуя причины распространения религиозно-мистических настроений в современном ему западном мире, отмечал, что «их влияние в наибольшей степени сказывается, с одной стороны, на средней буржуазии и связанных с ней кругах учащейся молодежи и интеллигенции, особенно творческой, художественной и научной, а с другой – на крайне обездоленных слоях капиталистического общества»²⁹. Первые ждут от нетрадиционных религий прежде всего «духовного возрождения», поскольку материально находятся в относительно благополучном положении. Вторые ищут в «новоявленных религиозных сектах пристанище и убежище от невыносимых материальных невзгод и бытовой неустроенности, надеются обрести под защитой секты утраченный ими общественно приемлемый статус и личную поддержку в сектантской коммуне»³⁰. Это те, кого безработица, расовое и социальное угнетение превратили в бродяг, наркоманов и алкоголиков, воров и проституток.

Л.Н. Митрохин указывал, что религии «Нового века» – не просто единичные эпизоды, а довольно устойчивый процесс появления более или менее однотипных образований. «И новизна их не ограничивается чисто теологическими, вероучительными изменениями, она означает радикально новый тип внутренней структуры, взаимоотношения лидера и паствы, религиозной “коммуны” и общества»³¹. За всем этим, несомненно, стоят серьезные сдвиги в самой ткани духовной жизни, а поэтому изучение «культов» дает возможность лучше понять симптоматические тенденции в формировании массовой религиозной идеологии, а также более глубоко объяснить специфику религии как особой формы общественного сознания и социальной деятельности.

В литературе представлено множество аспектов исследования проблемы современного мистицизма. Одной из интересных тем является характеристика нетрадиционных религий в целом, а затем – конкретных объединений³². В ряде

²⁸ Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? С. 4.

²⁹ Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. С. 5.

³⁰ Там же.

³¹ Митрохин Л.И. Религиозные «культы» в США. С. 6.

³² Подробнее см.: Быховский В. Философия мелкобуржуазного бунтарства // Коммунист. 1969. № 8; Бахтин Б. Гибель Джонстауна // Новый мир. 1982. № 2; Мельвилль А.Ю. Религиозно-мистическое направление в молодежном движении США // США: экономика, политика, идеология. 1976. № 11; Мяло К.Г. Иисус Христос – суперзвезда // Иностранная литература. 1973. № 8; Мяло К.Г. Проблемы романтического сознания в молодежной «контркультуре» 60-х годов // Культура и идеологическая борьба. 1979; Стурга М. Жрецы храма сатаны // Литературная газета. 1974. 27. II.

исследований проводился критический анализ деятельности таких известных организаций, как «Семья любви» (ранее «Дети бога»), «Церковь Армагеддона», «Церковь живого слова», «Жизненный путь», «Местная церковь», «Церковь библейского понимания», «Международный путь», «Вера алтаря», «Церковь унификации» и др. Значительную долю среди культов составляют группы, ведущие свою родословную с Востока. Наиболее крупные из них – Движение Харе Кришна (Международное общество сознания Кришны), Миссия божественного света, Организация здоровья, счастья и святости, Тихоокеанский дзэн-буддистский центр, Движение Махер Баба, Ананда Марта, Ферма и др., деятельность и основные идеологические установки которых также были подвергнуты детальному анализу советских исследователей.

В статьях, книгах и брошюрах, вышедших в свет в СССР во второй половине 1980-х гг., освещаются программы и установки объединений, занимающихся преимущественно «духовными» упражнениями, психотерапевтическими сеансами и процедурами, под которые обычно подводятся религиозные спекуляции: Церковь сайентологии, Общество трансцендентной медитации, Синафон, а также множества мелких групп, проповедующих астральные и оккультные представления, спиритизм, парапсихологию.

Общая оценка советскими авторами деятельности конкретных нетрадиционных религиозных объединений сводилась к следующему:

1) каждый культ претендует на универсальность, надеется превратиться в мировую религию, подчинить своему влиянию весь мир;

2) рост культов объясняется поисками новой, дающей жизненную ориентацию идеологии. Эти поиски идут в самых разных, по преимуществу архаических и экстравагантных, направлениях;

3) история свидетельствует о том, что апогей новых культов приходится, как правило, на то время, когда общество переживает социально-экономические и политические потрясения, когда разрушается почва, питающая старые убеждения.

Все новые секты, церкви, культы, религиозные движения находятся в постоянном брожении, переживают расколы и кризисы, испытывают взлеты и падения, воюют друг с другом, пытаются взаимодействовать, теряют или приобретают последователей.

В условиях современной действительности волны мистицизма, поднимающиеся в общественном сознании, захлестывают западное общество, проникая в само научное мышление. Стремление поставить на одну грань науку и теологию, науку и магию вообще характерно для новейших течений в буржуазной философии и социологии науки. Появились многочисленные исследования, в которых подчеркивается связь зарождающейся и даже зрелой науки с религией, астрологией, алхимией, народной медициной, мифологическими верованиями, демонологией и т.п. В ряде работ ставится цель выявления «рационального зерна» оккультизма и мистики, доказывается, что методологические нормы, принятые в рамках этой «тайной мудрости», вполне сопоставимы с нормативным арсеналом естествознания; выдвигается идея «дополнения науки магией». И это не просто отдельные высказывания, мимолетные настроения – это тенденция, характерная для западной «философии науки».

Отдавая дань интересу к мистике, зародившемуся в недрах массового буржуазного сознания, западные теоретики, принадлежащие к тем направлениям философии, которые традиционно считались рационалистическими, стремятся «научно» обосновать новый синтез науки и магии, укрепить и стимулировать рациональным путем иррационалистические настроения. Признание роли науки, стремление использовать разработанные формы и методы освоения действительности для обоснования мистических настроений и веры в сверхъестественное служат наукообразным камуфляжем иррационализму. Несмотря на различия теоретических установок и открытую полемику между собой, они фактически призывают к стиранию граней между рационализмом и иррационализмом, провозглашению если не примата мифа, магии, религии по отношению к науке и философии, то их равноправия в жизни современного общества. Откровенно иррационалистическими являются утверждения экзистенциалистов и персоналистов; неотомисты в своем «теологическом рационализме» опираются на религиозно-иррационалистические постулаты; неопозитивисты, столь далекие, казалось бы, от «хаоса» иррационалистического видения мира, вынуждены прибегать время от времени к последнему.

Прямые или косвенные призывы к мистическому иррационализму представлены и в современном православии, и в сектантском богословии. Религия, теряющая свои позиции в мировоззренческой сфере, все больше замыкается в пределах «человеческой проблематики», там, где она может сыграть роль определенного «регулятора» поведения человека. В связи с этим современная религия сохраняет, а порой и усиливает свое влияние в нетрадиционных формах. Те трагичные апокалипсические мотивы, которые пронизывают духовную жизнь современного капиталистического общества, являются главными факторами сохранения этого влияния. В связи с этим модернизация религии становится политикой, характеризующей все современные религии и религиозные организации. Пытаясь придать своим идеям наукообразную форму, современный религиозный модернизм находит себе союзников в первую очередь в лице представителей идеалистически-философских направлений. Объединяющим принципом для них выступает иррационализм в его крайних, мистических формах³³.

В конце 1980-х гг. в советской литературе появлялись работы, которые были посвящены критическому анализу психоаналитических доктрин, защищающих религиозное мировоззрение. Эволюция психоанализа показала, что он может быть важным союзником религиозной философии в борьбе против материализма и атеизма. Авторами отмечалось, что не все психоаналитические концепции сводятся к защите религии, в них присутствуют и чуждые христианскому моно-

³³ См.: *Бычко А.К.* У истоков христианского иррационализма. Киев, 1984; *Андреев М.В.* Политика клерикального антикоммунизма (Ватикан, 1917–1987). М., 1987; *Гордиенко Н.С.* Эволюция русского православия (20–80-е годы XX столетия). М., 1984; *Касавин И.Т., Красников А.Н.* Двудесятилетний Янус современной философии на Западе. М., 1987; *Красников Н.П.* Эволюция социально-этических воззрений русского православия. М., 1986; *Москаленко А.Т.* Модернизм и фундаментализм в теологии современных христианских сект // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987; *Никонов К.И.* Религиозные концепции человека в современной борьбе идей. М., 1986; *Овсиенко Ф.Г.* Эволюция социального учения католицизма. М., 1987; *Попов А.С., Радугин А.А.* Христианские футурологические концепции. М., 1987.

теизму идеи, почерпнутые в таких философских учениях, как «философия жизни», экзистенциализм, древневосточные религиозно-философские доктрины, и при этом тем более ценным является союзник, который сохраняет видимость независимости и самостоятельности в суждениях.

А.М. Руткевич писал: «Пусть психоаналитики создают системы, в которых даосизм и дзэн-буддизм ставятся в один ряд с христианством, большие шизофренией объявляются пророками, гностические ереси почитаются больше, чем апостольские послания, а современное общество отвергается с позиций сторонника кастового строя. Они все равно являются противниками атеизма и науки, а на практике способствуют увеличению паствы, заняты “богоугодным” делом»³⁴.

Провозглашая отказ от разумного мышления и современной цивилизации, психоаналитики предлагают человеку погрузиться в глубины собственной души и найти там те же самые «истины», о которых веками говорила Церковь. Речь идет, таким образом, о мистицизме, рассчитанном на индивидуализм того, кто начинает с обожествления собственного «Я», лично может прийти к мысли, что Бог открывается ему, когда он все глубже погружается в себя. Церковные догматы и ритуалы приобретут для него смысл только после такого «единения». Таким образом, в рамках психоанализа возникли учения, прямо смыкающиеся с теологией, ведущие к отрицанию научного мировоззрения, а потому и к восстановлению в своих правах мифологии и древних суеверий.

Идейно-теоретическое содержание психоаналитического мистицизма и практическая деятельность «целителей души» свидетельствуют о принципиальной враждебности данного варианта философии научному мировоззрению и социальному прогрессу³⁵.

Еще одной чрезвычайно интересной темой, разработке которой уделялось значительное внимание, являлся вопрос о том, почему же современный мистицизм использует восточные религии.

Обращаясь к этой теме, авторы исследовали прежде всего восприимчивость европейской культуры к различным внезапным веяниям³⁶. Так, П.С. Гуревич писал: «В силу социально-исторических, природно-географических, религиозно-этнических и иных предпосылок “образ-понятие” Востока при всех многочисленных трансформациях олицетворял для европейца иной тип жизнеустрой-

³⁴ Руткевич А.М. Психоанализ и религия. М., 1987. С. 61.

³⁵ Подробнее см.: Лебедев В.И. Духи в зеркале психологии. М., 1987; Рижский М.И. Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987; Рожнов В.Е., Рожнова М.А. Гипноз от древности до наших дней. М., 1987; Руткевич Д.М. Психоанализ и религия. М., 1987; Социально-психологические аспекты критики религии. Л., 1986; Татаринцев В.П. Знахарство: правда и вымысел. Что стоит за «экстрасенсами». Алма-Ата, 1987; Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986.

³⁶ См.: Балагушкин Е.Г. Критика идеологии и практики современного кришнаизма. М., 1984; Григулевич И.Р. Пророки «новой истины»; Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы; и др.

ства, чем тот, к которому принадлежит он сам. В этом качестве понятие Востока и послужило такой универсальной силой, которая, сохраняясь, могла вместе с тем в разное время и в разных обстоятельствах наполняться совершенно различным содержанием»³⁷. Видимо, поэтому интерес к Востоку в контексте тех или иных движений оказывается «перевернутой формулой» постижения и оценки своей собственной жизнедеятельности через нечто такое, что ей противостоит.

Различные религиозно-культурные концепции, получившие распространение на Западе, актуализируют два принципа – европоцентристский и культурно-плюралистический³⁸. С точки зрения европоцентризма внеевропейские религиозные системы отражают патриархальный мир. Сторонники другой концепции отстаивают идею плюрализма, множественности культур. Признание равноценности различных религий, уникальности мистического опыта той или иной цивилизации открывало пути для постижения своеобразия стран Востока, порождало обостренное внимание к возможностям «духовного обновления». Наметившаяся тенденция к усвоению ценностей других религий привела в конечном счете к своеобразному явлению – рождению новых образований в виде нетрадиционных мистических культов. Влияние восточных учений становилось более заметным в 30–50-х гг. в США: элементы восточных религий вливались в чужеродное русло, искусственно сопоставлялись друг с другом; в результате складывалась смесь самых различных, зачастую несопоставимых религиозных представлений. В результате «многие современные видные философы Запада в поисках “новой” религии отдали дань восхищения древним восточным учениям»³⁹. Разочарование в том пути, каким пошла западная цивилизация, опасливое отношение к разуму, науке, чувство страха перед последствиями новых технических введений, т.е. различные проявления кризисного сознания, и служат причиной обостренного интереса к восточным религиям.

Почему же, несмотря на давность «ориенталистских» мотивов в духовной жизни Запада, в современных условиях можно фиксировать исключительный по своей остроте и напряженности интерес буржуазного сознания к Востоку, который находит свое воплощение в рождении нетрадиционных восточных культов? Дело в том, что наряду с классическими западными представлениями о роли капитализма встречаются и идеи о том, что Востоку отводится миссия глобальных культурно-мистических нововведений, ставящих под сомнение ценности западной цивилизации. Более того, различные ценности восточной культуры создают образ индивида, непохожего на одержимого вечной суетой европейца, человека, подверженного индивидуализму и обреченного на одиночество. Восточные культы прельщают своих приверженцев возможностью бытия, позволяющего пренебречь

³⁷ Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. С. 7–8.

³⁸ Подробнее см. там же.

³⁹ Там же. С. 33.

суетностью буржуазного мира и обратиться к совершенствованию своих телесных и духовных потенций.

Современные восточные мистические секты часто привлекают к себе тем, что обещают, а нередко и дают людям ключ к их собственному мироощущению, к сугубо личным переживаниям. По справедливому заключению П.С. Гуревича, «они увлекают идеей бесконечного самопознания, нравственного совершенствования, обеспечивающего внутреннюю гармонию и покой; это обращение к личности, к ее запросам преподносится как противовес буржуазной идеологии, которая действительно не обнаруживает интереса к спонтанным, внутренним проявлениям человеческого духа, к своеобразным индивидуальным запросам отдельного человека»⁴⁰.

Исследования указанной проблематики позволило Е.Г. Балагушкину прийти к выводу о том, что наибольшее распространение получили неоиндуистские секты и культы. Это, по его мнению, объясняется рядом причин:

- 1) индуистские вероучения воспринимаются западными богоискателями как альтернатива исчерпавшему себя христианскому вероучению;
- 2) индуизм представляется идеологией более «здорового» общественного строя, чем современный капитализм;
- 3) социальное учение неоиндуизма предстает как оптимистическое и жизнеутверждающее мироощущение;
- 4) в индуизме усматривается залог возрождения буржуазного индивидуализма и ценностей личной жизни⁴¹.

Таким образом, мистические учения, в частности обращающиеся к Востоку, как правило, спекулируют на том, что «светские» идеологи, будучи рационалистами по своему духу, проявляют будто бы полное равнодушие к духовным потребностям человека. Они ставят перед ним лишь внешние цели, чуждые его сокровенным запросам, пытаются увлечь его прагматическими идеалами, полностью игнорируя мир отдельного индивида. Интерес к ориентальным культурам, порожденным сознанием, вызван стремлением уйти от прагматических норм и ценностей капиталистического общества; многие полагают, что именно синтез современной идеологии и древних религий сулит Западу культурное обновление.

Ориентальные культы исповедуют своеобразный космоцентризм. Рекламируемый ими интерес к человеку, к его духовным и телесным способностям, к раскрытию его потенциала не имеет ничего общего с идеей гуманизма, подлинного расцвета личности: мистика разрушает личностные качества индивида, стирает его самобытные черты, превращает в бездумный, бездуховный механизм. «Восточная религиозность» отвлекает людей от действительного решения своих жизненных задач, предлагая им ложный путь «поиска божества».

Раскрытие природы мистицизма предполагает не только описание тех или иных феноменов веры, но и анализ выполняемых им социальных функций, привлечение обширного историко-философского материала. Нетрадиционная ре-

⁴⁰ Там же. С. 47.

⁴¹ Подробнее см.: Балагушкин Е.Г. Критика идеологии и практики современного кришнаизма. С. 11.

лигиозность оказалась сегодня в известной мере в самом эпицентре различных идейных и культурных веяний. Своим внутренним пафосом она повлияла на мировоззренческую культуру современной эпохи, показав, с одной стороны, закат традиционных религиозных воззрений, а с другой – ущербность новейших мистических исканий.

Названная проблема имеет непосредственный практический аспект, поскольку интерес к неомистическим культам оживился и в нашей стране. По этой причине разоблачение модных религиозных нетрадиционных культов является важной составной частью воспитательной работы.

© Девина И.В., 1989

© Девина И.В., 2009



**Социология
и психология религии**

О МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ*¹

Предлагаемая статья носит поисковый характер, ее цель – наметить направление, которое могло бы повысить эффективность проводимых конкретно-социологических и особенно социально-психологических исследований в области религии. Эти исследования ведутся в настоящее время с большим размахом, пользуются заслуженным признанием и, без сомнения, оправдывают свое как теоретическое, так и практическое назначение. Если сравнивать, например, книгу «Религиозное сектантство и его преодоление», вышедшую в 1961 г. (этот опыт конкретно-социологического исследования в свое время был высоко оценен научной общественностью), и такие социологические исследования, как опубликованные в 1969 г. книгу «Баптизм и баптисты» и в 1970 г. книгу «К обществу, свободному от религии», то можно убедиться в методологических и методических достижениях отечественного религиоведения.

Вместе с тем достигнутое ставит проблемы дальнейшего повышения теоретического уровня проводимых исследований, при этом едва ли не на первом месте стоит сложнейшая область классификации объектов конкретно-социологического и социально-психологического исследований религиозности.

Проблемы классификации в названных исследованиях преимущественно разрабатываются на путях определения критериев большей или меньшей религиозности верующего человека. Иными словами, речь идет о степенях религиозности, которыми может быть охарактеризована современная верующая среда, о единицах количественного измерения религиозности. Однако это – поистине сложнейшая проблема, достаточно припомнить, что Маркс и Энгельс относили религию к «туманным образованиям» в мозгу людей, к «своего рода испарениям» материального жизненного процесса. Что здесь значит «больше», что «меньше»? Каким научным требованиям должны отвечать критерии для степенной классификации религиозности?

Научная классификация уровня религиозности верующих требует единства количественных и качественных характеристик, и этим требованием обусловлена степень познавательного значения проводимых исследований. Классификация религиозности по степеням возможна лишь на основании классификации типологи-

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1971. Вып. 11. С. 82–112

ческой, под которой следует понимать социальные типы религиозной идеологии, организации, культа, психологии – словом, социальные разновидности религии в единстве составляющих ее идеологических, организационных, культовых, психологических элементов. Тогда степенные различия действительно будут выражать динамику религиозных состояний верующих, ту или иную интенсивность, силу, напряженность этих состояний, иначе говоря, «производительность» верующих в непроизводительной и опустошающей сфере духовной жизни и деятельности, каковой является религия. Типологически-степенная классификация может служить научно-объективному, содержательному «измерению» религиозности как реализующая единство ее качественных и количественных характеристик.

Ниже рассматриваются проблемы типологии религии в одном лишь ракурсе – типологии религиозного сознания, что преимущественно относится к социально-психологическому исследованию религиозности. Поставленная задача заключается в обосновании типологического подхода к изучению религиозного сознания. Вслед за тем рассматривается в его наиболее общих и характерных чертах (при всей изменчивости и вариантности) тип религиозного сознания, присущий докапиталистическим общественно-экономическим формациям. Причина, по которой общая проблема типологии религиозного сознания конкретизируется именно на данном материале, обусловлена рядом соображений. Во-первых, для массового религиозного сознания, выраженного в широко распространенной в наше время религии – православии (как, впрочем, и в исламе), весьма актуальны элементы религиозного сознания докапиталистических формаций. Исследователи, особенно этнографы, знают, что в сознании рядовых православных людей эти элементы неизменно сосуществуют и взаимодействуют с канонической религией, а порой являются и профилирующими. Во-вторых, тип религиозного сознания, характерный для капиталистического общества, сравнительно более изучен. Становление и развитие этого типа религиозного сознания, в частности, явилось предметом исследований автора в его книгах «Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в.» и «История религиозного сектанства в России». В-третьих, религиозное сознание, явившееся продуктом докапиталистических формаций, представляет собой особенно сложную область изучения (см. ниже). Общий же очерк типов религиозного сознания в статье, обосновывающей сам типологический подход к его изучению, поневоле оказался бы чересчур эскизным и тем самым недостаточно содержательным. Но и в этих обозначенных пределах речь может идти только о том, чтобы наметить подходы и пути к изучению поставленной проблемы.

К. Маркс в «Капитале» сформулировал общий методологический принцип научного исследования религии: «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 383 (Прим.).

Следуя этому методу, Маркс заложил основы общественно-исторической типологии религии. Он указал на формы религии, соответствующие отношениям реальной жизни людей в докапиталистических общественно-экономических формациях: «...Древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественнородовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условие их существования – низкая ступень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях»².

Иные формы религии соответствуют общественно-производственным отношениям буржуазного общества: «Для общества товаропроизводителей, всеобщее общественное производственное отношение которого состоит в том, что производители относятся здесь к своим продуктам труда как к товарам, следовательно как к стоимостям, и в этой вещной форме частные их работы относятся друг к другу, как одинаковый человеческий труд, – для такого общества наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т.д.»³.

Наконец, по Марксу, «... религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем»⁴.

Каждый из трех больших этапов общественно-исторического развития, в пределах которых Маркс рассматривал соответствующие формы религии, является вместе с тем ступенью в историческом развитии личности. Маркс выделял в процессе всемирной истории три основные вехи, ступени, формы в истории развития личности: 1) отношения личной зависимости; 2) личная независимость, «основанная на вещной зависимости»; 3) свободная индивидуальность. Последняя основана «на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние...»⁵. В первом случае Маркс имел в виду патриархальное, рабовладельческое и феодальное общества, во втором – буржуазное, в третьем – коммунистическое.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 89–90.

³ Там же. С. 89.

⁴ Там же. С. 90.

⁵ Там же. Т. 46. Ч. 1. С. 100–101.

В плане исторического развития личности правилен будет вывод, что в религиях, соответствующих докапиталистическим формациям, так или иначе отразилась незрелость индивидуального человека; в религиозных формах, соответствующих капиталистическому обществу, – человек, лично независимый, но ставший рабом вещи, тогда как «свободная», «универсально-развитая индивидуальность» не нуждается ни в каких религиозных верованиях и является атеистической. Если добавить, что в нынешне существующем многообразии религиозных верований (все они не новообразования, а пережитки минувших эпох) усматриваются следы исторически разных типов сознания: то ли сознания индивидуально незрелого человека, то ли индивидуалистического сознания человека буржуазного общества, то эта простая мысль и лежит в основе типологического подхода к изучению религиозного сознания.

В современных религиозных верованиях встречаются те или иные исторические типы сознания, более или менее стертые, деформированные и трансформированные. В связи с этим конкретное исследование характера и степени изменений, происшедших и происходящих в религиозном сознании, – это исследование того, что изменяется, деформируется, преобразуется. Это «что», поскольку имеются в виду социально-психологические исследования, и есть в конечном счете тип сознания, его структура, внутреннее строение.

Исторический тип сознания лежит в основе тех «внутренних условий», через которые преломляются детерминирующие влияния внешней действительности. *«При объяснении любых психических явлений, – писал С.Л. Рубинштейн, – личность выступает как воедино связанная совокупность внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия»*⁶. Весьма существенно и следующее замечание Рубинштейна: «Во взаимосвязи внешних и внутренних условий главную роль играют внешние условия, но главная задача психологии заключается в выявлении роли внутренних условий»⁷. Внешние воздействия детерминируют сознание, но перед ними не пустотелая среда, которую они проходят насквозь.

Внутренние условия – сами продукт природных, общественно-исторических условий и индивидуальной истории личности – не просто стоят перед окружающей действительностью, но и противостоят ей, обуславливают, а не только обуславливаются, мало того, они «обуславливают тот специфический круг внешних воздействий, которым данное явление может подвергнуться»⁸. В состав «внутренних условий» входят и свойства высшей нервной деятельности, и установки, и мотивы личности, и свойства характера, навыки, привычки. Рубинштейн говорил о «воедино связанной совокупности внутренних условий». Основным фактором единства внутренних условий личности следует считать структуру сознания, тот или иной исторический тип сознания, проходящий через любой элемент системы внутренних условий и вместе с тем определяющий характер связей этих элементов. Возвращаясь к религиозным явлениям, существующим в действительности, можно видеть

⁶ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 308.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 315.

в их разнообразии фрагментарную картину эволюции религиозных верований, запечатлевших различные исторические типы сознания. Верующая личность, если ее рассматривать в плане взаимодействия внутренних и внешних условий, является живым носителем прошлого и настоящего, истории и современности; и те и другие условия не рядоположены – это встреча разных исторических типов сознания с окружающей действительностью.

Таким образом, внешние воздействия на верующую личность сталкиваются с отнюдь не адекватными им по своей природе «внутренними условиями»; они именно преломляются через «внутренние условия», но, будучи воздействиями детерминирующими, они «преломляют» и сами «внутренние условия», и это всегда чувствуемый, переживаемый верующей личностью более или менее осознаваемый акт борения. Чтобы изучить, понять и объяснить отношение между внешними воздействиями и внутренними условиями, составляющими в совокупности своей личность, необходимо измерить самый «угол преломления», который образуется при встрече «нового» и «старого». Под «старым» следует понимать сохраняющуюся, с той или иной степенью полноты и системности зафиксированную во «внутренних условиях» традиционную психологию. Ею может быть и традиционная психология капиталистического общества, и традиционная психология, уходящая своими корнями в докапиталистические формации. «Угол преломления» зависит от того, с какой именно по своей конкретно-исторической характеристике психологической традицией встречается, взаимодействует, борется новое. Само собой разумеется, что ход и исход борьбы зависят и от силы воздействия внешних условий, и от резистентности психологической традиции, чаще всего уже размытой действительностью, деформированной, ущербной, находящейся в перманентном отступлении под напором окружающей жизни, однако еще способной на арьергардные бои.

В комплексе исследований исторического развития сознания человека А.Н. Леонтьев обосновал подход к развитию психики человека «как к процессу качественных изменений»⁹. Речь идет об общественно-исторической детерминации различных типов сознания, о социально-исторической типологии сознания. Леонтьев писал: «...Нужно рассмотреть, как складываются жизненные отношения человека в тех или иных общественно-исторических условиях и каково то особое строение деятельности, которое данные отношения порождают. Нужно, далее, рассмотреть, как вместе с изменением строения деятельности человека меняется и внутреннее строение его сознания. Характеристика внутреннего строения сознания и есть его психологическая характеристика»¹⁰. Предметом специального рассмотрения Леонтьева оказываются типы сознания, качественные особенности психики, ее «внутренние строения», как они определились на протяжении истории человечества.

⁹ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1965. С. 282.

¹⁰ Там же. С. 284–285.

Леонтьев указывал на главные «образующие» сознания, существенно необходимые для характеристики его строения. В качестве главных «образующих» внутреннего строения сознания он называл категории «смысл» и «значение», отношение которых и характеризует «качественные изменения психики», «конкретно-психологические особенности» типов сознания, сменяющих друг друга в ходе общественно-исторического развития. Под смыслом Леонтьев понимал психическое отражение в его зависимости «от отношения субъекта к отражаемому предмету – от жизненного смысла его для субъекта»¹¹.

Итак, речь идет об отношении субъекта к объектам его деятельности в плане жизненных целей субъекта, о смысле как о личном смысле. Но субъект имеет дело с объектами, так или иначе уже освоенными в опыте и общественном сознании. Психологически это означает, что отношение субъекта к объекту реализуется в его сознании как отношение смысла «сознаваемого явления для отдельного человека» с тем, каков «его (явления. – А.К.) смысл для коллектива в целом»¹². Это и есть отношение смысла к значению, когда под значением понимается то, что «открывается в предмете или явлении объективно – в системе объективных связей, отношений, взаимодействий»¹³. Мир объектов, предметов, явлений, отношений людей друг к другу и природе, весь мир материального и духовного производства предстает сознанию отдельного человека и активно им осваивается в форме значений, выработанных общественно-исторической практикой предшествующих и современных ему поколений. Значения фиксируются и кристаллизуются в словах, в языке, т.е. в форме языковых значений, однако «материализация» значений не ограничивается словесными формами; она выражается и в неязыковых формах, тех или иных сигналах, символах, симптомах, ритуалах, в тех или иных знаковых системах.

Каким находит себя субъект в мире окружающих его значений, осваиваемых им в практике? Как в нем самовыражается? Как соотносятся планы личностных смыслов и объективных значений? Это основной вопрос субъект-объектных отношений при рассмотрении психологического аспекта. Планы личностных смыслов и объективных значений могут совпадать, но они могут и расходиться. Этими соотношениями и характеризуются типы сознания.

На ранних ступенях общественного развития сознание человека характеризуется совмещенностью смыслов и значений: «...так как отношения отдельных участников коллективного труда к условиям и средствам производства остаются в общем одинаковыми, мир одинаково отражается как в системе языковых значений, образующих сознание коллектива, так и в сознании отдельных индивидов – в форме этих же значений. Психологически это связано с тем, что смысл познаваемого явления для отдельного человека и его смысл для коллектива в целом, фиксированный в языковых значениях, совпадают между собой»¹⁴. Эту формацию сознания Леон-

¹¹ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. С. 286.

¹² Там же. С. 295.

¹³ Там же. С. 286–287.

¹⁴ Там же. С. 295.

твев называет «примитивно-интегрированной»¹⁵. Ее исторически сменяет формация сознания раздвоенного, характеризуемого отношениями чуждости и оппозиционности смыслов и значений, «дезинтегрированная» формация сознания. Она подготавливается развитием антагонистических классовых отношений и наиболее законченное выражение получает в капиталистическом обществе. Это – обогащенная формация сознания, ее обогащает общественная практика, творящая новый, широчайший предметный, хотя и отчужденный мир, а с ним и разрабатываемый вширь и вглубь мир значений. Все усложняющееся общественное разделение труда выражается во все большем обособлении в виде отдельной сферы умственного труда. Разрабатываются, дифференцируются, надстраиваются психические процессы и свойства, составляющие «совокупность внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия». Как писал Леонтьев, «субъективно психика человека выступает теперь как мышление, как духовная деятельность вообще, как совокупность, вмещающая или субъект внутренних психических процессов»¹⁶. Но наиболее существенными для дезинтегрированной формации сознания являются «отношения чуждости друг другу тех смыслов и значений, в которых преломляется человеку окружающий его мир и его собственная жизнь»¹⁷.

Так происходит размыкание и крайнее расхождение «смыслов» – «значений». Новая структура сознания порождается социальной дезинтеграцией самого индивида. В дофеодальном, как и в феодальном обществе индивид выступает прежде всего как член социальной группы, его бытие и его сознание развиваются в рамках локальной социальной общности, вернее, нескольких социальных общностей, так или иначе соотнесенных: семья, род, община, племя, а позднее цех, гильдия, братство, орден и т.д. Во всех случаях это – социальные общности, действующие на основе личных зависимостей и взаимозависимостей индивидов. Капитализм рвет сетки личных зависимостей, и тогда индивид выступает не как член и представитель группы, микромира, в котором проходит вся его жизнь и на котором «и смерть красна», – он выступает как отдельный, самому себе предоставленный индивид, стоящий лицом к лицу перед безликим макромиром, являющимся его властелином и его судьбой. Но вместе с опустошающим всеобщим отчуждением человека от себя и от других капитализм впервые создает «также всеобщность и всесторонность его отношений и способностей»¹⁸.

Маркс, сопоставляя индивидов докапиталистических формаций и капиталистического общества, пишет: «На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений. Также как смешно тосковать по этой перво-

¹⁵ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. С. 307.

¹⁶ Там же. С. 314.

¹⁷ Там же. С. 319.

¹⁸ Маркс К., Энгельс. Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 105.

начальной полноте индивида, так же смешно верить в необходимость остановиться на нынешней полной опустошенности¹⁹».

Социалистическое сознание – это реинтегрированное сознание, в нем на новой основе происходит гармонизация личностных смыслов и объективных значений: «Это новое отношение отнюдь не представляет собой возврата к их (смыслов и значений. – А.К.) простому совпадению, к простой слитности между ними. Оно сохраняет развитую форму сложных переходов одного в другое. Происходит лишь как бы поворот плоскости смыслов, уничтожающий явление дезинтегрированного сознания. Сознание человека становится теперь по своей структуре интегрированным»²⁰.

Подход Леонтьева к истории психики как к процессу качественных изменений представляется обоснованным методологически и фактически. В свою очередь выделение таких формаций (они же стадии развития) сознания, как «примитивно-интегрированной», «дезинтегрированной», «реинтегрированной» в плане соотношения смыслов и значений соответствует той узловой линии мер в истории личности, которая обоснована в трудах Маркса. Эти формации служат психологическими характеристиками в одном случае индивидуально незрелого человека, в другом – созревшей, но и искаленной, и ограниченной «вещными отношениями» индивидуальности, в третьем – свободной, универсально развитой индивидуальности.

Внутренняя структура сознания дает лишь общее основание для типологии в социально-психологических исследованиях. А.Н. Леонтьев обращал внимание исследователей на различие и противоположность в том, как представляют себе мир раб и рабовладелец, крестьянин и феодал, рабочий и капиталист. Классовый подход сохраняет свою силу и при социально-психологическом изучении религиозных явлений. Н.К. Крупская указывала на принцип общественно-исторической классификации религиозных явлений: «Нужно вскрыть, как отражались степень познания сил природы и представление о жизни человеческого общества в ту или иную эпоху на религиозном воззрении данного народа, в данную историческую эпоху; надо показать, как человек творил бога по своему образу и подобию... Не менее важно указать на различие религиозных верований в различных классах общества; на разницу в религиозных верованиях господствующих и эксплуатируемых классов, на борьбу этих религиозных верований»²¹. Чем более развитой и сложной является социальная структура общества, превратно отраженная в религии, тем в большей степени эффективность конкретных исследований религиозных явлений обуславливается учетом всего многообразия стратификационных моментов в их реальном общественно-историческом единстве.

Наиболее простым случаем являются религиозные верования на ранних ступенях общественного развития, продолжающие существовать в виде народных ве-

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 105.

²⁰ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. С. 330.

²¹ Крупская Н.К. Задачи антирелигиозной пропаганды // Коммунистическое просвещение. 1922. № 2. С. 29–30.

рований в различных обществах. «Простота» этого случая определяется относительной элементарностью социальной структуры, ее недифференцированностью. Вместе с тем, это сложный и даже самый сложный для исследования случай: научное познание открывает мир на первый взгляд парадоксальных представлений, способов мышления, мотивов, действий, более или менее устойчивый на всем протяжении истории докапиталистических общественных формаций. При этом рассмотрении возникает психологический барьер, который не всегда удается преодолеть исследователю, поскольку категории и критерии, свойственные современному сознанию, – продукт истории и потому не являются всеобщим эквивалентом.

По мере углубления в историческое прошлое перед исследователем общества во все более крупном плане встает социально-психологический уровень отражения действительности. По самому своему характеру ранние формы религиозных верований составляют прямую область социально-психологического исследования. Такое направление исследований обеспечено богатейшими источниками, собранными этнографической наукой; оно открывает и перед этнографией перспективу их дальнейшего углубленного теоретического изучения. Актуальность изучения ранних форм религиозных верований прежде всего определяется пока еще значительным их местом в картине современной религиозной действительности. Однако и в самых тонких религиозных верованиях сохраняются в более или менее переработанном виде элементы ранних форм религии: «...раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен...»²².

В связи с этим следует обратить внимание на некоторые черты, характеризующие «примитивно-интегрированное» сознание.

В исследовании примитивно-интегрированной формации сознания следует принять во внимание, что оно охватывало весьма ограниченный круг явлений, первоначально лишь ближайшую среду, на которую направлялась производительная деятельность человека, и в этих рамках – его связи с другими людьми. Сознание, выраженное в языке и речи, в тех или иных знаковых выражениях, выступало как своеобразное орудие, как инструмент этой деятельности и связей: «слово» было «делом». «Производство идей, представлений, сознания, – писал Маркс, – первоначально непосредственно влечено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»²³.

Таким образом, последующее историческое развитие сознания – это история его «выплетения» из непосредственного материального общения и материальной деятельности людей. Это и путь «выплетения» сознания из своей собственной непосредственности, из ощущений, восприятий, представлений, которые составляют чувственное содержание сознания его, переход к отвлеченному, собственно-теоретическому мышлению. Такой переход, обусловливаемый развитием общественно-производственной практики, сам по себе возможен, поскольку ощущения, восприятия, представления составляют условие

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 315.

²³ Там же. Т. 3. С. 24.

и этап в познавательно-практической деятельности человека. «Познание, – считал С.Л. Рубинштейн, – начинается ощущением, восприятием – как чувственное познание – и продолжается как абстрактное мышление, отправляющееся от чувственного и выходящее за его пределы, никогда, однако, не отрываясь от него»²⁴. На этой ступени развития сознания становится возможным и его отрыв от реальной жизни, противопоставление бытию сознания как независимой области духовного, идеального. Этот отрыв реализуется в ходе общественного разделения труда в условиях отделения умственного труда от физического. Только теперь возникает как философский «великий», «высший», «основной» вопрос об отношении мышления к бытию, вопрос о том, что является первичным – дух или природа. Однако этот вопрос имеет свои далекие корни в «ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости»²⁵.

Исследователя преимущественно интересует сознание, «вплетенное» в «язык реальной жизни». Выделим те существенные особенности «вплетенного» сознания, которые служат научному познанию пережитков народных верований, сохранившихся до нашего времени. Для «вплетенного» сознания характерным являлось «стихийно-материалистическое отношение человека к природе»²⁶. Рассуждая о ранних религиозных формах, о «природной, естественной» религии, Маркс и Энгельс указывали, что в них обнаруживается «тождество природы и человека», и не только в области религии. «Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также и в том, что ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу – их ограниченное отношение к природе, и именно потому, что природа еще почти не видоизменена ходом истории»²⁷. Стихийно-материалистическое отношение к действительности основывалось именно на «вплетенности» сознания в «язык реальной жизни», выступало как сознание тождества природы и человека, природа и человек воспринимались как объективно существующее целое, как единое тело. Это было «отношение человека к его природным условиям производства как к принадлежащим ему, как к своим собственным, как к *предпосылкам, данным вместе с его собственным существованием*, – отношение к ним как к *природным предпосылкам* его самого, образующим, так сказать, лишь его удлинненное тело»²⁸.

В данном отношении, в отношении самого содержания сознания, последнее выступает первоначально как «примитивно-интегрированное», сливавшее природу и человека воедино, охватывавшее их представлением о едином живом теле бытия. Это представление неистребимо жило в фольклоре, сообщая ему «поэтически-чувственный блеск», им проникнуто народное мировоззрение всей средневековой эпохи, и в своих далеких отголосках оно дошло до нашего времени. Как проследил

²⁴ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. С. 106.

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 283.

²⁶ Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.; Л., 1966. С. 9.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 29–30.

²⁸ Там же. Т. 46. Ч. 1. С. 480.

в монографии «Происхождение сознания» А.Г. Спиркин, формирование самих теоретических категорий, например количества, качества, времени, пространства, причинности, носит живые и самые реальные следы чувственно-конкретного сознания; лишь очень медленно эти категории освобождаются от «плоти», от их вещественно-предметного восприятия и понимания. «Как это ни парадоксально звучит, – писал А.Г. Спиркин, – но мы можем сказать, что сама абстракция первоначально носила еще чувственно-конкретный характер»²⁹.

Может быть, один из наиболее ярких примеров длительной эволюции сознания от конкретно-чувственного к абстрактному дает история письма, сначала пиктографического, т.е. рисуночного, картинного, потом идеографического, заменившего рисунок символом того или иного объекта, его схематическим, тем самым и более обобщенным изображением, и наконец фонографического, буквенно-звукового, состоящего из чисто условных знаков.

В Средние века сознание в его «вплетенной», «примитивно-интегрированной» форме, сливавшее природу и человека, не только продолжало существовать, но и получило новое содержание. Проявилась оппозиционная роль народного сознания по отношению к спиритуализму, абстракционизму, схоластике и метафизике господствующего церковного мировоззрения, к официальной культуре феодалов. М.М. Бахтин показал, что важнейшим источником формирования гуманистического мировоззрения явилась народная культура, что, конечно, не исключало значения античной культуры как идейного источника гуманизма и Возрождения. Для средневековой народной культуры характерно, по словам М.М. Бахтина, именно то, что *«материально-телесное начало здесь воспринимается как универсальное и всенародное и именно как таковое противопоставляется всякому отрыву от материально-телесных корней мира, всякому обособлению и замыканию в себя, всякой отвлеченной идеальности, всяким претензиям на отрешенную и независимую от земли и тела значимость»*³⁰. В свою очередь, весьма существенно, что «...носителем материально-телесного начала является здесь не обособленная биологическая особь и не буржуазный эгоистический индивид, а народ, притом народ в своем развитии вечно растущий и обновляющийся. Поэтому все телесное здесь так грандиозно, преувеличенно, безмерно. Преувеличение это носит *положительный, утверждающий характер*. Ведущий момент во всех этих образах материально-телесной жизни – плодородие, рост, бьющий через край избыток»³¹.

В условиях средневековья получила острое общественное звучание такая характерная черта народной культуры, как редукция «высокого» в «низкое», идеального в материальное, выступавшее в народном сознании прежде всего как телесное. «Снижение, – писал М.М. Бахтин, – здесь значит приземление, приобщение к земле, как поглощающему и *одновременно* рождающему началу: снижая, и хоронят и сеют одновременно, умерщвляют, чтобы родить сызнова лучше и больше. Снижение значит

²⁹ Спиркин А.Г. Происхождение сознания. М., 1960. С. 356.

³⁰ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 24.

³¹ Там же.

также приобщение к жизни нижней части тела, жизни живота и производительных органов, следовательно, и к таким актам, как совокупление, зачатие, беременность, рождение, пожирание, испражнение. Снижение роет телесную могилу для нового рождения»³². Вместе с тем, в официальной идеологии средневековья осуждались в качестве предела низменности, в качестве максимы отрицательного как раз «низ», область «чрева и подчревия», «подчревные страсти» (пользуясь ходовыми выражениями православной литературы XIV–XVI вв.). Человек подразделялся в средневековых церковных понятиях на «чистую» (верхнюю) и «нечистую» (нижнюю) части, и в иконописи весьма распространены поясные изображения человека (святого), когда его нижняя половина являлась как бы несуществующей. Лишь в этом историческом контексте может быть понято и по достоинству оценено полемическое общественное значение редуционного принципа народной средневековой культуры.

Материалом для наблюдений Бахтина явилась народная культура западноевропейского средневековья. Но и на востоке Европы (и вообще во всем мире средневековой культуры) наблюдались аналогичные явления. Так, начиная с древнейших обличительных памятников XI–XII вв. и вплоть до сочинений митрополита Даниила (XVI в.) и постановлений Стоглавого собора встречаются указания и на поющую, смеющуюся, веселую средневековую Русь, противостоящую мрачной, отрешенной, аскетической культуре церковных феодалов. В народной культуре феодальной России имеется множество параллелей «смеховой» карнавальная культура западноевропейского средневековья с тем же «пафосом смен и обновлений», с шутовскими пародиями на предержавшие духовные и светские власти, с «землей дыбом», т.е. с вывороченными наизнанку и таким образом высмеянными, редуцированными, отелесненными, низведенными к своим реальным корням отношениями, представлениями, бытом, насаждавшимися господствующей культурой.

В известном исследовании Е.В. Аничкова «Язычество и Древняя Русь», опубликованном в 1914 г., можно прочесть: «...Исконная народная поэзия ведь именно у нас не исчезла. Искоренить ее не удалось. Долгие годы полчищами ходят по Руси скоморохи; поются старины, шумным разгулом и пляской справляются и свадьбы, и праздники. Поэзия жила и развивалась. Когда в XIX в. начнут все это собирать по всем медвежьим углам, по всем дебрям и далям, когда запишут и слова и напевы песен из уст народа, быстро возникнет целая библиотека во много десятков томов. Богатство окажется чуть ли неисчерпаемым. Церковь не уступила до конца; она осталась непреклонной. Светское веселие, светское искусство так и не перестанут слыть бесовскими... И странной представляется эта борьба, в которой победа не за тем, кто, однако, несомненно вышел победителем»³³.

Внутри феодальной культуры Руси жила и развивалась народная культура, «язычская» в том смысле, что она противостояла христианской, православной, противостояла не просто в плане своеобразного религиозного культа «рода и рожениц», «идолослужения клудезнаа и речнаа» и т.д., а в плане всего мировоззрения и мироощущения,

³² Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 26.

³³ Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 187.

в плане самой структуры «примитивно-интегрированного» сознания. Эта структура обнаруживается и в дошедших до нашего времени религиозных пережитках – бытовом православии в первую очередь. На востоке Европы, как и на западе, фольклор, народная литература, разнообразные формы народного искусства, обширная область народных обычаев, сфера народных верований проникнуты принципами редукции, обратности, обратимости, метаморфизма, имевшими в основе сознание тождества человека и природы, стихийно-материалистическое восприятие мира. Более того, самый мир идеального воспринимался не столько в плане противопоставления его материальному миру, сколько в плане его объективного и даже предметного существования.

Отнюдь не случайно, что в религиозных, правовых, эстетических и иных идейных аспектах отношения людей как бы овеществлены в церемониалы, ритуалы, обряды и в этих детально разработанных действиях обретают свою действительность, свое общепринятое, общепризнанное, объективное и самодовлеющее бытие.

Эффективность ритуалов, как и всяческих иных процедур, церемоний, обрядов, связана была не только с их долговременностью, с их почтенной и почитаемой сединой. Следует принять во внимание, что само понятие о времени (как и о пространстве) было отличным от этой категории в современном сознании. Эволюция восприятия времени и пространства чрезвычайно существенна в познании исторического развития сознания вообще, религиозного сознания в частности. На материале истории древнерусской литературы Д.С. Лихачев показал, что для нее, в отличие от литературы Нового времени, время не имело субъективного аспекта, т.е. время не ставилось ни в какую зависимость от его восприятия человеком, не было ни «быстрым», ни «медленным»: «Время казалось существующим только в его объективной данности»³⁴.

Время воспринималось не как разворачивавшееся по некоей временной горизонтали из «начала» в «конец», из прошлого в будущее. Время воспринималось как настоящее, в котором перевязаны «концы» и «начала», как в этих узлах замкнутое. Точно и тонко заметил Д.С. Лихачев о древнерусской Церкви: «Христианские праздники – это не только память о событиях священной истории, о святых и пр. События вновь и вновь совершаются ежегодно в одно и то же время... христианское богослужение не только их вспоминает, но считает совершающимися в момент празднества и даже частично их воспроизводит. Отсюда – настоящее время многих церковных служб, отдельных песнопений и молитв. В событиях священной истории... обнаруживаются непреходящие явления, как бы живущие вечно, повторяющиеся в ежегодном круговороте по только праздников, но и всех дней недели, связанных с той или иной памятью о священных событиях»³⁵.

³⁴ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 281.

³⁵ Там же. С. 254. Мы, однако, не можем согласиться с мнением автора, что якобы мышление не является исторически изменчивым: «Мышление у человека во все века было в целом тем же» (Лихачев Д.С. Указ. соч. С. 55). В свое время аналогичной точки зрения придерживался Л.Я. Штернберг (см.: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936), что, как показал Л.С. Выготский, было уже тогда научным анахронизмом (см.: Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 43). Историческую изменчивость сознания подтвердило все последующее развитие психологической науки, в частности и в особенности работы А.Н. Леонтьева. Об эволюции временных представлений см.: Гуревич А.Я. Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. 1969. № 3; Он же. Что есть время // Вопросы литературы. 1968. № 11.

Если исходить из того, что ритуалы, церемонии и прочие, по выражению Л.С. Выготского, «окаменелости поведения» отвечали условию чувственной внеположности, а не являлись участком разрыва целостного стихийно-материалистического сознания, то положение «не нами установлено», в свою очередь, лежит в его рамках. Тогда «не нами установлено» является не только ссылкой на незапамятные времена установлений, поддерживаемых из поколения в поколение, но и указанием на объективность «установлений», на принадлежность «установлений» устоям окружающего внешнего мира.

Традиция являлась сознанию в собственном смысле слова: *traditio* – передача. Церемонии, процедуры, ритуалы выступали как особого рода «инвентарь», *передаваемый* из поколения в поколение. Точно так же и художественное творчество на ранних ступенях общественного развития (Маркс называл его «бессознательно-художественным») представлялось имеющим объективное существование, независимое от творчества людей. В фольклоре нередко выступает как наделенный самостоятельным предметным существованием образ Песни или Сказки³⁶.

Ритуалы, обряды, церемонии, процедуры составляли общественное достояние, и по-своему они выражали отношения единства и общности данного коллектива, являлись тем «талисманом», той исключительной принадлежностью коллектива, благодаря которой (однако не только ей) осознавались и сплачивались «мы» по отношению ко всем «не мы», ко всем «они»³⁷.

Итак, действительностью личности являлась ее публичность. Именно поэтому по своему содержанию и складу сознания духовная жизнь людей выявлялась как предлежащая, внеположная, требовала чувственного удостоверения, гласности и очевидности. Явленность и предъявленность духовной жизни человека лишь на последующей ступени развития сознания вызывает настороженное отношение как к чему-то недоброкачественному – нарочитому и показному. В некоторой степени это обоснованно по отношению к индивидам, обладающим самосознанием, открывшим в себе личность, сознающим себя в качестве «Я». Однако к совсем другому миру сознания принадлежит, например, и поныне сохранившееся в деревенском быту «голошенье» – обычай кричать «истощным», «дурным» голосом при несчастье, обычай, являющийся во всей непосредственности горе всему «миру», взывающий к соболезнованию, состраданию, соучастию, содействию.

«Примитивно-интегрированное» сознание нередко называют «традиционным». При этом имеют в виду функциональную роль традиции как средства «трансляции культуры», как механизма «социального регулирования». Специфика этого «средства» и «механизма» как традиционного определяется в автоматическом усвоении и воспроизведении коллективом людей стереотипов сознания, действий, поведения. С этим нельзя не согласиться, но при условии, что традиционное рас-

³⁶ См.: Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Л., 1967. С. 229. В оценке «примитивно-интегрированного» сознания весьма плодотворно обращение к эстетике фольклора. В.Е. Гусев показал, что, «восходя к особенностям мышления человека доклассового общества, синкретически художественная природа метода фольклора сохраняется в большей или меньшей мере в условиях классового общества» (Там же. С. 224).

³⁷ См.: Поршнев В.Ф. Социальная психология и история. М., 1966. С. 73–118.

смачивается в системе «примитивно-интегрированного» сознания, к которой оно принадлежит. В противном случае функция отрывается от того, что функционирует, – от всей системы сознания, порожденной определенной системой общественных отношений.

Традиционность была опосредована всем целым «примитивно-интегрированного», «вплетенного» сознания.

Особенности средневекового христианства в свою очередь во многом объясняются характером «мыслительного материала», с которым пришлось иметь дело христианству, распространявшемуся в обществе, сознание которого оставалось в большей или меньшей степени «примитивно-интегрированным». Христианство с его культом абстрактного человека, с его философичностью, универсализмом, спиритуализмом, морализмом в наибольшей степени «обрело себя» в условиях, когда дезинтегрировалось само общество, распались все виды локальных групповых связей, отношений личной зависимости. Христианство явилось наиболее подходящей формой религии в обществе, для которого была характерна личная независимость, основанная на вещной зависимости.

В Средние века христианство в его западно-католической и восточноправославной редакциях само было отмечено печатью той исторической формы сознания, которая явилась объектом его воздействия и обработки. Маркс, сопоставляя материализм Фрэнсиса Бэкона с материализмом Томаса Гоббса, писал, что у последнего «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*... Чтобы преодолеть *враждебный человеку бесплотный дух* в его собственной области, материализму приходится самому умертвить свою плоть и сделаться *аскетом*. Он выступает как *рассудочное существо*, но зато с беспощадной последовательностью развивает все выводы рассудка»³⁸. Христианству даже в его догматизированной и теологизированной форме для того, чтобы в своей собственной области преодолеть враждебный ему дух стихийного материализма, пришлось «отелеснить» свой спиритуализм, навести чувственно-эмпирические мосты к своим абстракциям, «материализовать» свой культ³⁹. Тем более это относится к христианству, которое осваивалось в народной среде, – бытовому католичеству и бытовому православию.

Как указывал А.Н. Леонтьев, «разложение примитивной структуры сознания в условиях прогрессивного развития совершается еще в родовом обществе. Однако возникающая новая внутренняя его структура находит свое полное выражение только на поздних этапах классового общества»⁴⁰. Более того, в исто-

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 143.

³⁹ Особенности «вплетенного» сознания с характерным и для него стихийным материализмом, пространственно-временными представлениями, интегрированностью, амбивалентностью, метаморфизмом ведут к той характеристике системы средневекового православия, которая дана в наших работах «Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв.» (М., 1960. С. 87–92) и «Религиозное сектанство и современность» (М., 1969. С. 162–165). См. также: Аверинцев С. Православие // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 334.

⁴⁰ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. С. 306.

рических условиях, когда структура сознания, сменяющая примитивную, сама сменяется новой структурой сознания, продолжают существовать как пережиточные и более или менее модифицированные предшествующие исторические типы сознания. В данном случае имеются в виду пережитки древних религиозных верований, причем не столько религиозные пережитки как таковые, сколько выразившийся в них исторический тип сознания, порожденный «древними общественно-производственными организмами». Исследователи отмечают устойчивость и относительно широкую распространенность этих пережитков. Обобщая результаты многолетних исследований специального отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции Института этнографии Академии наук СССР, его руководитель Г.П. Снесарев отмечал: «Когда более углубленно знакомишься с формами проявления религиозных пережитков у народов Средней Азии в наши дни, обнаруживается весьма примечательное, на первый взгляд даже парадоксальное явление, заключающееся в том, что пережитки, восходящие генетически к домусульманским верованиям, проявляют в быту большую стойкость, нежели пережитки ортодоксального ислама, деградация которых идет более быстрыми темпами»⁴¹. Пережитки, о которых пишет Снесарев, особенно запечатлелись в быту, но в нем не замкнулись: «Перед историком религии предстает регион, исключительно богатый совершенно конкретными реликтами ранних форм и элементов религии *во всем многообразии их проявления*»⁴². Кроме того, и в весьма отличных от среднеазиатского историко-культурных регионах Среднего Поволжья и Прикамья исследователи религии отмечают аналогичные явления.

Г.Е. Кудряшов, изучавший современное состояние религиозных верований чувашей, пришел к заключению, что «большинство религиозных предрассудков и суеверий чувашей является остатками старинного патриархально-родового быта»⁴³. Н.Ф. Мокшин приходит к выводу: «Из религиозных пережитков, бытующих до сих пор среди мордвы, следует отметить пережитки христианской религии и обрядов, пережитки дохристианских верований и обрядов, а также остатки тех своеобразных синкретических форм, которые образовались в результате смешения дохристианских верований с христианскими»⁴⁴. Исследователи, изучавшие современное состояние религиозных верований в районах с коренным русским населением – во Владимирской, Воронежской, Горьковской, Рязанской, Тамбовской, Орловской областях, также среди русского населения в Алтайском крае, единодушны в выводе, что «суеверия, с которыми православие вело многовековую борьбу, в религиозном сознании колхозников занимают значительное место и даже превосходят некоторые элементы христианских представлений»⁴⁵. Отметим и то, что материал по дохристианским и доисламским верованиям, выявленный исследователями в различных

⁴¹ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 18.

⁴² Там же. С. 334 (курсив наш. – А.К.).

⁴³ Кудряшов Г.Е. Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары, 1961. С. 106.

⁴⁴ Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1968. С. 139.

⁴⁵ Алексеев Н.П. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области) // Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 3. С. 150.

этнических и географических районах, фиксирует в многообразии форм и определенную общность их содержания. Во всех указанных случаях это – пережиточные явления, имеющие своей основой строй патриархальных отношений, отношений личной зависимости.

Наличие среди верующей части населения дохристианских и доисламских, вообще «примитивных» верований, их синкретических с православием и исламом форм объясняется не самой по себе многовековой традиционной устойчивостью. Причина заключается в том, что на огромных пространствах России, по словам В.И. Ленина, «... царит патриархальщина, полудикость и самая настоящая дикость»⁴⁶.

Это и была реальная почва, питавшая и поддерживавшая «незрелость индивидуального человека», а с ней и характерные семейно-бытовые, идеологические, психологические формы, к тому времени даже не вполне реликтовые.

Упомянутые исследования состояния (на время их проведения) религиозных верований народов Средней Азии и Поволжья дают возможность ознакомиться не только с состоянием самих верований, но и с наличием тех реликтов социально-бытовых и семейных институтов, тех «бытийных» опор, которые поддерживают реликтовые формы религиозного сознания и взаимодействуют с ними. В этом отношении материал, собранный исследователями в других названных областях, отрывочнее и беднее. Очевидно, в самой изучавшейся действительности эти «бытийные» реликты представлены значительно слабее, чем в примерах, указанных выше. Однако соответственно направленное внимание исследователей может обнаружить следы этих реликтовых явлений в самых разных регионах, а тем самым указать в них фактор, способствующий сохранению реликтовых форм религии.

По такому пути пошла, например, Г.А. Носова, и сделанные ею наблюдения представляют значительный общий интерес. В работе «Бытовое православие (на материалах Владимирской области)» Носова писала, что устойчивость религиозно-бытового поведения в сельской местности обусловлена особыми условиями деревенского личного, семейного и общественного быта. Население одного села и ряда ближайших сел представляет собой особую территориальную, соседскую, родственную и производственную общность. Подавляющее большинство старшего поколения деревни родилось и прожило всю жизнь (за исключением временных отъездов) в одном селе или (это относится к женщинам) было «взято» замуж из соседних близлежащих населенных пунктов. Родственные группы составляют в количественном отношении еще значительные компоненты населения деревень. Группы однофамильцев по происхождению хорошо помнят свои родственные отношения и поддерживают в быту родственные связи. Большое значение в селе имеет соседская близость, сохранение старого расселения по «концам», «порядкам» и «проулкам», которое позволяет осуществлять тесное общение, контроль, взаимопомощь между соседями и способствует образованию территориальной микросреды⁴⁷.

⁴⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 43. С. 228.

⁴⁷ См.: Носова Г.А. Бытовое православие (на материалах Владимирской области). 1969 (Рукопись).

В народных верованиях, опосредованы ли они исламом, или православием, или католицизмом, по-своему выразилась «незрелость индивидуального человека», которая изменялась в ходе исторического развития, сохраняя, однако, в докапиталистических общественных формациях общность существенных черт. Маркс писал: «Чем больше мы углубляемся в историю, тем в большей степени индивидуум, а следовательно и производящий индивидуум, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому»⁴⁸. Социальные образования, в которых индивидуум выступал как несамостоятельный, как принадлежавший «более обширному целому», суть «древние общественно-производственные организмы» (Маркс), т.е. социально-экономические формы, предшествовавшие капитализму. Одним из «древних общественно-производственных организмов», сохранившихся в России, хотя и подтачиваемых развитием капитализма, была сельская община. Община консервировала именно такого индивида, который выступал «несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому».

Исследователи, обращавшиеся к изучению бытового православия, как правило, выделяли в своих работах крупные тематические блоки, например аграрный календарь, праздники, культ, с такими объектами поклонения, как святые, священные места, разные виды магии (лечебная, хозяйственная, любовная). Они рассматривали изменения, происходившие в каждой области бытового православия, и результаты их исследований весьма плодотворны и по фактическому материалу, и по результатам его теоретического обобщения. Все же характер этих исследований по преимуществу аналитический, дифференциальный.

Социально-психологическое исследование явлений бытового православия идет дальше. Для такого исследования пережитки бытового православия изучаются в плане характеристики сознания и деятельности их конкретных носителей, в личностном аспекте. В типе сознания индивида, выступающего в качестве носителя данных религиозных верований, объединены и связаны, представлены в их целом, системно, а не суммарно элементы религиозных верований, выявляемые исследователями в ходе их полевых работ. Социально-психологическое исследование позволяет идти вглубь изучаемых явлений. Так, исследователи современной религиозной действительности (этнографы, социологи), сталкиваясь с фактом бытования тех или иных обрядов (крещения, венчания, отпевания), наличием икон во многих домах, посещением храмов, участием тех или иных групп населения в церковных праздниках, установили, что многие из числа причастных к названным формам церковно-религиозного обихода не являются верующими. Кроме того, они установили, что дань, отдаваемая церковно-религиозному обиходу, во многих случаях является чисто традиционной, т.е. не связанной с догматическим содержанием соответствующих обрядов, никак не связанной с религиозными убеждениями и чувствами. Это вывод очень важный, но он не является завершающим. Напротив, исследователи «напали на след», по которому должны пойти дальше. Не является ли в данном случае «дань» традиции принадлежностью «традиционного сознания»?

⁴⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 710.

Если это так, то объектом воздействия, имеющего целью преодоление вредных традиций, выступает сам тип сознания, для которого традиционность является компонентом, а не посторонним привеском. Это тем более относится к так называемой традиционной религиозности, в частности выраженной в бытовом православии. В плане задач воспитательной работы воздействие на архаичную, более или менее уцелевшую систему сознания может оказаться более эффективным, чем непосредственное воздействие на область религиозных чувств и представлений верующего. На очереди стоит задача научной разработки типологических программ социально-психологических исследований религиозности.

Каков бы ни был конкретный объект социально-психологического исследования религиозности, в центре такого исследования стоит разрушающее и опустошающее действие религии на личность, а отсюда изучение и разработка наиболее эффективных средств борьбы за освобождение человека от влияния религии. Маркс писал: «Критика религии завершается учением, что человек – высшее существо для человека...»⁴⁹. Религия противостоит этому гуманистическому принципу. В том состоит сущность противостояния, что богоугодной жертвой, требуемой религией, как раз является сущность самого человека. «Священный образ человеческого самоотчуждения...», – говорит о религии Маркс. И еще: «...религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял»⁵⁰. Критика религии на почве критики порождающего ее превратного мира ведет к возвращению человеку его сущностных сил.

Социально-психологическое исследование религиозности есть тем самым научное познание превращений человеческого образа под специфическим воздействием религии. Маркс писал: «Чем больше вкладывает человек в Бога, тем меньше остается в нем самом»⁵¹, – меньше человека как личности, «человеческого образа», человечности, ибо в социальности и состоит человечность. Под степенями религиозности (сакрализованности) следует понимать фазы религиозной перестройки личности, личности как целостного образования, а во всем целом – ее стороны, черты, элементы, свойства, функции. Степень по самому существу есть понятие количественное: она бывает большей и меньшей.

Процесс религиозной перестройки личности бывает нарастающим и убывающим, имеет свои минимум и максимум. В этом отношении может быть охарактеризован *любой тип* верующей личности. Система отсчета начинается от интеграции веры в доминанту, в господствующую направленность сознания, поведения и деятельности верующего индивида. Образование религиозной доминанты совпадает с фактом религиозного отчуждения личности. Тем самым характеристики религиозности человека выводятся за круг собственно религиозных дефиниций и переводятся на язык тех научных понятий, в сфере которых марксизм объясняет социальные истоки и функции религии. Религиозное отчуждение охватывает в той или иной

⁴⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 422.

⁵⁰ Там же. С. 415, 414.

⁵¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 561.

степени всю область жизнедеятельности верующего: его самочувствование, самосознание, семейный и бытовой уклады жизни, культурный уровень, общественное поведение, трудовую деятельность. Во всех этих направлениях реализуется опустошение человека как личности, по-своему системное.

По отношению к религиозной доминанте могут быть выделены фазы ее формирования, ее господства, ее монополии, как и ее обратное развитие от монополии к господству и распаду. Естественно, путь сакрализации верующего, как и путь его секуляризации, могут идти не в строгом чередовании этих фаз, не в четкой их выявленности, но общий тип восходящего и нисходящего развития здесь именно таков. Когда различаются как отдельные фазы религиозной перестройки личности сначала складывание у нее религиозной доминанты, затем ее господство, то имеется в виду, что господствующая направленность все же пока не единственная и всепоглощающая. Завершение же религиозной перестройки личности выражается в таком самосознании и самочувствовании верующего, когда в самом себе он видит существо однопорядковое миру сверхъестественного, который является объектом его религиозной веры. Соответственно этому такой верующий определяет свое поведение и деятельность. В качестве агента потустороннего мира он выключает себя из каузальной цепи явлений и не соотносит свои действия с реальной действительностью. Все это, разумеется, самая общая схема, хотя бы потому, что имеет в виду верующую личность вообще, безотносительно к ее конкретному типу. Но квантификация не мыслима вне качественной определенности того, что оценивается. Религиозные деформации, означающие ступени отчуждения личности, как и, наоборот, пути социального возрождения человека, освобождающегося от религиозного влияния, всегда своеобразны, что обусловлено типологическими особенностями верующей личности, социально-историческим типом сознания.

© Клибанов А.И., 1971

© Клибанов А.И., 2009

О ПРЕДМЕРЕ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ И ЕЕ МЕСТЕ В СИСТЕМЕ НАУК*¹

Определение предмета науки является сложной задачей. Предмет любой науки не «изобретается» умозрительно, не открывается априори, до и независимо от развития этой науки. Предмет новой науки открывается в процессе и на основе научных исследований, он всегда резюмирует их достигнутый уровень. По этой причине само определение предмета новой науки нельзя считать чем-то застывшим и неизменным. По мере развития науки уточняется и обогащается определение ее предмета, в нем выявляются новые аспекты, новые грани.

С другой стороны, споры о предмете науки на начальном этапе ее развития играют определенную положительную роль, ибо заставляют продумать и очертить круг исследуемых проблем, определить общую методологию их исследования. Определение предмета науки имеет важное значение для понимания ее перспектив, основных направлений ее развития.

Именно с этих общих позиций следует подходить и к определению предмета психологии религии. На данном этапе характеристика ее предмета и соотношения с другими науками будет неизбежно страдать неполнотой, содержать ряд спорных моментов, и тем не менее, освещение этой проблемы необходимо, ибо речь должна идти о принципиальных методологических вопросах, от решения которых во многом зависит будущее развитие психологии религии.

Для того чтобы определить предмет какой-либо науки, следует прежде всего очертить круг объектов, которые эта наука изучает.

Как и любая психологическая наука, психология религии изучает психическую деятельность людей, их психические процессы, состояния и свойства. Ее отличие от других психологических наук состоит в том, что она изучает психику людей религиозных, верующих. Задачей психологии религии является изучение психологических особенностей верующих людей, которые отделяют их от людей неверующих и реализуются в их поведении.

Нет нужды доказывать, что в сфере религии психические процессы, состояния и свойства личности играют огромную роль. Уже само понятие «веру-

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1971. Вып. 11. С. 9–28.

ющий» характеризует религиозного человека психологически. И это не удивительно. Религия воздействует прежде всего на психический мир личности. Она создает определенную систему образов, понятий и норм поведения, в центре которых находится идея сверхъестественного; последняя определяет направленность эмоциональных и волевых процессов и выступает как мотив человеческого поведения, реализуемого как в религиозном культе, так и вне его. Вне изучения психологического аспекта религии нельзя раскрыть ее воздействие на личность, ее важные корни и функции, поэтому изучение психических особенностей верующих имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Без него невозможно научное обоснование системы атеистического воспитания, выявление наиболее эффективных способов и методов атеистического воздействия на человека.

Роль психологического фактора в сфере религии признают почти все исследователи, но далеко не все одинаково понимают и объясняют источники религиозной веры и ее природу. В решении этого вопроса отчетливо прослеживается зависимость позиций автора от общих идеологических и философских.

Теологи и психологи, примыкающие к теологии, рассматривают субъективную религиозность как результат встречи человека с трансцендентным, сверхъестественным, т.е. с Богом. С их точки зрения наличие религиозных людей с необходимостью свидетельствует о реальном существовании «потустороннего» источника религиозного «Откровения». «За сферой “проявления” религиозной жизни, – пишет православный богослов В.В. Зеньковский, – мы должны признать наличие “чего-то”, что создает во всем человечестве, на самых низших ступенях культуры религиозную жизнь. Религиозная жизнь может быть груба, примитивна, целиком соскальзывать в магию, и все же человек неумоимо ищет “чему поклониться”, как выразился однажды Достоевский. Это “что-то”, что стоит позади всякой религиозной “феноменологии”, что “тянет” душу ввысь, – может быть понято лишь так, что в самых своих глубинах душа уже сопряжена с Абсолютом, связана с Богом»¹.

По мнению немецкого протестантского теолога Рудольфа Отто, чья книга «Священное» оказала большое влияние на буржуазную психологию религии, глубочайшим источником религии является то чувство священного ужаса и восхищения (*mysterium tremendum et fascinans*), которое возникает у человека при его встрече со «святым», «сверхъестественным»².

В буржуазной психологии религии такая теологическая концепция часто сочетается и своеобразно переплетается с субъективистской концепцией, рассматривающей сознание отдельного индивида как основной источник религии. Одним из наиболее ярких представителей этой концепции в психологии был американский психолог и философ Уильям Джемс. В своей книге «Многообразие религиозного опыта» он доказывал, что религиозность каждого индивида

¹ Зеньковский В. Основы христианской философии. Т. 1. Франкфурт-на-Майне, 1960. С. 41–42.

² Otto R. Das Heilige. Gotha, 1926.

определяется особенностями его психической жизни. Если одним индивидам необходим и полезен опыт научный, то другим столь же необходим и полезен «религиозный опыт», под которым Джемс понимал всякого рода «видения», галлюцинации и т.п. Он рассматривал чувства отдельного человека как «глубочайший источник религии»³. Субъективистскую линию Джемса продолжал известный американский психолог, теоретик черт личности Гордон Уиллард Оллпорт, который подчеркивал, что корни религии лежат в области индивидуальных чувств и настроений. Поскольку эмоциональная жизнь каждого индивида своеобразна и неповторима, постольку, по Оллпорту, неповторима и уникальна религия, свойственная каждому человеку. Получается, что религий столько, сколько верующих⁴.

Такой последовательный субъективизм вызывает опасения у многих западных психологов, заботящихся о поддержании престижа Церкви и теологии, поэтому большинство буржуазных психологов склоняется к некоей «средней» линии, пытающейся соединить признание конечного, трансцендентного источника религии и подчеркивание ее субъективных корней в индивидуальном сознании. По такому пути шел, например, американский психолог У. Кларк, который определял религию как «внутренний опыт индивида, чувствующего трансцендентное (*Beyond*)»⁵. Кларк выделял религиозный мистицизм как наиболее «глубокое» постижение трансцендентного, свойственное отдельным избранным личностям, религиозной элите. Он заявлял: «Важнейшие формы религиозной жизни скорее индивидуальны, нежели социальные, носят более личный, чем церковный, характер»⁶.

И теологический и субъективно-идеалистический подходы закрывают дорогу для подлинно научного исследования психологических особенностей верующих. В первом случае произвольно и бездоказательно постулируется сверхъестественный источник религиозных верований и переживаний. Между тем субъективные представления, верования и чувства, если они и направлены на сверхъестественное, отнюдь не доказывают объективного существования последнего. Несостоятельность подобного рода рассуждений (онтологическое и психологическое «доказательства» бытия Бога) давно уже показана.

Субъективистская концепция рассматривает индивидуальное сознание как нечто замкнутое в себе и противостоящее окружающему миру. Религиозные образы, представления и переживания рассматриваются с этой точки зрения как результат спонтанной активности индивидуальной психики, которая их самопроизвольно продуцирует. Такое понимание человеческой психики глубоко ошибочно и бесплодно.

³ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 420.

⁴ Allport G.W. The Individual and his Religion. N.Y., 1960.

⁵ Clark W.H. The Psychology of Religion. N.Y., 1959. P. 22.

⁶ Ibid. P. 413.

Российские психологи (Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, С.Л. Рубинштейн и др.) убедительно показали в своих исследованиях, что психика человека по своей природе социальна. Специфически человеческие психические функции и способности отнюдь не передаются по наследству; они развиваются в результате взаимодействия индивида с социальной средой, на основе и в процессе его социальной деятельности. При этом решающую роль в формировании человеческой психики играет процесс интериоризации, т.е. преобразования внешних действий в действия внутренние, умственные⁷.

С этой точки зрения очевидно, что религиозные понятия и представления не могут рассматриваться как врожденные, изначально присущие индивидуальной психике. Как и все другие понятия и представления, они усваиваются индивидом в ходе его взаимодействия с социальной средой. Психические свойства и состояния личности не безразличны для ее отношения к религии; одни могут создавать благоприятную почву для приобщения к религии, другие препятствовать этому процессу. Но при всех условиях религию следует рассматривать как социальный продукт, а религиозность личности – как результат ее взаимодействия с социальным окружением.

Некоторые психологи пытались объяснить религию как результат действия врожденных инстинктов и побуждений человека. Наиболее известна соответствующая концепция Зигмунда Фрейда, который религию, как и все другие социальные образования, сводил к преобразованным и трансформированным обществом изначальному человеческим побуждениям, прежде всего сексуальному стремлению (*Libido*)⁸. Не вдаваясь в специальный разбор фрейдизма, отметим, что любые попытки биологического объяснения религии несостоятельны в своей основе и ведут в итоге к реакционному выводу о вечности религии. Психическая деятельность религиозного человека, как и всякого иного, имеет свою физиологическую основу в деятельности мозга и нервной системы. Но было бы ошибочным думать, будто на физиологическом уровне можно объяснить причины религиозности индивида или же выявить главные психологические особенности верующих, поскольку закономерности протекания высшей нервной деятельности одинаковы у людей верующих и неверующих, идеалистов и материалистов. Физиология высшей нервной деятельности может выявить некоторые динамические законы, лежащие в основе психической деятельности, но она не в состоянии объяснить содержание человеческой психики. Вместе с тем выяснение основных психологических особенностей верующих людей требует содержательного подхода к человеческой психике.

Что является главным отличием религиозного человека от нерелигиозного? Общепризнанной является точка зрения, согласно которой таким главным отличием является вера в сверхъестественное. Понятие «вера в сверхъестественное»

⁷ См.: Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1965. С. 378–384; Валлон А. От действия к мысли. М., 1956.

⁸ См.: Фрейд З. Тотем и табу. М.; Пг., 1923; Он же. Будущность одной иллюзии. М.; Л., 1930.

требует для своего объяснения содержательного анализа, как гносеологического, так и социально-психологического. Гносеологический анализ необходим, чтобы уточнить само понятие «сверхъестественное». Понятие «сверхъестественное» обозначает нечто неестественное, не подчиняющееся законам природы и общества, необъяснимое с точки зрения этих законов, не включенное в объективную цепь каузальной зависимости. Это понятие охватывает все те образы, идеи и представления, которые противоречат законам материального мира, не согласуются с данными науки и практики, с жизненным опытом человека. Таким образом, сверхъестественное – это понятие гносеологическое, и притом отрицательное, фиксирующее те продукты человеческого воображения и фантазии, которые противоречат объективной реальности, искажают, деформируют ее. Попытки отказаться от этого понятия в ходе изучения религии, декларированные отдельными авторами, оказались неаргументированными; по сути дела они означали противопоставление гносеологического анализа религии ее социологическому исследованию. Вместе с тем социологический подход к религии не снимает ее гносеологической оценки как ложного, иллюзорного, превратного сознания. Напротив, только при условии ясной гносеологической оценки религии возможно правильное понимание социального места и социальных функций последней.

Однако само понятие «сверхъестественное» недостаточно для выявления специфики религии и религиозности.

«Сверхъестественное» в виде фантастических понятий, представлений, образов может присутствовать не только в сфере религии, но и в искусстве, философии. Достаточно вспомнить, например, сверхъестественные образы из русских сказок, былин или же понятия «мировой дух» у Гегеля, «мировая воля» у Шопенгауэра и т.п. Специфика религиозного сознания в отличие от философского, художественного требует не просто констатации наличия представлений о сверхъестественном, но выявления основных особенностей религиозной веры в сверхъестественное. При этом гносеологический анализ обогащается анализом социально-психологическим.

Религиозная вера в сверхъестественное отличается тремя основными признаками⁹. Во-первых, она предполагает веру в реальное существование сверхъестественного. Религиозный человек не просто мыслит о сверхъестественном и не просто представляет его – он верит в то, что сверхъестественные образы реально существуют. Здесь проходит водораздел между религией и искусством, отмеченный еще Людвигом Фейербахом¹⁰. Во-вторых, религиозная вера в сверхъестественное – это всегда эмоциональное отношение к сверхъестественному. Верующий человек глубоко переживает свое отношение к сверхъестественному, которое выступает как фокус всех его эмоциональных про-

⁹ См.: Угринович Д.М. Философские проблемы критики религии. М., 1965. С. 139–147; *Он же*. Что такое религиозная вера? // Наука и религия. 1966. № 12. С. 16–18.

¹⁰ См.: Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 693.

цессов. Наконец, в-третьих, вера в сверхъестественное включает в себя особые иллюзорно-практические отношения между верующим и сверхъестественным объектом, существующим в его воображении. Религиозный человек верит в то, что сверхъестественное (Бог, дух и т.п.) может оказать влияние на его жизнь и что в свою очередь сам верующий способен тем или иным путем воздействовать на сверхъестественное. Религиозный культ выступает как реализация упомянутых иллюзорно-практических отношений. Религиозная вера имеет своей основой убеждение в наличии воображаемой связи между сверхъестественным и личностью верующего, связи, которая практически реализуется в разнообразных культовых действиях, начиная с магических церемоний первобытных племен и кончая молитвой современного христианина или мусульманина.

Следовательно, выявление специфических особенностей религиозной веры невозможно без ее содержательного анализа, включает в себя как гносеологическую оценку религиозного сознания, так и его социально-психологическую характеристику. Почему речь идет о социально-психологической, а не просто о психологической характеристике? Общая психология изучает психическую жизнь людей, абстрагируясь от конкретного содержания их сознания. Это не значит, что она игнорирует социальную обусловленность человеческой психики. Общая психология, как уже отмечалось, рассматривает человеческое сознание как продукт общества; она поэтому не может не исследовать некоторые всеобщие социальные предпосылки и условия формирования и функционирования человеческой психики¹¹. Однако при этом общая психология исследует лишь те закономерности функционирования и развития человеческой психики, которые свойственны всем людям, без которых невозможна человеческая деятельность. В ее задачу не входит исследование конкретного содержания мыслей или направленности чувств и воли людей в ту или иную эпоху, в той или иной социальной системе, принадлежащих к тому или иному классу, социальной группе и т.п.

Как уже отмечалось, психологические особенности верующих могут быть вскрыты лишь при условии анализа того специфического объекта, на который направлены их мысли, чувства и волевые процессы. Только выявив особенности феноменов сознания людей, охватываемых понятием «сверхъестественное», можно выяснить характерные черты психологической направленности религиозного человека, особенности его психических процессов и свойств. Психологическая особенность религиозных людей заключается не в том, что они испытывают интенсивные и глубокие чувства (такие чувства могут быть свойственны и людям нерелигиозным), а в том, что все их эмоциональные процессы направлены на сверхъестественный объект, не существующий реально и созданный религиозным воображением. Таким образом, психологические особенности верующих могут быть выявлены только при условии содержательного анализа их сознания.

¹¹ См.: *Выготский Л.С.* Развитие высших психических функций. М., 1960; *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. М., 1946; *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. М., 1965.

Вместе с тем, именно такой содержательный анализ человеческого сознания выступает как важная черта социальной психологии. Социальная психология изучает воздействие на психику человека определенной социальной среды, определенного типа социальных отношений. Ее интересует прежде всего отражение в сознании людей социальных условий их жизни. Если общая психология занимается изучением общих закономерностей протекания психических процессов, то социальная психология выясняет особенности их протекания в той или иной социальной группе, их направленность, их реальное содержание. Общая психология характеризует общие психические свойства личности, а социальная психология изучает то конкретное их единство, которое позволяет говорить об определенном социальном типе личности.

Имеется и другая сторона проблемы, позволяющая подчеркнуть близость психологии религии социальной психологии. Уже говорилось о том, что религиозным человек не рождается, а становится в ходе его взаимодействия с окружающей социальной средой. Важным компонентом этого взаимодействия выступает общение человека с другими людьми в контактных (малых) группах. Формирование религиозности индивида, его глубокие психологические конфликты, связанные как с «обращением» (conversion), так и разрывом с религией, можно правильно понять, лишь изучив его психические отношения в контактных группах, которые его окружают, – семье, школьном классе, армейском подразделении, производственной бригаде, религиозной общине. Вне изучения психических контактов и взаимодействий индивида с социальными группами, его окружающими, объяснить его религиозное сознание невозможно. Социальная психология изучает именно психические стороны отношений между индивидами в социальных группах.

На этом основании можно сформулировать место психологии религии в системе психологических наук. Психология религии в своей основе является социально-психологической дисциплиной, ветвью (отраслью) социальной психологии. Это не означает, что психология религии далека от других психологических наук: общей психологии, возрастной, педагогической, дифференциальной. Напротив, многие проблемы психологии религии требуют для своего решения привлечения всех этих наук. Так, разработка вопроса о психологических корнях религии невозможна без привлечения данных общей и дифференциальной психологии, в частности учения о психических состояниях и психических свойствах личности. Исследование детской и юношеской религиозности требует сотрудничества с детской и педагогической психологией.

Однако общая методология психологии религии, ее подход к своему объекту исследования позволяют рассматривать ее как науку социально-психологическую.

Определим круг основных проблем марксистской психологии религии. Прежде всего в компетенцию психологии религии входит ряд общетеоретических проблем. К ним относится, например, вопрос о предмете психологии религии и ее месте в системе наук.

Сложной и малоработанной является проблема психологических корней религии. Их следует понимать не как психологические причины религии, необходимо ее детерминирующие, а как некоторые психологические состояния индивида и особенности его психики, создающие благоприятные возможности для приобщения индивида к религии, для воздействия на него различных источников религиозной информации. Не сами по себе психологические корни религии, а именно это воздействие делает человека религиозным. Вне социального воздействия никакие психологические факторы сами по себе религии не рожают. Так, отмечалось, что отрицательные эмоциональные состояния: страх, подавленность, одиночество, отчаяние – создают благоприятную для религии психологическую почву. Но это не значит, что всякий человек, испытывающий подобные состояния, станет неизбежно религиозным. Решающую роль в этом играет социальная среда, окружающая индивида, и социальные качества самого индивида (мировоззрение, стойкость характера, направленность, интересы). Следовательно, психологические корни религии выступают не как рядоположенные с социальным и равноправные с ним факторы, а как психологические предпосылки религиозности, реализация которых зависит от ряда объективных социальных условий и обстоятельств.

К числу общих теоретических проблем психологии религии относится также проблема структуры религиозной психики.

Изучение структуры религиозной психики предполагает, в частности, исследование соотношения в ней сознания и бессознательного. Огромная роль бессознательного в психике религиозного человека была констатирована многими исследователями религии (Р. Маретт, Л. Леви-Брюль и др.). Однако научного решения указанной проблемы эти исследователи дать не смогли. Психоаналитическая школа, начиная с З. Фрейда и кончая К. Юнгом, Э. Фроммом и другими, окончательно извратила и запутала эту проблему. Наличие путаных и ложных трактовок не только не снимает, но, напротив, подчеркивает необходимость ее научного исследования.

Не менее важно также изучение соотношения в психике верующих познавательных, эмоциональных и волевых компонентов.

Некоторые авторы сводят религиозную психику только к религиозным переживаниям¹². Однако такая односторонняя точка зрения вряд ли может быть принята.

Специфика религиозных чувств и переживаний связана не с их психологическим содержанием (ибо религиозному человеку могут быть свойственны самые различные чувства, как отрицательные, так и положительные), а с их направленностью, их объектом. Специфическим объектом религиозных эмоций выступает сверхъестественное в его различных видах и проявлениях. Таким образом, религиозные эмоции всегда направлены на иллюзорный объект, существующий лишь в сознании верующих. Следовательно, объект религиозных

¹² См.: Букин В.Р. Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969. С. 66, 73, 74.

эмоций лежит в сфере религиозных представлений, верований, и чувства становятся религиозными только в той мере, в какой они связаны с религиозными представлениями и идеями, направлены на них¹³.

Религиозная психика не может быть сведена к эмоциям, какую бы большую роль в ней они ни играли. В психике верующих мышление, воображение, представления играют не просто вспомогательную роль. Они формируют образы, представления и идеи сверхъестественного, т.е. создают специфическое ядро религиозной психики, определяющее направленность как эмоциональных, так и волевых процессов, поэтому психология религии не может ограничиваться исследованием религиозных переживаний. Она обязана изучать и особенности познавательных процессов верующих, причем не только с точки зрения их динамики, но и с точки зрения их содержания.

Изучение содержания религиозных представлений у верующих различных эпох, представителей различных классов, социальных групп и конфессий выступает как важнейшая задача психологии религии, имеющая не только теоретическое, но и большое практическое значение. Научное изучение содержания религиозных верований у представителей какой-либо социальной или национальной группы невозможно, если не проследить социальных истоков таких верований, т.е. не выявить те стороны социальной структуры, которые вызвали их к жизни и способствуют их воспроизводству. Изучение обыденного религиозного сознания различных классов и социальных групп позволяет не только выяснить степень их религиозности, но и понять общие социально-психологические особенности этих классов и групп, выявить воздействие на их сознание социальных изменений.

Изучение религиозного сознания различных групп верующих в России приобретает первостепенное значение. Конкретные исследования показывают, что религиозное сознание верующих не представляет собой что-то однородное. Оно различается не только в зависимости от их вероисповедания¹⁴, но и по-своему отражает их социальное положение, род занятий, взаимоотношения с социальной средой, образовательный и культурный уровень¹⁵. Коренные социальные преобразования, происшедшие в нашей стране за последние десятилетия, привели к существенным изменениям и в сохранившемся у части населения религиозном сознании. Традиционные религиозные догматы и представления деформируются, размываются, подвергаются значительной модернизации¹⁶.

¹³ Подробнее см.: *Угринович Д.М.* Философские проблемы критики религии. С. 141–146.

¹⁴ См.: *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство и современность. М., 1969. С. 134–169; *Баптизм и баптисты.* Минск, 1969.

¹⁵ См.: Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967; *Человек, общество, религия.* М., 1968; Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания. М., 1969.

¹⁶ См.: *Андреанов Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В.* Особенности современного религиозного сознания. М., 1966.

Конкретные исследования религиозного сознания верующих выступают как важнейшая задача психологии религии. При этом психология религии смыкается не только с социальной психологией, но и с социологией, в особенности с проблемами методологии и методики конкретных социальных исследований. Такие исследования могут иметь целью и социально-психологический анализ религиозных групп. Последний включает в себя исследования социально-психологических механизмов внушения, эмоционального заражения, подражания в религиозной группе, динамики коллективных религиозных эмоций, соотношение формальных и неформальных отношений в группе и ряд других вопросов. В марксистской литературе социально-психологическое изучение религиозных групп сделало лишь первые шаги¹⁷.

Наконец, социально-психологическое изучение религии требует также исследования комплекса проблем, связанных с особенностями религиозной личности. В их число входит, например, проблема взаимодействия личности с религией и атеизмом в ходе ее онтогенезиса. В западной психологической литературе она известна под названием проблемы «религиозного развития». В качестве ее компонентов исследуется детская, юношеская религиозность, проблема религиозного «обращения», так называемой зрелой религии¹⁸. Психологами накоплен большой и интересный материал, характеризующий особенности религиозности в определенном возрасте, психологические конфликты, связанные с религиозным «обращением»¹⁹.

Изучение психологических особенностей личности на разных этапах ее формирования и развития чрезвычайно важно не только для выявления основных путей и каналов воспроизводства религии в новых поколениях, но и для организации атеистического воспитания. Система атеистического воспитания детей, подростков, юношей, пожилых людей не может быть эффективной без учета их возрастных психологических особенностей. Значительный теоретический и практический интерес представляет также проблема психологической типологии религиозных личностей.

Весьма важны для создания такой типологии идеи А.Н. Леонтьева, различающего «значение» определенных понятий и их «личностный смысл»²⁰. Суть проблемы состоит в том, что одни и те же религиозные идеи, верования и представления приобретают в сознании отдельных верующих разный смысл, т.е. по-разному воздействуют на структуру их сознания и поведения. Если даже перед исследователем верующие, принадлежащие не только к одно-

¹⁷ См.: Сафонов Ю.Н. Человек в мире религиозных традиций и общественного мнения // Человек, общество, религия. М., 1968; Пивоваров В.Г. Религиозная группа прихожан в системе церковного прихода (Опыт моделирования) // Там же; Яблоков И.Н. Общение верующих как фактор формирования психологии религиозной группы // Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания. М., 1969.

¹⁸ Clark W.H. The Psychology of Religion. P. 82–257.

¹⁹ См.: Попова М.А. О психологии религии. М., 1969. С. 15–22.

²⁰ См.: Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. С. 282.

му вероисповеданию, но и к одной и той же религиозной общине, то, исследуя их сознание и поведение, он может обнаружить отличия как в понимании ими религиозных догматов, идей, норм и представлений, так и в характере мотивирующего и регулирующего воздействия этих догматов, норм и представлений на отдельных индивидов. Исходя из этого можно построить несколько психологических типов верующих. Видимо, в сфере религии реальное значение имеет различие между интравертированным (обращенным в себя) и экстравертированным (обращенным во вне) типом, введенное в психологию К.Г. Юнгом²¹.

У религиозных людей первого типа религия – это средство ухода от окружающего мира, средство своеобразного бегства в мир иллюзорный, фантастический. Иначе говоря, религия у таких людей выступает как способ отрицания окружающей действительности и переключения всех устремлений и интересов в иллюзорную, вымышленную сферу. История религий дает множество фактов, подтверждающих наличие религиозных людей этого типа. К их числу можно отнести многих представителей религиозного аскетизма, монашества, затворничества, религиозных созерцателей и мистиков.

Другой психологический тип религиозных людей представляют верующие и религиозные деятели, для которых религия выступает как специфический способ социального самоутверждения личности, способ проявления своего «Я» в религиозной группе и в системе религиозных отношений. К представителям этого типа относились и относятся многие религиозные иерархи, проповедники и «активисты», которые рассматривают распространение религии как свою важнейшую задачу, вербуют приверженцев, подвергают идеологической обработке единоверцев. Нередко у людей такого типа религиозность носит внешний характер, ибо религия важна для них лишь как средство обеспечения благосостояния, власти, карьеры, социального влияния. Конечно, эти типы не исключают друг друга, и нередко формируется смешанный тип религиозного человека, соединяющий черты и мистика-созерцателя и активного социального деятеля.

Перечисленные типы верующих не исчерпывают всего их многообразия. По-видимому, возможно вычленение психологических типов верующих и по другим основаниям. Исследование психологических типов верующих имеет как теоретическое, так и практическое значение. В теоретическом плане психология религии смыкается здесь как с социальной, так и с общей и дифференциальной психологией. Практическое же значение таких исследований состоит в том, что они позволяют глубже и яснее увидеть пути, которые привели человека к религии, и на основе этого выработать способы наиболее эффективного атеистического воздействия на него.

Основные методы психологии религии заимствуются ею из социальной психологии. К ним относятся прежде всего методы сбора первичной информации. Для того чтобы собрать достоверную и репрезентативную информа-

²¹ См.: Юнг К.Г. Психологические типы. М., [б.г.].

цию о психологии различных групп верующих, об их религиозных взглядах и эмоциях, об их ценностных ориентациях и социальных установках, широко используется метод опроса, включающий проведение бесед с верующими, стандартизированных интервью и анкет. Метод изучения личных документов не дает возможности применить статистические приемы обработки информации, но представляет большую ценность как непосредственный источник, характеризующий психологию верующего во всей ее сложности и противоречиях.

В комплексе с другими методами изучения психологии верующих используется также метод наблюдения. Преимущество этого метода по сравнению с другими методами, упомянутыми выше, состоит в том, что он позволяет фиксировать не субъективные, а объективные характеристики верующих, их поведение. Однако изучение только внешнего поведения человека недостаточно для характеристики его религиозности. Внешне ортодоксальное религиозное поведение может исходить не из религиозных, а из посторонних религии мотивов, которые почти невозможно вскрыть только с помощью наблюдения. Поэтому для психологии религии наиболее плодотворным представляется сочетание различных методов, позволяющих сопоставить как субъективные, так и объективные данные об отношении к религии. Метод наблюдения, следовательно, должен сочетаться с другими методами, позволяющими в совокупности выявить мотивирующее воздействие религиозного сознания, место религиозных идей и верований в структуре сознания и поведения индивида.

К числу объективных методов исследования психологии верующих относится также метод эксперимента. Различают эксперимент естественный (когда испытуемым неизвестно их участие в эксперименте) и искусственный. Применение эксперимента в психологии религии затруднено рядом обстоятельств. Однако зарубежные психологи дали немало образцов интересного использования эксперимента. Например, американский психолог и религиовед Джеймс Леуба применял эксперимент для сравнения «мистических» состояний религиозных людей с некоторыми патологическими явлениями в психике, вызываемыми наркотиками²² (в марксистско-советской психологии религии метод эксперимента так и не разработан).

К методам обработки первичной информации относятся разнообразные статистические и математические методы (шкалирование, факторный анализ и т.п.), применяемые в социологии и социальной психологии.

Следовательно, психология религии не имеет каких-либо специфических методов, неизвестных психологии или социологии. Она пользуется для своих целей теми методами, которые уже разработаны социологической и психологической наукой. Наибольший опыт использования таких методов накоплен психологией религии за рубежом.

Что касается места психологии религии в системе наук, изучающих последнюю, то в литературе советского периода в основном все науки, изучающие ре-

²² *Leuba J. The Psychology of Religious Mysticism. London, 1925.*

лигию, обозначались общим термином «научный атеизм». Однако не случайно определение предмета научного атеизма как специфической научной дисциплины вызывало много споров и рождало различные концепции и точки зрения²³. Дело в том, что понятие «научный атеизм» вряд ли обозначает какую-либо одну науку. Научный атеизм – это сторона всех наук, и особенно научной философии. И естественные науки, и общественные, затрагивая общие теоретические вопросы существования и развития природы и общества, неизбежно делают атеистические выводы. Так, доказывая несотворимость и неуничтожимость материи, подчеркивая вечность и бесконечность Вселенной, естествознание приходит к выводу о нелепости религиозного учения о сотворении мира Богом. Обосновывая положение, что развитие общества происходит по объективным законам и что в основе развития общества лежит производство материальных благ, общественные науки также формулируют важные атеистические положения. Данные всех наук обобщает философия, которая необходимо включает в себя атеистический аспект.

Научный атеизм не только охватывает изучение и критику религии, но и дает позитивное обоснование материалистического мировоззрения, имеет своей важнейшей составной частью теорию атеистического воспитания, поэтому систему научных дисциплин, изучающих религию, следует называть *религиоведением*. Оно является одним из разделов научного атеизма и включает в себя историю религии, философию религии, социологию религии и психологию религии.

История религии изучает историю возникновения и развития религии у разных народов мира. Она, как и всякая историческая наука, выясняет не только общие черты, свойственные любым религиям, но и специфические особенности той или иной группы религий и, наконец, индивидуальные черты какой-либо одной определенной религии. Историю религии интересует история возникновения и развития каждой конкретной религии во всем богатстве и своеобразии ее социальных истоков и условий развития в ту или иную эпоху, у того или иного народа.

Философия религии может быть иначе названа гносеологией религии. Она исследует религию в гносеологическом плане, т.е. сопоставляет религиозное сознание с реальностью, выявляет его извращенный, неадекватный действительности характер. В ее задачу входит гносеологический анализ религиозной веры в сверхъестественное как главного и определяющего признака всякой религии, изучение гносеологических корней религии, т.е. гносеологических предпосылок, возможностей и путей формирования религиозного сознания.

Социология религии изучает место религии в обществе, ее социальные функции, роль религии в функционировании и развитии той или иной социальной системы. Социология религии не ограничивается изучением религиозного со-

²³ См.: Горбачев Н.А. К вопросу о предмете теории научного атеизма // ВНА. 1966. Вып. 1; Стойчев Т. Относительно предмета научного атеизма // Там же. 1968. Вып. 5.

знания, а рассматривает религию как целостный комплекс (систему), включающий в себя наряду с религиозным сознанием религиозные действия (культ), религиозные отношения, в которые люди вступают в процессе культовых действий, и, наконец, религиозные организации и учреждения. Социологическое изучение религии возможно на трех уровнях: на уровне общества в целом (когда религия выступает как надстроечная подсистема), на уровне религиозной группы и на уровне личности.

Психология религии по кругу изучаемых ею проблем и по методам близка и философии религии, и в особенности социологии религии. Но это не значит, что она растворяется в этих науках и не имеет права на существование как самостоятельная дисциплина. Ее отличие от других отраслей религиоведения определяется прежде всего специфическим предметом, который она изучает, т.е. психикой религиозных людей. Такой задачи не ставит перед собой никакая иная наука, поэтому, несмотря на связи психологии религии с другими религиоведческими дисциплинами, она имеет все необходимые предпосылки и основания для того, чтобы сформироваться как относительно самостоятельная отрасль научного исследования и критики религии.

© Угринович Д.М., 1971

© Угринович Д.М., 2009

К ВОПРОСУ ОБ УРОВНЯХ
РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ*¹

Уровень религиозного сознания можно различать по разным признакам и основаниям. В данном случае в качестве такого основания берут уровень овладения религиозной информацией и связь накопленной религиозной информации с жизненным опытом человека.

Религиозность человека зависит в значительном мере от объема и упорядоченности воспринятой конфессиональной информации. Накапливаясь, последняя не только осознается, но и переживается, причем разные события жизни оцениваются с позиций усвоенных идей, жизненный опыт «структурируется» вокруг вероучительной информации. Освоенные религиозные представления организуют также и прежние переживания человека².

Мистифицируя этот процесс, религиозные идеологи рассуждают о так называемых духовных возрастах человека, о том, что «по мере духовного роста человека Дух Святой открывает все больше и больше тайн, и человек начинает глубже понимать слово Божие»¹.

Уровень освоения религиозно-конфессиональной информации – один из существенных моментов религиозного сознания, и он должен быть использован как один из важнейших признаков типологизации верующих. Каким образом можно определить этот уровень? Степень систематизации религиозной информации в значительной мере определяет характер создаваемого верующим сообщения: проповеди, исповеди, импровизированной молитвы, духовного стихотворения, статьи, записи в дневнике, наконец просто реплики в беседе на религиозную тему. Речевые сообщения не только обнаруживают освоенную индивидом религиозную

¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 11. М., 1971. С. 236–249.

² Необходимо разграничивать степень религиозной информированности, которая может быть весьма велика и у неверующего, и степень «структурирования» в сознании верующих религиозной информации и на основе ее всей прочей информации, всего жизненного опыта. Здесь рассматривается типология верующих, т.е. тех, кто имеет положительную установку по отношению к религиозной информации. Для них степень информированности практически тождественна степени их религиозного мышления, способности к осмыслению опыта с позиций религии.

¹ *Сомов К.В.* Что из себя представляет христианин // Братский вестник. 1961. № 2. С. 30.

информацию, но и выявляют соотношение понятий и переживаний в их конкретности и непосредственности.

Наблюдения автора, а также материалы проводившихся в стране конкретно-социологических исследований свидетельствуют, что на вопрос «Почему Вы веруете в Бога?» многие отвечают: «Я не могу этого объяснить, но я чувствую Бога». Внутренняя противоречивость эмоционального и интеллектуального элементов в структуре их сознания на этом этапе выражается в том, что, как правило, такие верующие способны дать лишь самое неопределенное обоснование практике религиозной жизни и своему повседневному поведению. Когда они стараются объяснить непонятные события, разрешить затруднения, выходящие за рамки их опыта, то используют отдельные элементы церковной доктрины, усвоенные в процессе обмена религиозной информацией: «Бог», «избранность», «рождение свыше», «наказание Божие», «предопределение» и т.п. Они не в состоянии более подробно и дифференцированно объяснить, что понимается под этими словами, а могут лишь указать на чувство, которое актуализировало и поддерживает подобные представления. На *элементарном* уровне ориентации индивида в конфессиональной информации поведение и сознание личности направляются прежде всего эмоциями и чувствами, причем последние далеко не всегда осознаются.

Например, среди членов общин евангельских христиан-баптистов есть люди, которые в силу особенностей своего общего образования и уровня интеллекта в состоянии усваивать только отдельные элементы вероучения. Подобные верующие запоминают первоначально такие сведения о Боге, с которыми они связывают содержание своего личного опыта, свои чувства, например: «Бог знает каждое помышление нашего сердца», «Мы ничего не можем без Него. Все, что есть у нас, – все по Его милости», «Бог все видит, Он знает, кто действительно ворующий, а кто только на словах является им».

Подобные первоначальные сведения, многократно повторяющиеся в религиозной пропаганде, безоговорочно принимаются на веру. Из наблюдений следует, что, например, формирование религиозности члена баптистской общины в период так называемого приближения чаще всего начинается с безусловного принятия на веру идейных установок баптизма и усвоения норм поведения, которые Церковь евангельских христиан-баптистов предписывает своим последователям, хотя бы человек и не понимал содержания идеи Бога.

Таким образом, на элементарном уровне важнейшую роль играет эмоциональный комплекс, который актуализирует и субъективизирует представления о сверхъестественном. Человек может воспринять в семье и заимствовать из религиозного окружения различные сведения о сверхъестественном и богословские понятия. Они могут длительное время содержаться в его сознании, но не быть объектом личного отношения. Но они «оживляются», актуализируются, когда связываются с переживаниями.

Именно поэтому в богословской литературе, посвященной проблемам религиозной пропаганды, все более настойчиво звучит требование «психологизировать проповедь». Опытные проповедники стараются заразить слушателей настроением, которое испытывают сами при мысли о конкретных сторонах вероучения, либо ис-

пользовать созвучные переживания слушателей. Под влиянием эмоционального заражения элементы конфессиональной идеологии проникают в сознание слушателей и субъективизируются в нем. В результате этого в памяти верующих закрепляются старые и вносятся новые элементы религиозной информации.

Проповедники настойчиво стараются связать религиозно-конфессиональные идеи с содержанием эмоциональной жизни личности. Баптистская проповедь, в частности, постоянно побуждает верующего переосмыслить свою жизнь с позиций учения об «избранности» и «рождении свыше», искать в событиях и в своих чувствах «свидетельство Бога» о предопределении к спасению. В качестве подобного свидетельства верующему нередко представляется ситуация, которая подтолкнула его к религиозности, комплекс переживаний, актуализировавший религиозные представления.

Атеист-воспитатель, учитывая особенности данного уровня религиозно-конфессиональной информированности верующего, должен уметь помочь ему материалистически переосмыслить происходившие в его жизни события, в частности сам факт обращения к религии, объяснить действительный источник и характер протекания его переживаний. Поэтому теоретическую разработку специальных аспектов психологии, связанных с проблемами религиозного сознания, и рекомендацию атеистическим кадрам достижений в этой области нужно рассматривать как одну из важнейших задач научной организации системы атеистического воспитания.

* * *

В процессе взаимодействия с религиозной средой верующий воспринимает конфессиональную информацию избирательно. Установка его восприятия определена уже накопленными религиозными сведениями, общим уровнем его взглядов и предшествующим жизненным опытом. Если его общее развитие относительно невысоко, а религиозная информация усвоена только элементарно, то такой человек воспринимает и закрепляет в своем сознании из проповедей лишь то, что он в состоянии понять и соотнести с жизненно важным для себя или связать с уже усвоенным. Из проповеди, чтения Библии и другой религиозной литературы, разговоров с другими верующими в его памяти остаются лишь фрагменты религиозной информации. Поэтому подобный уровень ориентации в религиозно-конфессиональной информации следует считать *фрагментарным*.

Верующий, находящийся на этом уровне, способен дать только неполное и несамостоятельное религиозно-идеологическое обоснование практике религиозной жизни и своему опыту. При чтении религиозной литературы и слушании проповедей он встречает затруднения, если нужно восстановить опущенные, подразумевающиеся связи в тексте, намеки, недоговоренности. В сознании подобных верующих отсутствуют связи между фрагментами, равно как и между элементами вероучения, входящими в разные фрагменты.

Например, они могут иметь представление о «Христе» и «Церкви», но ничего не знают о связи между этими понятиями, выработанной христианской

доктриной: «Христос – глава Церкви», «Церковь – тело Христа», поэтому проповедники стремятся объединить в одно русло всю религиозную информацию, полученную верующими.

Так, в каждой проповеди в астраханской общине евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) подробно излагались один-два библейских сюжета, прочитывались и разбирались от трех до пяти-шести, а иногда и больше стихов из Библии (Ветхого и Нового Завета, преимущественно новозаветных). Учитывая, что на каждом молитвенном собрании бывало минимум три проповеди, а собраний – четыре в неделю, получается, что верующие могли за год целиком воспринять весь круг евангельских сюжетов и познакомиться со многими ветхозаветными сюжетами. Баптистские проповедники требуют от верующих, чтобы они обязательно имели у себя Библию и читали ее в любую свободную минуту. Нередко они укоряют «братьев и сестер», недостаточно «изучающих Библию». Часто баптистские проповедники предлагают самостоятельно отыскать места, соответствующие прочитанной проповеди, настаивают после некоторых проповедей поразмышлять на досуге о содержании поучения. Православные проповедники также требуют от верующих постоянно оценивать свои мысли и поступки на основе церковного вероучения.

Так складываются схемы, по которым в последующем верующими усваиваются новые положения вероучения, осмысливается жизненный опыт.

Сознание значительной группы верующих может до конца оставаться на фрагментарном уровне. Такие люди чаще всего вообще не способны к самостоятельному отвлеченному мышлению, к оперированию общими категориями. Для других верующих фрагментарный уровень – только одна из ступеней их религиозного развития. При этом важно заметить, что таким верующим уже на этом этапе свойственна активность в усвоении религиозной информации, хотя в целом для фрагментарного уровня характерно пассивное, безотчетное и буквалистское усвоение сведений³, получаемых из проповедей, религиозной литературы, разговоров с единоверцами.

Для фрагментарного уровня религиозного сознания характерно отсутствие интеграции личности на почве религиозной веры. Ее сознание двойственно и противоречиво, религиозные представления сосуществуют в нем с безрелигиозными. Впрочем, надо заметить, что относительно небольшой объем освоенной религиозной информации и ее фрагментарная форма обуславливают в некоторой мере то, что противоречие между религиозными и нерелигиозными элементами сознания для многих верующих еще не является актуальным. Сведения о сверхъесте-

³ Безотчетный авторитарный буквализм этого этапа становления религиозного мировоззрения ярко и метко охарактеризован Блаженным Августином в его автобиографической «Исповеди», которая остается уникальным документом для изучения формирования религиозного мировоззрения. «Я, как мне казалось, все понимал и всему доверялся, – писал Августин, – и не задавал себе вопрос, истинно ли все то, что в этих книгах доказывается и утверждается, Я был подобен человеку, стоящему спиной к свету. Мое лицо и зрение не освещались, и от самого меня падала тень на все, что я хотел видеть» (*Августин. Исповедь. М., 1914. С. 89*). Августин также замечает в книге «Монологи»: «Ведь говорил я не то, что постиг умом, а что успел с разных сторон усвоить себе памятью и во что, насколько мог, уверовал. Знать же есть нечто иное» (*Августин. Творения. Ч. 1–2. Киев, 1879. С. 236*).

ственном (например, идея Бога) на этом уровне могут сосуществовать с научными сведениями, стихийно-материалистическими представлениями без того, чтобы индивид сознательно сопоставлял одно с другим.

Ориентируясь на лиц с элементарным и фрагментарным уровнем, современная православная пропаганда следует от объяснения культа к систематическому изложению учения Церкви. При этом основной акцент делается на объяснении обрядности и изложении тех элементов церковной доктрины, которые верующий соотносит с жизненно важным для себя. Если обратиться к проповедям видных религиозных деятелей [митрополит Николай (Ярушевич), протоиерей Александр Ветелев, архиепископ Павел (Голышев), протоиерей Николай Никольский и др.], а также рукописным сочинениям околоцерковных авторов, то нетрудно заметить, что аргументы, составляющие основной арсенал современного православия (как и баптизма), представляют собой преимущественно спекуляцию на проблемах человеческого существования (страдание, любовь, старость, смерть, смысл жизни).

Религиозные догматы всегда излагались как совокупность высших и последних тайн, сверхприродных истин, при этом раньше церковные идеологи и пропагандисты постоянно обращались к ссылкам на факты природы – непознанным и загадочным явлениям, стихийным бедствиям. В настоящее время наука резко сузила возможности подобной религиозной проповеди. В сознании современных верующих все больше утверждается желание, чтобы проповедь не запугивала их загробными мучениями и не излагала абстрактных, догматических, церковно-исторических и космологических вопросов, а давала религиозный ответ на важнейшие вопросы общественного и личного существования человека. «Христианская вера сегодня может быть понята только как забота о человеке»², – выражал сущность этой тенденции буржуазный социолог Лилье.

Именно поэтому в выступлениях проповедников звучат призывы «быть верным жене мужу, а мужу жене», «подросткам уважать своих родителей», «быть честным и правдивым», «снисходительным к оступившемуся»³. Цель наставлений такого рода – внушить верующим, слабо разбирающимся в учении Церкви, что в храме преподаются хорошие нравственные правила поведения, заронить в сознание безрелигиозных людей, случайно зашедших на богослужение, мысль, что Церковь отстаивает высокие нравственные принципы, заботится о моральной чистоте общества.

Православные и евангелические проповедники стремятся связать с идеей Бога разнообразные элементы сознания верующих, добиться, чтобы идея Бога воспринималась в качестве реальности, от которой зависит их судьба, чтобы сохранилась вера в роль Церкви как посредника в отношениях со сверхъестественным. Наука, искусство, политика и право, заявляют проповедники, не могут дать человеку целостного ответа на вопросы его личного существования. Сохранять же высшие ценности человечества и делать их доступными всему народу, а не только

² Цит. по: *Wolber H.O.* Das Gewissen der Kirche: Abriss einer Theologie der Sorge um den Menschen. 2. Aufl. Göttingen, 1965. S. 48.

³ Текущий архив кафедры истории и теории атеизма (ныне – кафедры философии религии и религиозоведения) МГУ.

людям, достигшим высокого культурного уровня, – это, по их словам, исключительная привилегия Церкви.

В своих выступлениях проповедники настойчиво проводят мысль о том, что Церковь не осуждает ни заботу о необходимых материальных благах, ни общественную деятельность, ни науку, ни искусство. Церковь только требует, чтобы «единое на потребу», высшее суждение о человеческих ценностях и смысле бытия принадлежало ей⁴.

Таким способом проповедники стараются скрепить христианским пониманием смысла жизни нравственные, эстетические, общественно-политические и научные элементы сознания верующих.

Итак, церковная проповедь стремится охватить весь спектр вопросов нравственности и личного бытия человека, таких как смысл жизни, убежденность и нравственность, вера и надежда, радость и разлука, страдание, болезнь, старость, смерть. Об этом свидетельствуют названия проповедей: «У порога», «Вера и дела», «Мертвые», «Мать и дети», «Пища», «Подвиг», «Сила любви», «Вечная радость», «Не сироты», «Скорби и радости», «Пример», «Первые слова», «Пробуждение», «Утешение», «Болезнь» и т.д.⁴

В итоге такого проповеднического воздействия уже в рамках фрагментарного уровня происходит возрастание информированности индивида, возникновение и усложнение связей между фрагментами освоенной информации. Вместе с тем, одновременно становится актуальной борьба противоречивых – религиозных и нерелигиозных – элементов в его сознании.

В связи с этим православная и баптистская проповедь предлагает верующим обильный апологетический материал. Конечно, защита вероучения адресуется всем слушателям и призвана воздействовать как на верующих с элементарным уровнем информированности, так и на колеблющихся и даже безрелигиозных людей, случайно зашедших в храм или молитвенный дом. Но апологетика выполняет особую функцию в конфессиональном воспитании группы верующих, освоивших религиозную информацию фрагментарно. Апологетическая проповедь побуждает этих людей полностью отождествить себя с ролью члена Церкви (секты) не только в плане подчинения ее культовому ритуалу, но и в специфическом истолковании христианской догматики, в определенном отношении к другим мировоззренческим системам. Если, например, в расчете на слушателей с элементарным уровнем религиозной информированности проповедники так отбирают, располагают и связывают идейный материал, чтобы представить учение Церкви как ничем не уступающее общечеловеческой нравственности, то, ориентируясь на более «подготовленную» категорию верующих, они внушают слушателям, что все возвышенное в нравствен-

⁴ «Отречение от себя во имя любви к ближнему, – проповедовал митрополит Ленинградский и Ладожский Никодим (Ротов), – не означает полного отказа от всех проявлений временной жизни с ее радостями и заботами... Господь благословляет достойные человека земные радости и разумное пользование потребными не только для духовной, но и для телесной жизни благами» (Журнал Московской Патриархии. 1966. № 2. С. 36).

⁴ См.: *Николай, митрополит*. Слова и речи. Т. 3. М., 1950–1953.

ном сознании общества является только заимствованным из христианского учения о нравственности.

Научно-атеистическая пропаганда должна ориентироваться на избирательность восприятия информации верующими людьми, обусловленную накопленными ими религиозными сведениями. Задача пропагандиста научного атеизма – расширить кругозор человека с фрагментарным уровнем конфессиональной информированности, преодолеть внушенные ему схемы осмысления собственного опыта и вновь воспринимаемых сведений. При этом очень важно умело использовать противоречивость сознания верующих, наличие в нем стихийно-материалистических элементов. Разрешение противоречия между религиозными и стихийно-материалистическими элементами сознания человека начинается с укрепления последних, приведения их в систему, противопоставления их религиозным мифам и догматам. Это позволяет предотвратить дальнейшее усиление религиозности и, в частности, перерастание фрагментарного уровня освоения религиозной информации в систематизированный.

На *систематизированном* уровне верующий человек уже освоил значительное количество конфессиональной информации, вследствие чего ее элементы у него связаны гибко и прочно. Показателем этого, например, служит его способность воспринимать в религиозном сообщении символы, аллегории, требующие широкого знания материала, стремление пропагандировать вероучение. Весь запас религиозных сведений на данном этапе подвергнут переосмыслению. Верующий с систематизированным уровнем религиозного сознания в состоянии дать самостоятельное религиозно-идеологическое обоснование своим поступкам.

Наивысшая степень систематизированной конфессиональной информированности присуща наиболее квалифицированным религиозным деятелям. Подобный верующий сознательно выделяет главную религиозную идею и сводит к ней интерпретацию своих знаний и убеждений. В результате на данном уровне индивид способен импровизировать проповеди, а также, оперируя освоенным вероучительным материалом, представлять разнообразные «доказательства» положений религиозной доктрины.

Главной особенностью данного уровня является интеграция сознания личности на почве религиозной веры. Система освоенных религиозных представлений и чувств доминирует над всем содержанием сознания человека, определяет в значительной мере его поведение в жизни. Все это находит наиболее отчетливое выражение в активном участии такого человека в деятельности религиозной организации, особенно – в настойчивом распространении своих взглядов.

Православные священнослужители ориентируют проповедь и на группу церковных активистов, сознание которых можно отнести к систематизированному уровню освоения церковной информации.

Для иллюстрации можно привести пример отрывка из типичного выступления протоиерея Н.: «Истина единства трехипостасной Божественной Троицы – глубочайшая тайна. Она недоступна для нашего ограниченного и конечного ума. Как трое составляют одно и единосущное, нам понять невозможно. Но эта истина изливает свою светозарную сущность на наш человеческий разум в том, что от-

крывает нам, что Бог есть любовь, что Господь наш, единосущный Богу-отцу, есть любовь, есть свет от света. И эта истина учит нас, людей, так же строить свои отношения, проникнуться единым великим духом божественной истины и любви»⁵.

В этом фрагменте использован значительно более усложненный материал, но и здесь догматы, казалось бы, далекие от проблемы человеческого существования, от вопросов нравственности, истолковываются применительно к этическим проблемам. С помощью подобного приема проповедник способствует извращению религиозной идеологией нравственных представлений и чувств индивида.

Верующим с систематизированным уровнем религиозного сознания проповедь дает не только раскрытие основных идей, но и углубленное изложение вероучения. При этом проповедники прямо противопоставляют православную точку зрения всякому иному взгляду на действительность. Подобные усилия православных идеологов вызваны желанием предложить церковным активистам полемический идейный материал, чтобы углубить их религиозные взгляды, побудить к распространению и защите церковной точки зрения.

В связи с тем, что в баптистских общинах больше верующих с систематизированным уровнем освоения религиозной информации, евангелическая проповедь еще больше ориентируется на подобного реципиента. С этой целью в выступлениях баптистских проповедников часто встречаются попытки сформировать у верующих представление о Боге как о всепроникающем и всенаполняющем существе, принципиально не познаваемом и не сравнимом ни с чем материальным, «земным». Многие из баптистов могут связно изложить свои взгляды на божество, в которых ортодоксальные идеи приняли субъективную, личностную окраску.

С целью более глубокой и полной интеграции сознания и поведения слушателей с помощью церковной доктрины проповедники используют различные взаимосвязанные положения вероучения, например идею богооправдания (теодицею). Элементы теодицеи направлены на то, чтобы объединить посредством фаталистического представления о «Божием промысле» противоречивые элементы религиозной идеологии. Бедствия и зло изображаются как «ступени божественного промысла», «руководство спасением» человека. Скорби, страдания, болезни превращаются в «знаки», посылаемые божеством, чтобы предотвратить отклонение человека от «пути спасения».

Данный способ разрешения жизненных ситуаций и возникшее на этой основе сознание независимости от внешней необходимости поддерживает иллюзорный комплекс мечты, способный привести человека к конфликту с действительностью, с окружающими людьми.

Таким образом, пропагандистские методы православия и баптизма направлены на формирование фанатизма, ведут к бессознательному самообману и безотчетной тенденциозности попавших под их влияние людей. В общении с религиозной группой и отдельными авторитетными для него верующими человек постепенно и незаметно включается в обмен религиозной информацией, которая, накапливаясь

⁵ Текущий архив кафедры истории и теории атеизма МГУ. Т. 6.

в его сознании, закрепляясь в памяти, определяет установки его сознания и поведения. Усвоенные человеком религиозно-церковные сведения на некотором уровне формирования религиозного сознания образуют устойчивый и в то же время динамичный комплекс элементов, закрепленных в памяти.

Результатом этого является прежде всего религиозно-телеологическое извращение самого способа мышления верующего человека, принципа связи понятий, осмысления воспринимаемых сведений. Религиозные понятия связываются с конкретно-чувственным состоянием человека и обуславливают оценку этого состояния вне реальных обстоятельств, в которых оно возникло. В результате возникает новая, чрезвычайно яркая, субъективно окрашенная умственная иллюзия – ощущение и осознание собственной «избранности Богом к спасению», «искупления греха», «освящение» и т.п.⁵ Религиозные символы отгораживают познание такого человека от действительности и тем самым извращают его мышление.

В конечном итоге сложившийся комплекс иллюзорных представлений и понятий и связанных с ними чувств, укоренившийся в памяти человека, гипостазируется. У верующих появляется глубокое убеждение, что в их «сердце», т.е. в самосознании, «живет Христос», «Святой Дух», а себя, свое самосознание они не только мыслят, но и переживают как «храм», «вместилище Духа Святого».

В основе подобных извращений сознания, граничащих с психическим расстройством, лежит гипостазирование комплекса иллюзорных представлений и понятий, складывающихся в результате накопления религиозной информации. Они уводят верующих от подлинного познания действительности, порождая только иллюзию богатой духовной жизни. Действительное познание мира заменяется поклонением системе усвоенных религиозных сведений, гипостазированной в образе «Христа, живущего в сердце», в идее «Святого Духа», вездесущего, пребывающего одновременно и в сознании человека, и отдельно от него. В итоге реальность втискивается в прокрустово ложе религиозно-идеалистических конструкций, фантастические идеи получают над людьми исключительную власть. Извращение познания, к которому ведет усвоение религиозно-конфессиональной информации, заканчивается превращением человека в активного религиозного фанатика или в тихого мистика, «мечтателя», у которого «так мало действительной жизни» (Достоевский).

В практике научно-атеистической пропаганды следует принимать в расчет субъективную устойчивость комплекса закрепленных в памяти верующего религиозных сведений. Связи элементов и фрагментов освоенной информации внутри подобного комплекса способны ко взаимозамещениям. В результате разрушения некоторые из них компенсируются другими. Даже после того как коренным об-

⁵ Нередко следствием подобного состояния бывают галлюцинации. Так, молодая женщина К., врач из Астрахани, порвавшая с сектой евангельских христиан-баптистов, рассказала, что еще в юности в те минуты, когда она оставалась наедине с собой и молилась, она чувствовала, что в ней, в ее душе живет Бог... Где-то в глубине «Я» появлялся, становился все более отчетливым, достигал почти обособленного от ее личности, «приходил» «Бог – самый лучший друг», Который «все-все понимал». У ее подруги, активной верующей, подобное появление Бога из своего «храма» – «е верующего сердца» – доходило до галлюцинаций – до «видения Христа и беседы с Ним».

разом меняются условия жизни, верующий может остаться в плену религиозных иллюзий в силу устойчивости внушенного ему комплекса религиозных верований и связанных с ними чувств. Преодоление подобного уровня религиозной информированности связано с использованием принципа параллельного действия коллектива и пропагандиста, с формированием общественного атеистического мнения. Главной линией атеистического воспитания в данном случае является перестройка самого способа восприятия человеком новой информации. Опора на стихийно-материалистические элементы сознания верующего, постепенное увеличение их доли прививают человеку способность критического и научного осмысления новой информации, включаемой в комплекс знаний и убеждений. Поэтому особенно актуально в данном отношении содействовать увеличению у верующего человека естественнонаучных знаний, притом раскрытых в процессе их генезиса, что усиливает критичность ума и формирует установку на поиск причинно-следственных связей, взрывая телеологическую структуру усвоенных верующим религиозно-церковных сведений.

© Никонов К.И., 1971

© Никонов К.И., 2009

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЗАПАДНОЙ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ*¹

Психология религии и ее место в системе наук – с. 297; Основные школы психологии религии – с. 299 (Американская школа – с. 299; Французская школа – с. 302; Немецкая школа – с. 304); Основные направления западной психологии религии – с. 307 (Историческое направление – с. 307; Психоаналитическое направление – с. 309; Эмпирическое направление – с. 314).

Психология религии как самостоятельная отрасль знания сложилась на рубеже XIX и XX столетий. С момента своего возникновения она прошла более чем полувековой путь развития. За это время уточнялся и конкретизировался предмет самой психологии религии, совершенствовалась методика исследования, накапливался эмпирический материал. В настоящее время ясно, что без психологического анализа религиозных верований научное представление о религии было бы неполным. Что нового внесла эта наука в понимание религиозных верований и к чему она пришла на современном этапе своего развития?

В данной статье предпринята попытка дать критический обзор истории развития западной психологии религии, познакомить читателя с ее различными школами и направлениями. Развитие психологической науки о религии требует критического анализа всего, что было сделано в области психологии религии представителями этих школ и направлений.

Психология религии и ее место в системе наук

Появление психологии религии стало возможным прежде всего в связи с успехами общей психологии. В середине XIX в. в психологической науке сформировался ряд отраслевых направлений, изучающих различные виды деятельности человека в сфере как материального, так и духовного производства. Складывались основы психологии труда, обращалось внимание на техническую и психологическую роль ритма в жизнедеятельности людей, развивалась военная психология, предпринимались попытки изучения психологических основ игр, искусства, морали. Одним из объектов психологического анализа становится и религия.

Психология религии возникла как составная часть общей психологии. С общей психологией ее связывает, во-первых, объект исследования – психика человека. Вместе с тем, если общая психология изучает психическую деятельность в целом, то психология религии исследует лишь узкую область психи-

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 5. С. 253–284.

ческого развития личности, находящейся под влиянием религии. Во-вторых, психология религии исходит из общей психологической теории, из раскрытых ею закономерностей психического развития личности, фаз и конкретных форм психических переживаний. В-третьих, психология религии пользуется методами научного исследования, сложившимися в общей психологии. В программной статье в «Архиве психологии религии» указывалось, что «...психология религии в формально-методическом отношении должна следовать общей психологии»¹. Правда, некоторые психологи религии нередко заявляют о том, что они выработали свои специфические методы. Но эти методы не вносят ничего принципиально нового по сравнению с методами общей психологии: применяется то же самонаблюдение, косвенное наблюдение и эксперимент.

Если методика психологии религии заимствована, как правило, из общей психологии, то фактический материал, подлежащий исследованию, принадлежит по большей части религиоведению. Психология религии пытается понять «психическое в религии»², раскрыть «религию в субъективном смысле»³. Из религиоведения психология религии заимствует сравнительно-исторический метод.

Психология религии в процессе развития испытывает также влияние различных идеалистических философских систем. Субъективно-идеалистическая философская основа психологии религии препятствует пониманию религии как социального явления.

В западной литературе нередко фальсифицируется история возникновения психологии религии. Предпринимаются попытки представить дело таким образом, будто психология религии выросла непосредственно из теологии и расцвела на ее основе. Так, Г. Вундерле истоки психологии религии видит в немецкой протестантской теологии⁴. Такого же взгляда придерживаются В. Трильхаас, В. Кёпп и другие ученые, занимающиеся историей возникновения психологии религии. Пытаясь выдать психологию религии всецело за теологическую дисциплину, они подчеркивают «заслуги» теологии в развитии современной науки.

Однако теологические домыслы нельзя отождествлять с самой психологией религии как наукой. Даже явные теологические симпатии, наложившие определенный отпечаток на состояние современной западной психологии религии, не дают основания для того, чтобы считать все ее содержание ненаучным, теологическим.

Определение научной ценности психологии религии существенно затрудняется тем, что различие между религиозной идеологией и религиозной психологией объективно послужило основой для образования двух относительно самостоятельных видов религиозно-психологического исследования. При одном из них изучаются психологические стороны религиозной

¹ Archiv für Religionspsychologie. Bd 1. Tübingen, 1914. S. 8.

² Wörterbuch der Religionen / Begründet von Alfred Bertholet. 2 Aufl. Stuttgart, 1962. S. 465.

³ Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 8. 2 Aufl. Freiburg, 1963. S. 1193.

⁴ Wunderle G. Einführung in die moderne Religionspsychologie. München, 1922. S. 2.

догматики. Сюда относятся конфессиональные исследования, неотомистское и лютеранское, которые сознательно опираются на основополагающие принципы теологии и схоластики и рассматривают вопросы о душе, бытии Бога и другие религиозные догматы с точки зрения психологии. Своей целью они ставят подтверждение априорных божественных «религиозных истин». Строго говоря, эти работы нельзя относить к психологии религии, поскольку их предметом является не психология верующих, не мировосприятие, а религиозная идеология, вероучение.

Другой вид религиозно-психологических исследований – изучение психологических особенностей религиозных верований, распространенных среди широких слоев верующих, далеких от сколько-нибудь полного знания основ религиозной догматики. Именно эти работы можно с полным правом отнести к психологии религии, поскольку их предметом является непосредственно психический мир верующих. Однако психологи религии при всей ограниченности своей методологии все-таки стремятся фактологически рассмотреть психологию верующих и не могут обойтись без элементов научного подхода.

Основные школы психологии религии

В западной психологии религии можно выделить три основные школы – американскую, французскую и немецкую. Хотя названные школы и не исчерпывают всех проводимых психологических исследований религии, тем не менее именно они определяют судьбу западной психологии религии. Остановимся на их специфике.

Американская школа

Психология религии как эмпирическая наука возникла в США в 90-х гг. XIX в. В это время психологическая наука испытывала сильное идейное влияние со стороны философии прагматизма. Религию стали рассматривать как жизненное явление, которое можно использовать с определенной целью. Прагматистское отношение к религии способствовало появлению психологии религии именно в США.

В конце XIX в. в США в Университете Кларка работала первая в Америке крупная экспериментально-психологическая лаборатория, руководимая основоположником экспериментальной психологии в США Ст. Холлом (1844–1924), который в 1890 г. вместе со своими учениками Д. Леубой и Э. Старбэком обратился к изучению религиозных представлений у юношей. Сама попытка изучить внутренний мир верующих с помощью научных средств означала вызов теологии, веками считавшей область «религиозного опыта» своей монополией. С первых шагов исследователи психологии верующих столкнулись с сильным противодействием теологии. Орудием своей защиты от теологических нареканий они

избрали позитивистскую трактовку религии. Отказавшись от теории, они провозгласили лозунг: «Ничего, кроме эмпирического»⁵.

В сложившейся ситуации при всей своей методологической узости и ограниченности эмпиризм сыграл немаловажную роль в появлении и утверждении психологии религии как науки. Практика психологии религии показала, что, чем больше эмпирического материала использует ученый, тем более ценные данные получает он в результате исследования. Примером тому служат исследования, проведенные Университетом Кларка. В то время здесь еще царил «дух науки», и психология религии не испытывала непосредственного давления теологии, чем и объясняется плодотворность проводимых исследований и их научная ценность. Это особенно проявилось в работах Джемса Леубы (1868–1946).

Д. Леуба выступил как наиболее добросовестный исследователь эмпирического материала. Строгое следование логике фактов нередко приводило его к изменению собственных взглядов. В своих ранних работах он высоко оценивал моральные стороны религии⁶, даже психологический анализ религии он пытался использовать для создания новой религии, которая бы научно обосновывала соединение идеи бессмертия с человеческой любовью и нравственными добродетелями. Но постепенно Леуба понял, что разум человека способен познать религиозно-психологический феномен. Он установил тенденцию падения религиозности, пришел к выводу, что наука постепенно побеждает религию и вытесняет ее из всех областей. Последним убежищем религии, по его мнению, остается психология. Научное описание явлений психической жизни лишает религию ее последних притязаний.

Конечно, Леубу нельзя считать материалистом. В целом его философские взгляды непоследовательны и не выходят за рамки позитивизма. К тому же позиция Леубы в отношении религии и теологии представляет собой исключение в истории психологии религии. Наметившаяся тенденция к материализму в интерпретации положительных данных психологии религии не получила дальнейшего развития в трудах других исследователей.

Более сдержанная и умеренная трактовка явлений религиозной психической жизни содержится в трудах Эдвина Старбэка (1866–1947). В 1899 г. он опубликовал фундаментальный труд «Психология религии», в котором были сформулированы основные принципы новой научной дисциплины, определены ее предмет и метод. В работе были обобщены итоги 10-летнего исследования психологии верующих с помощью анкетного метода и статистической обработки. Главная проблема, изучавшаяся Старбэком, – проблема обращения к религии и последующего религиозного развития.

В теологии процесс религиозного обращения всегда рассматривался как величайшая тайна религии, доступная лишь Богу. Старбэк же изучил его эмпири-

⁵ Köpp W. Einführung in das Studium der Religionspsychologie. Tübingen, 1920. S. 12.

⁶ Leuba J. A Psychological Study of Religion; Its Origin, Function and Future. Macmillan, 1912.

чески. Им были опрошены 192 человека, в основном студенты и преподаватели, в подавляющем большинстве последователи тех или иных форм протестантизма. Старбэку удалось выявить следующие побудительные мотивы обращения к религиозной вере:

- 1) чувство страха – 14%;
- 2) эгоцентрические мотивы – 6%;
- 3) бескорыстные побуждения – 5%;
- 4) угрызения совести и сознание греха – 16%;
- 5) соблюдение вероучения – 10%;
- 6) нравственный идеал – 17%;
- 7) пример и подражание – 13%;
- 8) принуждение и общественное давление – 19%.

Из полученных данных Старбэк сделал вывод, что чувство страха в самых различных формах (пункты 1, 2, 4, 6 – 8) действует на человека в 15 раз сильнее, чем бескорыстные побуждения, вынуждающие его обращаться к религии. Среди мотивов бескорыстных побуждений, занимающих всего 5%, на любовь к Богу приходится только 2%. Эти результаты противоречили утверждениям теологов о решающей роли любви к Богу в процессе религиозного обращения.

Интересен и общий вывод, сделанный Старбэком о природе процесса религиозного обращения. Он считал это обращение «естественным психическим явлением, совпадающим с переходом юноши от тесного детского мира к широкой умственной и духовной жизни зрелого возраста». Признание обращения естественным психическим актом принципиально несовместимо с теорией божественного откровения.

Процесс обращения к религии изучал и другой видный американский философ-идеалист и психолог, идеолог прагматизма Уильям Джемс (1842–1910). В 1902 г. вышла его книга «Многообразие религиозного опыта», в которой была дана развернутая характеристика особенностей религиозных переживаний. Как и Старбэк, Джемс рассматривал процесс религиозного обращения как естественный процесс, исходя при этом из внешнего для самой религии факта – из явления дисгармонии личности. По его мнению, стремления человека, не приходя по каким-либо причинам в соответствие между собой, приводят к смещению центра психической деятельности, в связи с чем и начинается процесс обращения. Религиозное обращение он считал одним из видов обращения, существующим наряду с обращением нравственным, эстетическим. Религиозным обращение признается в том случае, если религиозные представления, бывшие на периферии сознания, перемещаются в центр сознания личности и подчиняют себе всю психическую жизнь.

К таким выводам Джемс пришел, анализируя богатый фактический материал, почерпнутый из религиоведения. Если Старбэк изучал «нормальные» религиозно-психические явления, то Джемс опирался на патологические явления, считая, что в болезненных проявлениях религиозной психической жизни можно найти в изолированном виде такие элементы душевной жизни, которые у здорового человека скрыты и затемнены обычной средой. Свой метод он на-

зывает «методом исключительных случаев». Джемсу удалось получить некоторые положительные сведения о механизме появления религиозных переживаний. Прагматическая же интерпретация полученных данных привела его к тому, что он, по словам В.И. Ленина, «преблагополучно выводит... Бога в целях практических, только для практики, без всякой метафизики, без всякого выхода за пределы опыта»⁷.

В данном случае Джемс-идеалист берет верх над Джемсом-исследователем. Идеалистическая методология заставила его в понятие «опыт» включить и мистический невоспринимаемый опыт, тождественный, по его мнению, «состоянию веры». Хотя Джемс и критиковал с позиций прагматизма некоторые положения теологии, в частности доказательство бытия Бога рационалистическим путем, объективно он оказывал существенную услугу теологии, когда ставил вопрос об особой ценности религии и решал его с позиций прагматистской теории истины, находя ценность религии в ее полезности для отдельного человека и развивая взгляд на религию как на незаменимое средство душевного врачевания. Эти взгляды Джемса нашли поддержку в проповеднической деятельности Церкви.

Американская психология религии, несмотря на многочисленные уступки Церкви и теологии и ограниченность своей методологии, сыграла определенную роль в становлении психологии религии вообще. Американские исследователи впервые обратились к специальному изучению психического мира верующих средствами науки и выработали методы эмпирического исследования религиозности. Это послужило толчком для психологических исследований религии в других странах.

Со второго десятилетия XX в. в психологии религии в США возник интерес к новым, более широким проблемам религиозной психологии, в решении которых начал преобладать генетический, антропологический и социологический анализ. Усилилось теоретическое направление, вытеснившее узкую практически-педагогическую тематику, характерную для школы Университета Кларка.

Французская школа

Во Франции психология религии развивалась своеобразно. Сильные социологические традиции, которые шли от социалистов-утопистов и позитивиста Огюста Конта, наложили определенный отпечаток на развитие психологии религии.

Основоположником французской психологии религии считается психолог и врач Теодор Флурнуа (1854–1920). Он был лично знаком с Джемсом и находился под его влиянием. При исследовании психологических основ спиритизма он, как и Джемс, придерживался метода изучения «примечательных случаев». Сам Флурнуа не внес сколько-нибудь существенного вклада в экспериментальное изучение религиозных переживаний. Он скорее выполнял

⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 363.

роль систематизатора, предпринявшего попытку разграничить области социологии религии и психологии религии и сформулировать исходные общие принципы исследования религиозно-психологических явлений. Основная его работа переведена на русский язык⁸.

Большой интерес представляют исследования другого представителя французской общей и экспериментальной психологии – Теодюля Армана Рибо (1839–1916). В 1896 г. вышла его работа «Психология чувств»⁹, одна глава которой посвящена анализу религиозных чувств с позиций общей психологии. Поддерживая точку зрения американских исследователей, относивших религиозные чувства к обычным, он в то же время выступал против недооценки их мировоззренческой основы – религиозных представлений.

Как специалист, занимавшийся изучением особенностей психических процессов в норме и патологии, Рибо выступил против Джемса, взгляд которого на религию как на явление, близкое к патологии, получил широкое распространение в Европе. Рибо рассматривал религию как нормальное биологическое явление, близкое к инстинкту самосохранения, а отсутствие религиозных чувств расценивал как пробел, недостаток в развитии личности.

Наиболее интересна попытка Рибо определить структуру религиозного чувства. По его мнению, религиозное чувство складывается из противоположных по своей психологической направленности эмоций. С одной стороны, ему присущи угнетающие состояния – страх, ужас, приниженность, с другой – приятные и экспансивные состояния – удивление, доверие, радость, любовь. Эти положения о полярности религиозных чувств были восприняты и развиты далее последующей наукой о психике верующих.

На примере французской школы видно, что психология религии непосредственно вырастает из общей психологии. Индивидуально-психологический подход к религиозным переживаниям с помощью средств общей психологии привел французскую школу, впрочем, как и американскую, к биологизации явлений религиозной психической жизни. Религиозные чувства стали рассматриваться как прямое продолжение биологических инстинктов человека. Такая натуралистическая трактовка, давая известный простор для экспериментального изучения религиозных переживаний, скоро обнаружила свою бесплодность. На ней начинают спекулировать теологи, заручающиеся «поддержкой» науки в доказательстве вечности религии.

Тенденция к биологизации религиозных переживаний во французской школе сравнительно быстро была вытеснена и преодолена позитивистской социологией религии, основателем которой был Эмиль Дюркгейм (1858–1917). Хотя сам Дюркгейм отвергал возможность существования социальной психологии как самостоятельной дисциплины и изучал психологию верующих скорее на уровне этнопсихологии, тем не менее он сыграл определенную роль в развитии

⁸ Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии. Киев, 1913. С. 1–34.

⁹ Русский перевод книги см.: Рибо Т. Психология чувств. СПб., 1898. (Прим. ред.)

психологии религии с преобладающим учетом социального фона, на котором развертываются религиозные переживания.

В работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) Дюркгейм наметил переход от понимания религии как психофизиологического явления к пониманию ее как явления социального. Все индивидуальные религиозные переживания он стремился соотнести с потребностями общественного развития. Самым глубоким источником религиозных переживаний он считал не биологические потребности личности и не своеобразие ее психологической структуры, а общественное влияние на личность. «Даже тогда, – писал он, – когда религия кажется целиком интимной, когда она как будто целиком сосредоточилась на внутренних переживаниях личности, даже тогда живой источник, питающий эти религиозные переживания, заключается в обществе»⁹. Однако социальную сущность религиозных переживаний и истоков их возникновения Дюркгейм объясняет идеалистически, исходя из ложного представления о сущности общества и характере движущих сил социального развития. В то же время он указал на огромную роль аффективных реакций личности в принятии общественных установлений. Основными причинами религиозных эмоций он считал социальные условия жизни индивида.

Благодаря Дюркгейму психология религии была окончательно выведена из разряда прикладных дисциплин, основывающихся на общей психологии, был намечен путь к пониманию ее связи с социологией. Именно исследования Дюркгейма при всех недостатках его идеалистической методологии, а также работы его учеников и последователей привели к тому, что французская психология религии, начав свое развитие в рамках общей психологии, переросла их и стала на путь выхода в социологию. Для западной психологии религии создалась социологическая база, с помощью которой позднее наметились социально-психологические критерии характеристики религиозных переживаний. Опираясь на социальную психологию, психология религии получила более широкие перспективы.

Немецкая школа

Становление психологии религии в Германии было подготовлено широким развитием научной мысли. Для Германии конца XIX – начала XX в. был характерен высокий теоретический уровень проводимых исследований. Германия была родиной экспериментальной психологии и десятилетиями служила школой подготовки психологических кадров для многих стран, в том числе и для Америки. Кроме того, именно в Германии религиоведение достигло наибольших успехов, предъявив со своей стороны научный заказ к психологической науке. Здесь же наибольшее развитие получила и теология, которая не оставалась безучастной к формированию и развитию новой научной дисциплины.

⁹ Происхождение религии в понимании буржуазных ученых. М., 1932. С. 63.

Немецкая психология религии зародилась в обстановке сложной идейной борьбы, в условиях различных перекрестных влияний, действующих в одних случаях стимулирующе, в других – сдерживающе. По сравнению с другими странами в Германии психология религии прошла наиболее трудный и внутренне противоречивый путь развития. С первых шагов ей приходилось выдерживать упорную и суровую борьбу за существование, защищаться сначала от нападков, а затем и от «помощи», предлагаемой теологией. Исторически сложившиеся богословские традиции во многом отразились на развитии психологии религии и сделали ее подверженной глубоким теологическим и церковным влияниям в значительно большей мере, чем в других странах.

Интерес теологии к психологии религии был подготовлен психологическими течениями внутри протестантской теологии, в которой к началу XX в. широко распространилось мнение, что догматическая теология должна быть заменена психологией религии¹⁰.

Одним из первых к изучению психологических проблем веры обратился евангелический теолог Эрнст Трельч (1865–1923), который в 1905 г. издал книгу «Психология и теория познания в религиоведении». В книге дана высокая оценка американской психологии религии, особенно ее методу, хотя сам автор этого метода не придерживался, ограничиваясь рассмотрением вопросов в теоретико-познавательном плане.

В первое десятилетие XX в. в Германии западные психологи пытались решить поставленные проблемы чисто логическим путем, без использования эмпирического материала. Этим сразу же воспользовались теологи, попытавшиеся искусственно навязать психологии религии свой предмет исследования, произвольно сводя его к изучению природы трансцендентного. Появилась масса работ, преследующих открыто теологические цели. Так, евангелический теолог Георг Воббермин создал теорию «трансцендентальной психологии», в которой соединил психологический подход к явлениям религиозной жизни с попыткой философского обоснования трансцендентного. Альфред Ромер претендовал на доказательство бессмертия души с помощью психологии. Популярным оказалось изучение «религиозной психологии Иисуса» и др.

Подобные работы оказали отрицательное влияние на появление психологии религии, предписывая ей решение чисто теологических задач. Однако стремление теологов стать душеприказчиками психологии религии оказалось явно неудачным и вызвало протесты со стороны прогрессивных ученых. В целом можно сказать, что представители психологии религии не вняли назойливым рекомендациям теологов и не пошли по предлагаемому пути, а продолжали изучать естественный механизм веры в сверхъестественное.

Более того, многие теологи (например, К. Гиргензон, В. Грюн, Ф. Хайлер и др.), подключившись к психологии религии в теологических целях, отбро-

¹⁰ Wunderle G. Einführung in die moderne Religionspsychologie. S. 41.

силы теологические средства и способствовали научному развитию психологии религии. Однако встав на научную точку зрения в решении конкретных проблем психологии верующих, эти ученые при обобщении полученных эмпирических данных допускали открыто апологетические выводы. Правильно описывая механизм возбуждения и эволюцию религиозных переживаний, они в то же время при определении области практического применения данных психологии религии вставляли на точку зрения Церкви. Причины такого двойственного положения вполне понятны, если учесть принципиальную заинтересованность ученых в объективном познании внутреннего психологического мира человека, с одной стороны, и принципиальную невозможность остаться вне роли защитников религии, на которую они обречены в капиталистическом обществе.

Своеобразие исторических условий развития научной мысли в Германии определило и своеобразие путей развития психологии религии в стране. Накануне Первой мировой войны Германия была одной из самых развитых капиталистических стран. В ней были сосредоточены крупнейшие научные силы во многих областях науки, в том числе и в психологии. Все это составило необходимую предпосылку для развития общей психологии. Отразился этот процесс и на развитии психологии религии. В отличие от других стран в Германии различные направления западной психологии религии сложились и оформились в первом десятилетии XX в.

После поражения Германии в Первой мировой войне психологические исследования религии были продолжены на более широкой основе. Были предприняты попытки систематизировать накопленный материал, осмыслить его теоретически, доработать методики. Германия по-прежнему сохраняла за собой место центра психологических исследований верующих.

Работы по изучению психологии верующих были прерваны в 30-е гг. В 1933 г. вышли последние труды, за которыми последовал длительный перерыв. С приходом фашистов к власти психологическая наука в Германии попала под политический контроль нацизма. Особенно трудно пришлось тем отраслям психологической науки, которые связаны с изучением социальных характеристик личности. Стимулировалась только психология рас, обосновывающая расистскую психологию. Многие видные психологи, как, например, З. Фрейд были вынуждены эмигрировать. Оставшиеся в Германии психологи религии резко сократили объем исследований, почти совершенно перестали публиковать результаты своих работ.

После разгрома фашизма в стране наметилось оживление в религиозно-психологических исследованиях. Начиная с 1946 г. появляется много статей, монографий. Активная разработка проблем психологии верующих продолжалась до конца 50-х гг., после чего западная психология религии начала испытывать кризис и начинает уступать свои позиции социологии религии.

Основные направления западной психологии религии

Несмотря на обилие частных методик исследования, различие собранного и анализируемого материала, конкретные особенности философского его осмысления, в западной психологии религии можно выделить три основных направления: историческое, психоаналитическое и эмпирическое (экспериментальное).

Историческое направление

Историческое направление изучает психологические феномены религии на историческом материале с помощью сравнительно-исторического метода, заимствованного из религиоведения. Основателем этого направления был немецкий философ-идеалист, психолог и физиолог Вильгельм Вундт (1832–1920). Будучи одним из основоположников экспериментальной психологии, он оказал сильное влияние на американскую психологию вообще и психологию религии в частности. Достаточно сказать, что Ст. Холл был его учеником и последователем.

Однако к психологии верующих Вундт подходил не с позиций экспериментальной психологии, а с позиций идеалистической философии. В 1905–1908 гг. им были изданы 4–6-й тома его 10-томного исследования языка, мифов и обычаев народов, посвященные изучению психологии верующих. Вопросы религии Вундт решал с позиций развиваемой им мистической концепции «народной психологии». В основе религии, по его мнению, лежит человеческая фантазия. Олицетворяя явления природы, она порождает мифы и требует соответствующего культа. Религия сводится к «чувству сопринадлежности» человека к сверхъестественному миру, в котором человек воображает осуществленными свои идеалы.

С позиций субъективного идеализма Вундт выступал против теологии, развенчивал божественную сущность религии и указывал на ее земную, человеческую основу. Тем самым Вундт подходил к раскрытию иллюзорного характера религиозных представлений. Он зачеркивал религию как самостоятельный фактор жизни и объяснял ее развитие языковыми и бытовыми отношениями, с одной стороны, и имманентным развитием «народной души» – с другой.

Указывая на несводимость «народной психологии» к индивидуальным переживаниям личности, Вундт пытался вскрыть общественное содержание религиозных переживаний. Несмотря на идеалистическую методологию, его обращение к изучению «народной психологии» как источнику развития индивидуальных переживаний верующего исторически было прогрессивным шагом, расчистившим путь к социально-психологическому пониманию религиозных переживаний. Утверждая примат социального над индивидуальным в сфере психической деятельности, он открыл перед психологией религии новые перспективы.

Однако понимание Вундтом «народной психологии» было лишено социальной конкретности. Его философия, в которой он, по словам В.И. Ленина, сто-

ял на «путаной идеалистической точке зрения»¹¹, помешала последовательному преодолению мистических концепций «народной души». Он скептически относился к возможностям научного понимания законов общественного развития, а созданную им «психологию народов» считал описательной наукой и саму психологию религии обрекал на описательность.

К тому же идеи Вундта попали в Германию на неблагоприятную почву и первоначально не получили поддержки, в то время в религиоведении обострялась борьба противоположных тенденций. Если Вундт стремился к изучению реальной действительности религиозных переживаний, то в дальнейшем наметился поворот к историческому исследованию трансцендентного. В работах Н. Зодерблома, Ф. Хайлера, Р. Отто и других усиливался иррационализм и мистицизм, который вылился в теологическую апологетику религии.

Историческое направленно развивалось крайне противоречиво. С одной стороны, историзм в духе Джемса проникает во все области теологии, с другой – теология упорно борется за подчинение психологии религии своему влиянию.

Продолжателем Вундта явился Фридрих Хайлер (1892–1967), ориенталист, католический и евангелический теолог. К вопросам психологии религии Хайлер обратился в 1914 г., а в 1918 г. он издал книгу «Молитва: опыт религиозно-исторического и религиозно-психологического исследования», в которой на историческом материале систематизировал типы молитв, выделив наивное моление, ритуальные гимны, проповеднические и мистические моления, различающиеся по степени психологической напряженности. Сущностью молитвы он считал таинственную связь человека с вечным «чудом всех чудес», с громким голосом всепроникающего Бога, доходящего до человека благодаря психологическим особенностям последнего. Материал сравнительной истории религии и психологии религии Хайлер ставил на службу «научного» обоснования религии, считал плодотворным совмещение научного подхода к религии с теологическим.

Такой двойственной позиции он придерживался и в своем большом труде «Формы проявления и сущность религии» (1961). Религию он расценивал как основу всей духовной жизни. «Царство истины, добра и прекрасного, – писал он, – является всегда одновременно царством священного»¹². Корни религии Хайлер пытался обнаружить в «психическом механизме» человека, обеспечивающем возможность познания Бога чувственным путем. «Постижимым, слышимым, видимым для слабых людей Бог является лишь в чувственной оболочке»¹³, – писал он.

Чувственный момент он считает важнейшим в религии, делающим ее «в высшей степени практическим делом». Именно практическая потребность теологии дать религии «научное» оправдание побудила Хайлера повторить став-

¹¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 57.

¹² Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, 1961. S. 1.

¹³ Ibid. S. 25.

шее уже традиционным для западной психологии религии и теологии психологическое доказательство бытия Бога через наличие религиозных переживаний.

Усматривая специфику религиозных переживаний исключительно в их направленности на неземное, трансцендентное, потустороннее, Хайлер справедливо отмечает, что для верующих Бог субъективно представляется не иллюзией, а подлинной действительностью. Тем самым он подходит к определению психологической основы религиозных верований. Хотя Хайлер нередко и сползал на позиции теологии, его взгляды нельзя назвать полностью теологическими. Уступки, сделанные им теологии, не зачеркивают познавательной ценности всей его работы. Добросовестно собранный эмпирический материал представляет определенный интерес и не позволяет теологии заглушить элементы научного подхода к психологии верующих.

Для западных исследователей психологии верующих характерно противоречие между эмпирическим методом и идеалистической теорией. Чем больше преобладает фактологическое исследование над общетеоретической концепцией автора, тем ценнее его работа в научном отношении. Там же, где общие философские рассуждения в духе той или иной формы идеалистического мировоззрения берут верх, появляется все больше точек соприкосновения с теологией. Ярким примером этого служат работы Р. Отто.

Рудольф Отто (1869–1937), индолог и евангелический теолог, в 1917 г. издал работу «Священное: об иррациональном в идее божества и его отношении к рациональному» (переведена более чем на 20 языков мира. – *Прим. ред.*). Следуя Шлейермахеру, он заметил, что религия живет в массах не постулатами, а иррациональным, которое «имеет свои собственные самостоятельные корни в сокровенных глубинах самого духа»¹⁴. Религиозное чувство он считал ядром религии, сущность которого усматривал в переживании «святого» – чисто априорной категории. Главной стороной «святого», по мнению Отто, является восходящее к Канту понятие «нуминозного» как абсолютно иного, особого вида отношенного, полностью лишенный нравственных и рациональных элементов. «Чувство нуминозного» у него выступает «психическим первоэлементом» религиозных верований¹⁵.

Психологический анализ религии у Отто растворяется в идеалистической философии и теологии, становится средством усиления теологических построений. Не в меньшей мере это относится и к Густаву Меншингу, который пришел к выводу о непознаваемости религиозно-психологических явлений¹⁶.

Не менее интересны и значимы работы Вилли Гельпах (1877–1955), который известен как невропатолог, психолог, социолог и политический деятель. Будучи последователем Вундта, Гельпах пытался связать проблему религиозных переживаний с социальными условиями жизни человека. Оставаясь в общем на

¹⁴ *Otto R. Das Heilige. München, 1936. S. 165.*

¹⁵ *Ibid. S. 150.*

¹⁶ *Mensching G. Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart, 1959.*

идеалистических позициях в понимании общества, он высказал ряд правильных замечаний и наблюдений.

Одной из причин падения религиозности в современных условиях Гельпах считал индустриализацию. Технический прогресс развивает рационализм, гибельный для религиозных переживаний, имеющих иррациональную основу.

Будучи убежден, что современные религии не могут вывести цивилизацию из состояния религиозного кризиса и спасти от атеизма по причине своей неприспособленности к современности, Гельпах сам хотел спасти человечество от «чумы материализма и натурализма» путем создания новой религиозной системы – «пантеизма». Свое учение о такой системе он называл «пантеологией»¹⁷. Человеку, по мнению Гельпах, присуще «естественное чувство природы», благодаря которому он находит счастье в единении с природным миром. Откровение выступает психическим переживанием, не связанным с опытом¹⁸. Деятельность Бога Гельпах фактически сводил к психической деятельности человека, а жизненный источник религии усматривал в способности человека принимать воображаемое за реальное. Встав на точку зрения верующих, он вообще устранил различие между реальным и воображаемым и отказался видеть различия между знанием и верой. Это и привело Гельпах в конечном итоге к стиранию противоположности религии и науки. Религию он называл сильнейшей духовной мощью¹⁹, тесно связывающей людей и дающей им опору в борьбе за жизнь²⁰. Таким образом, пантеология Гельпах – образец приспособляемости религиозной идеологии к современности, использования данных психологии религии в теологических целях.

Историческое направление психологии религии, зародившись в Германии, не получило достаточно широкого развития и всестороннего обоснования. По способу решения поставленных проблем оно не представляет единого целого. Исторический материал и сравнительно-исторический метод в одних случаях использовались в апологетических целях, лишая исследовательские работы научной ценности. В других удавалось установить некоторые общие тенденции развития религиозных переживаний в связи с изменениями общественной жизни. Но и здесь отдельные догадки и правильные в своей исходной основе предположения не освободили исследователей от субъективизма при решении общих мировоззренческих вопросов о ценности религии.

Более плодотворный материал для понимания исторического генезиса психологии верующих дают труды французского социолога и этнографа Люсьена Леви-Брюля (1857–1939). Указав на аффективную природу религиозных верований первобытного человека, он детализировал взгляд Дюркгейма на имманентный характер религии в общественном развитии. Расширив путь

¹⁷ *Hellpach W. Te Deum: Laienbrevier einer Pantheologie. Hamburg, 1951.*

¹⁸ *Hellpach W. Grundriß der Religionspsychologie. Stuttgart, 1951. S. 135.*

¹⁹ *Ibid. S. 1.*

²⁰ *Hellpach W. Mensch und Volk der Großstadt. Stuttgart, 1952. S. 109.*

к социально-психологической трактовке религиозных переживаний, сам он все-таки остался за пределами психологии религии как науки.

Психоаналитическое направление

Основоположником психоаналитического направления в психологии религии был австрийский врач-психиатр Зигмунд Фрейд (1856–1939). Впервые к изучению вопросов религии он обратился в 1913 г. в работе «Тотем и табу». Религию Фрейд рассматривал как специфически психологический способ освобождения человека от господства социально вредных стремлений. Позднее от признания земной человеческой сущности религиозных представлений он перешел к выяснению психологических причин существования религии. В 1927 г. в книге «Будущее одной иллюзии» Фрейд окончательно становится на позиции западного атеизма в оценке религии.

Религию Фрейд связывал с бессилием первобытного человека перед стихийными силами природы, «завоевываемыми» в воображении. По словам Фрейда, «психическое овладение является подготовкой к физическому овладению»²¹. Корни религии он усматривал в невозможности удовлетворения самых сильных и древних желаний человека. Раскрывая иллюзорный характер религии, Фрейд вызвал ожесточенные нападки со стороны теологов и теологически настроенных психологов религии. Так, английский психолог религии Р. Соулесс отмечал, что взгляд на религию с позиций теории психоанализа способствует созданию атмосферы, неблагоприятной для религиозных верований, ибо учение об естественных бессознательных причинах религии отрицает Бога²².

Нельзя отрицать, что Фрейд поставил перед психологией религии много важных и интересных проблем, не получивших до него научной разработки. К ним относятся положение об особенностях иллюзорного отражения действительности в религии, взгляд на религиозные переживания как на своеобразный невроз, о месте бессознательного в религиозных переживаниях и др. Однако научная разработка этих проблем тормозилась некоторыми качественными особенностями атеизма Фрейда. Его атеизм опирается на субъективно-идеалистическую философскую основу. Он абсолютизировал значение психологических факторов в развитии религиозных верований. В 1915 г. в работе «Бессознательное» он выдвинул ложное положение о независимости психических процессов от физиологических и заявил об определяющей роли «психической энергии» в жизнедеятельности организма. Кроме того, учение Фрейда исходило из биологизации религиозных переживаний. Религиозные переживания он связывал с сексуальными, с так называемым эдиповым комплексом, что в конечном итоге привело его к признанию религии вечной потребностью развития человека.

²¹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Атеист. 1928. № 32. С. 74.

²² Thouless R.H. Psychologie und Religion, in Handbuch der Psychologie. Stockholm, 1960. S. 385–398.

Идеалистическая непоследовательность атеизма Фрейда не дала ему возможности решить поставленные проблемы, более того, послужила поводом для использования психоанализа в защиту религии. Фрейдистская концепция религии, встретившая первоначально протест со стороны теологии, позднее была реабилитирована Церковью и стала использоваться в целях оправдания и утверждения религии.

Одним из первых применил психоанализ для лечения психических заболеваний швейцарский психолог и философ, ученик Фрейда Карл Густав Юнг (1875–1961). Однако он отошел от фрейдовского атеизма, отбросил учение о главенствующей роли сексуального фактора, поставив бессознательное в центр внимания. Предметом своего исследования он считал не религиозную веру саму по себе, а психологию религиозного человека²³.

Он отмечал, что «коллективные идеи», которыми руководствуется личность, всегда носят религиозный характер, и именно отступление личности от религиозного развития вызывает патологические явления в психике. Так Юнг пришел к ложной концепции о необходимости религиозных переживаний для нормальной жизнедеятельности организма. Восстановление религиозных верований он ошибочно расценивал как важнейшее средство исцеления от психических заболеваний.

Юнг не был одинок в утверждении психотерапевтической роли религиозных переживаний. Его идеи были подхвачены другим швейцарским врачом-психологом – Альфонсом Мёдером, который в работе «Пути к психическому исцелению» попытался обосновать положения о целебной роли религии на новом фактическом материале²⁴. Одной из последних работ на эту тему была книга доктора педагогической психологии во Фрейбурге Иосифа Рудина «Психотерапия и религия»²⁵.

Он считал, что насколько широко применяется религия в психотерапии, можно судить по заявлению Юнга, что теперь врачи «больше не отказываются от религии, а ставят ее себе на службу. Так же как Фрейд распорядился против религии, современная психотерапия хочет распорядиться религией. Религией пользуются так, как пользуются и другими возможностями психического влияния и лечения»²⁶.

Если Юнг поставил психоанализ на службу религиозной психотерапии, то швейцарский протестантский священник и психоаналитик Оскар Пфистер (1873–1956) явился главным представителем психоанализа в теологии. Еще в 1905 г. в работе «Нищета нашего научного учения о вере» Пфистер пришел к выводу, что теология в современном ее виде не дает удовлетворительного отве-

²³ *Yung C.G. Psychologic und Religion. Zürich, 1940. S. 17.*

²⁴ *Maeder A. Wege zur seelischen Heilung. Zürich, 1944.*

²⁵ *Rudin J. Psychotherapie und Religion: Seele – Person – Gott. Breislau, 1960.*

²⁶ *Ibid. S. 118.*

та на такие глубочайшие вопросы психической жизни верующего человека, как тоска, нужда, просветление, преображение и т.п.

Поиски надежного способа изучения религиозности привели Пфистера к теории психоанализа Фрейда. Психоанализ, с его точки зрения, ценен тем, что он помогает проникнуть в скрытые, глубинные, подсознательные процессы психики, имеющие не сексуальную, а религиозную детерминацию. Смысл религии он видел в освобождении человека от чувства страха и замене его чувством любви. Священник в своей пастырской работе, отмечал Пфистер, имеет дело с горем людским, вызванным грехом. Пользуясь психоанализом, он может вскрыть подсознательные корни несчастья, помочь человеку осознать причину горя и тем самым оказать ему действенную помощь. Пользуясь психоанализом, священник освобождает верующего от страха и дарует покой душе, укрепляя в вере. Так Пфистер с помощью психоанализа пришел к обоснованию теологического учения, известного под названием «забота о душе» (Seelsorge). Это учение разрабатывает практические проблемы религиозного воспитания.

Теория Фрейда оказала большое влияние как на социально-психологическую, так и на социологическую трактовку религии в других странах. Наибольшее развитие и практическое применение она нашла в США.

Следует отметить, что в современных условиях фрейдизм крайне редко выступает в классической форме. В настоящее время характерны соединения фрейдизма с эмпирическими исследованиями психологии верующих и проникновение в историческое направление психологии религии на базе этнопсихологии.

Атеистические тенденции в психоанализе обеспечивают ему некоторые преимущества перед объективистским психологическим изучением религии, что обнаруживается практикой современной американской школы. Эмпирические исследования религии, проводимые под флагом фрейдизма, зачастую обнаруживают несостоятельность тезиса об изначальности религиозных переживаний. Так, представители психоанализа Гарри С. Салливан, Эрик Фромм и другие, по мнению психотерапевта Фриды Фромм-Райхман, не находят «какого-либо свидетельства первоначального существования саморазрушающих тенденций инстинкта смерти как данного вездесущего феномена»²⁷. Этот вывод, отрицающий страх смерти как якобы изначальное чувство, питающее религиозные верования, подтверждается исследованием Роберта Кастенбаума, проанализировавшего ответы 260 юношей²⁸.

В этих исследованиях обращается внимание на эволюцию идеи смерти в психике верующих. Общая характеристика созревания идеи смерти дана в очерке М. Нейджи, выделяющей три стадии, при прохождении которых усложняются религиозные переживания²⁹. В таких работах содержится интересный материал, характеризующий возрастные особенности религиозных переживаний.

²⁷ *Fromm-Reichmann F.* An Outline of Psychoanalyses. N.Y., 1955.

²⁸ *Kastenbaum R.* Time and death in adolescence // *The Meaning of death.* N.Y., 1959. P. 99–113.

²⁹ *Nagy M.H.* The child's view of death // *The Meaning of Death.* P. 78–98.

Взгляд Фрейда на религию как на универсальный врачеватель психических недугов вполне отвечает интересам современного общества. Исследованиям религиозной психотерапии придается организованный характер. В США созданы специальные программы по психиатрии для богословских факультетов, образованы денежные фонды религии и психиатрии, сформированы религиозные общества для групповой психотерапии, организована Академия религии и психического здоровья³⁰.

Эмпирическое направление

Эмпирическое направление прежде всего характеризуется введением эксперимента в изучение психологии верующих. Это позволило обратиться к новому материалу, ранее выпадавшему из поля зрения исследователей, – к изучению религиозной личности, живущей в современных условиях. Впервые эксперимент в психологии религии был применен в США, хотя и использовался первоначально от случая к случаю. Несколько позднее в Германии он начал применяться регулярно и систематически. Именно в Германии эмпирическая психология религии получила наибольшее развитие.

Введение эксперимента в психологию религии в Германии подготовила Вюрцбургская школа общей психологии, основанная психологом и философом Освальдом Кюльпе (1862–1915). Ее представители экспериментально изучали мыслительные и волевые процессы, применяя методы самонаблюдения и используя протоколирование. В 1914 г. было создано «Общество психологов религии», которое на I Международном конгрессе психологов религии в Эрфурте преобразовалось в Международную ассоциацию психологов религии (IAPR). В ней объединяются психологи религии эмпирического направления всех стран. На базе этого общества разработаны новые методы психологического изучения религии.

Своей непосредственной задачей ассоциация считала изучение «набожности современности», для чего требовалось выработать новую методику. Широко обсуждался вопрос о ценности анкетного метода и условиях его применения, об особенностях изучения биографий коллективом сотрудников. В 1914 г. был создан печатный орган «Архив психологии религии», имевший методическую направленность. Одним из постоянных авторов журнала был евангелический богослов и психолог, профессор систематической теологии в Дерпте Карл Гиргензон (1875–1925). Впервые он выступил в печати в 1903 г. с работой «Религия, ее психические формы и центральная идея». В это время Гиргензон стоял на позициях ассоциативной психологии. Однако изучение работ Шлейермахера и академические занятия религией, с одной стороны, а также знакомство с американскими исследованиями по психологии верующих – с другой, побудили его к поиску новых путей и средств исследования религии.

³⁰ См.: Курцин И.Т. Критика фрейдизма и медицине и физиологии. М.; Л., 1965. С. 88.

Гиргензон раньше других немецких ученых по достоинству оценил психологию религии как науку и убедился в необходимости создания совершенно нового метода исследования. Когда одно из издательств в 1905–1907 гг. предлагало ему написать «Введение в психологию религии», он отклонил предложение, ссылаясь на то, что прежде всего необходимо разобраться в методах исследования и вовлечь в научный оборот новый материал.

Познакомившись в 1909 г. с трудами Фрейда, Гиргензон не удовлетворился методом психоанализа, поскольку с его помощью нельзя было поставить точного эксперимента. В дальнейшем он обращался к Вюрцбургской школе, в которой его привлек метод систематического наблюдения, открывший возможность более точного описания психических процессов. В 1910 г. он установил связь с Кюльпе, а в 1913 г. появилась его первая работа по экспериментальной психологии религии³¹.

В 1921 г. результаты многолетних работ Гиргензона были обобщены в его большом труде «Психологическая структура религиозного переживания»³², который он сам назвал «религиозно-психологическим исследованием на экспериментальной основе». Провозгласив общий для представителей этой школы отказ от всяких предвзятых теорий, Гиргензон считал себя только интерпретатором фактического материала. Высоко оценивая историческое исследование психологии верующих, он в то же время замечал, что прогресс психологии религии «может быть достигнут... только при изучении современных живых людей»³³. Для этого он предлагал разложить комплекс религиозных переживаний на составные части и изучать их детально.

Против введения эксперимента в психологию религии возражали как теологи, так и представители исторического направления психологии религии. С точки зрения теологов, религиозные переживания вообще недоступны человеческому разуму и эксперимент в религии расценивался как осквернение святости, кощунство. Еще Леуба справедливо показал, что враждебность к эксперименту среди церковников вызвана противоречием между знанием и верой, наукой и религией, что эта враждебность являет собой последнюю форму сомнения, с помощью которого религия пытается защитить себя от науки³⁴.

Что же касается возражений самих психологов религии, то они обусловлены или идеалистическим решением вопроса об источнике религиозных переживаний, или особенностями методологии ранее сложившегося исторического направления, внутри которого эксперимент действительно был невозможен. Чтобы открыть путь эксперименту в психологии религии, пришлось выдержать упорную борьбу со сложившимися традициями. Необходимо было не только

³¹ *Girgensohn K.* Zur differentiellen Psychologie des religiösen Gedankens. Riga, 1913.

³² *Girgensohn K.* Der seetische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig, 1921.

³³ *Ibid.* S. 11.

³⁴ *Leuba J.H.* The Belief in God and Immortality. London, 1916.

теоретически решить вопрос о возможности применения эксперимента, но и практически доказать это.

Гиргензон поставил и приблизился к решению важного для психологии религии вопроса об объективном методе исследования психических процессов у верующих. Экспериментальный метод, по его мнению, способен не только исключить ошибочное мнение испытуемого, но и предвзятость исследователя. С помощью экспериментального метода, считал Гиргензон, «обнаруживается материал, о существовании которого наблюдатель прежде сам лишь неясно подозревал»³⁵.

Над созданием и совершенствованием такого метода Гиргензон работал всю жизнь. Он изучил проблему религиозного чувства, сформулировал основные понятия психологической характеристики религиозных чувств и заложил основы их понимания с позиций общей психологии. Его работа стала основополагающей для дальнейшего развития западной психологии религии. Однако на общих взглядах и теоретических установках Гиргензона сказалось некоторое теологическое влияние, которое он не смог преодолеть до конца жизни.

Одним из ближайших последователей Гиргензона был Вернер Грюн (1887–1961), евангелический теолог. С начала 1920-х гг. он сотрудничал с Гиргензоном, а после смерти последнего стал издателем его работ и продолжателем исследований. В своих работах Грюн много внимания уделил особенностям возрастного развития психологии верующих³⁶. В отличие от Гиргензона он часто ставил проблемы мировоззренческого порядка, в частности, занимался проблемой ценности религии³⁷. Все его эмпирические работы явились вспомогательным средством для разработки главной проблемы о путях использования достижений психологии религии в богослужебной практике³⁸. Много внимания Грюн уделил методике исследования, внося некоторые дополнения в методику опроса, разработанную Гиргензоном.

Грюн предпринял попытку обобщить все достижения психологии религии и создать своеобразную историю психологии религии. В 1926 г. в работе «Психология религии» он подвел итоги развития этой науки на Западе. Идеи и структура этой книги позднее легли в основу его капитального исследования «Набожность современности»³⁹. В ней можно найти наиболее полный обзор достижений психологии религии за время ее существования.

Однако истинной психологией религии Грюн считал только ее эмпирическое направление, поэтому уделил этому направлению особое внимание, почти не заметив историческое и психоаналитическое направления и того вклада,

³⁵ *Girgensohn K.* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. S. 20.

³⁶ *Gruehn W.* Psychologie des Jugendlichen mit besonderer Berücksichtigung der religiösen Erscheinungen // Handbuch für der Evangelische Jungmännerwerk Deutschlands. Bd I. Bremen, 1927.

³⁷ *Gruehn W.* Das Werterlebnis: Eine religions-psychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig, 1924.

³⁸ *Gruehn W.* Seelsorge im Lichte gegenwärtiger Psychologie. Schwerin, 1926.

³⁹ *Gruehn W.* Die Frömmigkeit der Gegenwart. München, 1956.

который они внесли в развитие психологии религии. Приверженность Грюна эмпирическому направлению вполне понятна, поскольку именно оно может в наибольшей мере предоставить конкретный материал для религиозной педагогики. Практический церковный интерес побудил Грюна поставить научное изучение религиозных переживаний на службу Церкви в целях улучшения методики религиозного воспитания. Грюн сознательно использовал научные данные в религиозно-пропагандистских целях, вследствие чего они получили крайне противоречивое развитие и запутанную интерпретацию.

Эмпирическое направление, зародившись в США и получив второе рождение в Германии, распространилось и в других странах. В Праге его возглавил Й. Линдворский⁴⁰, из школы которого вышел крупнейший боннский католический психолог религии А. Боллей. Вопросами переживания во время молитвы Боллей начал заниматься еще в 1930 г.⁴¹, в которой подробно изучал религиозные переживания верующей молодежи. В 1949 г. после многолетних экспериментальных исследований он издал книгу⁴², где с религиозных позиций рассмотрел интересующую его проблему с двух сторон: отражение Бога в душе человека и отражение души человека в Боге. Боллей пришел к выводу, что в живой набожности переживание божества движется между двумя противоположными полюсами – переживанием потусторонности Бога и переживанием в вере теснейшей связи человека с Богом.

Боллей различал три способа религиозного переживания. Объективное переживание возникает под влиянием внешних для психики условий, например при чтении религиозных текстов. Субъективное переживание складывается в результате глубинных порывов самой души. Наконец, трансцендентное переживание возникает в момент встречи души с Богом. На XVI Международном психологическом конгрессе, состоявшемся в Бонне в 1960 г., на специальном симпозиуме по психологии религии, руководимом бельгийским психологом религии Верго, Боллей сделал доклад «Новые исследования по психологии переживания божества»⁴³.

В Венгрии представителями эмпирического направления являются профессор Б. Вазоди⁴⁴ и лютеранский епископ Й. Вето-Висцкок⁴⁵. В Дании экспериментальному методу изучения религии следовал В. Гренбек⁴⁶ и Г. Фугльзанг-

⁴⁰ Lindworsky J.B. Psychologie der Ascese. Freiburg, 1935.

⁴¹ Bolley A. Gebetstimmung und Gebet: Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebets unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Düsseldorf, 1930.

⁴² Bolley A. Betrachtung und Beschauung. Hamburg, 1949.

⁴³ См.: Ломов В.М. XVI Международный психологический конгресс // Вопросы психологии. 1961. № 1.

⁴⁴ Vasady B. A vallaspzichologia fejlödesenek tör tenete, 1927.

⁴⁵ Vetö-Viszok L. Inwiefern ist der Rechtfertigungsglaube noch lebendig in den lutherischen Gemeinden? Berlin, 1936.

⁴⁶ Grönbaek V. Dot Religiöse i Alterdomen: En empirisk religionspsykologisk studie. Kopenhagen, 1954.

Дамгаард⁴⁷, во Франции – проф. П. Жане⁴⁸, в Финляндии – проф. А. Войпио⁴⁹, в Швеции – А. Бьерре⁵⁰, в Норвегии – Е. Бергграф⁵¹. В Англии эмпирическим изучением религии занимался теолог Л.В. Грэнстед⁵², в Италии – А. Канези⁵³.

За последние десятилетия представители западной психологии религии экспериментально изучили многие важные проблемы воздействия религии на психологию личности: сущность и типы религиозности, процесс религиозного обращения и связанное с ним психическое изменение личности, виды религиозных переживаний и их специфические особенности в одной религии и в разных религиозных верованиях, особенности форм выражения религиозности в зависимости от типов высшей нервной деятельности, проблемы возрастного религиозного развития, патологию религиозных переживаний, психические особенности жизни религиозной общины и др. Накопился интересный эмпирический материал, требующий обобщения и теоретического осмысления с позиций марксистско-материалистической методологии.

Российские ученые, философы и психологи неоднократно подвергали критике методологические пороки концепций западных психологов, вскрывали несостоятельность теоретических, философских основ западной психологии религии Запада. В то же время следует отметить, что конкретный эмпирический материал, полученный западными психологами религии при изучении частных проблем психологии верующих, характеризующий «детали» и «частности» религиозных переживаний, еще слабо изучен и порой выпадает из поля зрения российских исследователей.

© Букина И.Н., 1968

© Букина И.Н., 2009

⁴⁷ *Fuglsang-Damgaard H.* Religionspsykologie. 1946.

⁴⁸ *Janet P.* De l'Angoisse à l'Extase. Paris, 1926–1928.

⁴⁹ *Voipio A.* Sleeping preachers: A study in ecstatic religiosity. Helsinki, 1951.

⁵⁰ *Bjerre A.* Psychologie des Mordes. Doprát, 1925.

⁵¹ *Berggrav E.* Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben. Göttingen, 1929.

⁵² *Grensted L.W.* The Psychology of Religion. N.Y., 1952.

⁵³ *Canesi A.* Ricerche preliminari sulla psicologia della preghierra. Milano, 1926.

СОВРЕМЕННАЯ АНГЛО-АМЕРИКАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ (основные направления и проблемы)*¹

Структурно-функциональная школа – с. 319; Феноменологическое направление – с. 322; Теоретическое наследие Э. Дюркгейма и М. Вебера – с. 327; Проблема секуляризации – с. 329; Нетрадиционные религии и культы – с. 332; Эмпирические исследования религиозности – с. 336.

Западная социология религии как специфическая дисциплина возникла в начале XX в. Ее основателями считаются французский социолог Эмиль Дюркгейм (1858–1917) и немецкий историк и социолог Макс Вебер (1864–1920). После Второй мировой войны центр западной социологической мысли переместился из Европы в США. В Соединенных Штатах во многих университетах и колледжах начали читаться курсы социологии религии, возникли исследовательские центры, занимающиеся эмпирическими исследованиями религиозности. Американские социологи оказывают преобладающее влияние как на разработку социологией религии теоретических проблем, так и на отработку методов и процедур эмпирических исследований религиозности.

Социология религии в Великобритании в течение продолжительного времени находилась целиком в русле американской социологической традиции. Только в конце 60-х – начале 70-х гг. XX в. в Англии появляется ряд оригинальных теоретических и конкретно-социологических исследований по проблемам социологии религии (Брайан Уилсон, Дэвид Мартин и др.). Между английскими и американскими социологами, занимающимися проблемами религии, существует связь как в теоретическом плане (взаимное использование источников, полемика и т.п.), так и в плане личном, поскольку происходит частый обмен лекторами в университетах и колледжах. В силу этого целесообразно рассматривать всю западную англоязычную социологию религии как целостное явление.

Структурно-функциональная школа

Функционализм (или школа структурно-функционального анализа) в течение длительного времени, начиная с 40-х гг., был господствующим теоретическим направлением в американской социологии. Лидеры функционализма Толкотт Парсонс и Роберт Кинг Мертон еще при их жизни стали считаться чуть ли не классиками буржуазной социологической мысли. Хотя в конце 60-х и в особенности

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1981. Вып. 27. С. 274–308.

в 70-е гг. функционализм был подвергнут острой критике с разных сторон и его влияние существенно ослабло, тем не менее он продолжал сохранять своих приверженцев в разных отраслях социологии, в частности в социологии религии.

Функционализм как определенное течение в социологии нередко отождествляется с применением структурно-функционального анализа для изучения социальных явлений. Между тем такое отождествление неправомерно. Вопреки мнению Р. Мертона¹, функционализм не является «идеологически нейтральным» методом, который может одинаково применяться в различных теоретических, социологических системах. Содержание структурно-функционального анализа, его место в системе социального познания определяются не просто признанием необходимости изучения структур и функций социальных явлений, а тем, как понимаются структура и функции того или иного общественного явления.

По этой причине следует различать структурно-функциональный метод как необходимый компонент всякого научного исследования сложных системных объектов, включая общество, и «структурализм» и «функционализм» как особые социологические течения, которые включили структурный и функциональный анализ в общий контекст идеалистических теорий объяснения общества, метафизически деформировали и абсолютизировали этот метод.

Суть деформации указанного метода функционалистами можно свести к нескольким положениям. Во-первых, основой социальной структуры они объявляют нормативные и ценностные компоненты общественного сознания; единство норм и ценностей считается главным условием целостности общества, его интеграции. Во-вторых, функции тех или иных социальных явлений они рассматривают лишь с точки зрения поддержания стабильности существующей социальной системы; понятие «функциональный» трактуется как укрепляющий наличное общество. В-третьих, функционирование социальных систем отрывается от их развития, их трансформации; соответственно игнорируются внутренние противоречия систем и абсолютизируется их устойчивость. В-четвертых, структурно-функциональный метод анализа социальных явлений абсолютизируется и противопоставляется другим подходам – историческому, каузальному и т.п.²

Представители функционализма в американской социологии религии исходят в общем и целом из указанных выше методологических предпосылок, хотя каждый из них имеет свои теоретические особенности, опираясь при этом на определенные модификации функционализма в его «парсонсианском» или «мертоновском» вариантах. (Ниже кратко будут охарактеризованы основные теоретические построения представителей функционализма в американской социологии религии.)

Общим для функционалистов является идеалистическое сведение социальной структуры к взаимодействию людей в рамках определенных институтов, регулирующих поведение людей с помощью установленных норм поведения. Исходя из

¹ Merton R.K. On Theoretical Sociology. N.Y., 1967. P. 91–100.

² См. подробнее: Угринович Д.М. Марксизм, структурализм, функционализм // Методологические вопросы общественных наук. М., 1971. С. 5–25.

этого, религия рассматривается как «центральный и имеющий фундаментальное значение аспект культуры»³. Религия создает систему верований, норм и ценностей, которые сплачивают членов общества, обеспечивают его целостность и единство. Таким образом, следуя за Дюркгеймом, функционалисты считают религию важнейшим интегрирующим фактором, поддерживающим целостность общества.

В понимании религии между американскими функционалистами нет полного единства. Л. Шнайдер и Т. О'Диа дали более узкие (и более правильные) определения религии, включая как центральное звено их веру в реальность сверхъестественного, которое ими обозначается как нечто «сверхэмпирическое», трансцендентное, сакральное. Что касается М. Инджера, то он дал весьма широкое определение религии. «Религия, – писал он, – может быть определена как система верований и действий, посредством которых группа людей борется с высшими (*ultimate*) проблемами своей жизни»⁴. Религия, таким образом, трактуется как любая система взглядов и убеждений, которая пытается решать «высшие», т.е. коренные мировоззренческие проблемы человеческой жизни. Инджер заявлял, что любые «нетеистические системы верований», решающие эти проблемы, выполняют функции религии и должны к ней причисляться. Поэтому, с его точки зрения, религия есть необходимый компонент любого общества. «Я полагаю, – писал он, – что каждого человека следует считать религиозным, так же как мы считаем, что он говорит на каком-либо языке»⁵. Социальный смысл подобных концепций не скрывается М. Инджером. «Тем, кто идентифицирует религию с супранатуралистическими взглядами на мир, может показаться, что научный анализ может ослабить религию»⁶ – заявлял он. Но эта «опасность» не грозит, по его мнению, тем, кто трактует религию расширительно.

Большое место в теоретических построениях американских функционалистов занимает проблема социальных функций религии. Они пытаются интерпретировать социальные функции религии, полностью абстрагируясь от гносеологического вопроса об ее истинности или ложности. В этом плане они следуют за Э. Дюркгеймом и представителями функциональной школы в англо-американской этнографии. Л. Шнайдер одобрительно цитирует антрополога и социолога Альфреда Редклифф-Брауна, который писал: «Мы исходим из гипотезы, что социальная функция религии не зависит от ее истинности или ложности»⁷. О'Диа заявлял: «Социология религии не занимается проблемой истинности или ложности супраэмпирических верований, на которых покоится религия»⁸.

Конечно, социологический анализ религии не может не отличаться от анализа философского, гносеологического. Если бы О'Диа утверждал только это, он был бы прав. Однако суть его утверждений, как и утверждений других функционалистов, состоит в том, чтобы полностью оторвать социологический анализ функций

³ *O'Dea Th.* The Sociology of Religion. New Jersey, 1966. P. 113.

⁴ *Yinger M.* The Scientific Study of Religion. N.Y., 1970. P. 7.

⁵ *Ibid.* С. 33.

⁶ *Ibid.* С. 531.

⁷ *Schneider L.* Sociological Approach to Religion. N.Y., 1970. P. 47.

⁸ *O'Dea Th.* The Sociology of Religion. P. 117.

религии от проблемы ее гносеологической оценки, т.е. оценки с точки зрения истинности или ложности ее содержания. Вместе с тем, нельзя правильно понять социальные функции религии, если игнорировать тот факт, что религия есть ложное, иллюзорное сознание, что она мешает познанию мира, а следовательно, и его преобразованию. Игнорируя гносеологическую оценку религии как ложного сознания, нельзя понять ее основную социальную функцию, которую К. Маркс охарактеризовал как иллюзорное восполнение ограниченных отношений людей к природе и друг к другу и которую он резюмировал в краткой афористической формуле: «Религия есть опиум народа»⁹.

Феноменологическое направление

В конце 60-х – начале 70-х гг. XX в. в американской теоретической социологии все более влиятельным становится так называемое феноменологическое направление. Социологи этого направления оказывают существенное воздействие на американскую и в меньшей степени на английскую социологию религии. Виднейшими из них являются американец Питер Людвиг Бергер и немецкий социолог Томас Лукман, сотрудничающий с ним (основные его работы опубликованы на английском языке).

Феноменологическое направление в социологии вообще и в социологии религии в частности пытается опереться в своем анализе социальных процессов и явлений на некоторые философские положения Эдмунда Гуссерля. Первым в США попытался применить философские идеи Гуссерля к анализу социальных явлений Альфред Шюц, австрийский философ и социолог, эмигрировавший в США и заложивший там в послевоенное время основы так называемой феноменологической социологии¹⁰. Идеи Шюца получили дальнейшее развитие в книге П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности»¹¹. В кратком изложении основные философские, методологические предпосылки феноменологической социологии сводятся к следующему.

Хотя и Гуссерль, и его последователи формально признавали существование внешнего, объективного мира и откешивались от солипсизма, практически их анализ был направлен лишь на изучение феноменов человеческого сознания. В сфере социологии объектом исследования феноменологов является «социальная реальность», которая, по их мнению, конструируется людьми в процессе их взаимодействия с помощью языка и других символических и знаковых систем. Процесс материальной, трудовой деятельности людей и система складывающихся в ней объективных (материальных) отношений полностью выпадают из поля зрения феноменологической социологии. Общество и социальные институты рассматриваются в конечном счете

⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 89, 415. Подробнее характеристику функционализма в американской социологии религии см.: Угринович Д.М. Функционализм в современной американской социологии религии // Вопросы философии. 1976. № 9. С. 107–117.

¹⁰ Schütz A. Phenomenology and the Social Sciences // Phenomenology and Sociology. N.Y., 1978. P. 119–141.

¹¹ Berger P., Luckmann Th. The Social Construction of Reality. N.Y., 1966. (См. русский перевод: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. – Прим. ред.)

как продукты интересубъективного, коллективного сознания людей. Постулируется плюрализм «социальных реальностей», причем главной из них объявляется «реальность повседневной жизни», над которой надстраиваются системы «символических универсумов» в виде науки, искусства, религии, философии. Таким образом, в феноменологической социологии практически снимается различие между гносеологическим понятием объективной реальности, не зависящей от сознания людей (в том числе и от их общественного сознания), и «реальностью», понимаемой как феномен общественного сознания, как система значений, в которой объективированы человеческого знания, идеи и представления.

В феноменологической социологии широко используется также принцип интенциональности сознания, сформулированный Э. Гуссерлем. Этот принцип позволяет уйти от гносеологического противопоставления объекта и субъекта познания. Вопрос о реальности или иллюзорности объекта познания «снимается» принципом интенциональности: всякий акт сознания якобы имеет предметную направленность. В социологии религии такой подход ведет к тому, что вопрос о реальности сверхъестественных, трансцендентных объектов формально не решается. Практически феноменологическая социология религии исходит из того, что «трансцендирование», т.е. выход за пределы чувственно-воспринимаемого реального мира, есть необходимая характеристика антропологической природы человека.

Философско-антропологическая основа религии подробно рассматривается в книге Т. Лукмана «Невидимая религия»¹². Лукман исходит из общих феноменологических философских и социологических предпосылок, согласно которым в процессе взаимодействия индивидов, их интересубъективной активности возникают «символические универсумы», т.е. объективированные системы значений, которые соотносят опыт повседневной жизни с трансцендентным, сверхэмпирическим слоем реальности. Каждый человек, по мнению Лукмана, в процессе социализации «трансцендирует» свою биологическую природу, усваивая различные системы значений, выработанные обществом. Этот процесс «трансцендирования» биологической природы индивидом Лукман называл «неспецифической», т.е. всеобщей социальной формой религии. Получается, таким образом, что религия и социализация индивида, становление его социальных качеств (которое идеалистически сводится к усвоению имеющихся в обществе «систем значений», т.е. взглядов, идей, ценностей и представлений) – это одно и то же. Такая трактовка позволила Лукману заявить, что всякий человек религиозен в своей основе и что секуляризация затрагивает лишь церковные, институциональные формы религиозности, но не провозглашенную им «невидимую религию».

Как видно из изложенного, теоретические построения Т. Лукмана покоятся на весьма вольной и своеобразной трактовке термина «трансцендирование». В философии этот термин употребляется для обозначения выхода за сферу эмпирического, чувственно-воспринимаемого мира. Лукман же этим понятием обозначает нечто иное – процесс социализации индивида, усвоения им значений, ценностей, норм

¹² *Luckmann Th. The Invisible Religion. N.Y., 1967.*

и идей, существующих в обществе. Подобный произвол в использовании установившихся в философии терминов может дать лишь видимость решения проблемы, не продвинув ни на шаг ее подлинное решение, а лишь запутав его.

Очевидная несостоятельность концепции Т. Лукмана побудила даже его ближайшего соратника и коллегу американского социолога П. Бергера отмежеваться, хотя и в осторожной форме, от трактовки Лукманом «невидимой религии». В книге «Социальная реальность религии» Бергер заявил, что он подвергает сомнению правомерность отождествления религии с антропологической природой человека, хотя и признает важность изучения антропологических предпосылок религиозности¹³.

Следует отметить, что книга Лукмана «Невидимая религия» содержит довольно интересный очерк истории западной социологии религии, в котором критикуется чисто эмпирическая, социографическая направленность большинства работ по социологии религии, справедливо отмечается отсутствие в них четкой теоретической концепции. В определенной мере можно согласиться и со стремлением автора избежать отождествления религии с Церковью, а религиозности с церковностью. В современном западном обществе наблюдается рост различных «индивидуализированных» форм религиозности, которые нередко означают полный разрыв индивида с традиционными церковными организациями, но не всегда ведут к исчезновению у него основных религиозных верований и представлений.

Т. Лукман одним из первых высказал любопытные соображения по поводу специфики процесса секуляризации в Европе и США (Лукман признает секуляризацию только по отношению к «церковной», но не к «невидимой» религии). В Европе, по его мнению, церковная религия не претерпела существенных внутренних изменений и была оттеснена на периферию общественной жизни, в то время как в США она сама изменилась, секуляризировалась, хотя и сохранила свои основные позиции в обществе. Внутренняя секуляризация американских Церквей привела к тому, что они все в большей мере заняты нерелигиозной (культурной, благотворительной, политической и т.п.) деятельностью, в то время как их религиозная, культовая активность приобрела в жизни прихожан подчиненное значение¹⁴.

С этим выводом Лукмана нельзя не согласиться. Эту идею, в несколько видоизменной форме, высказывал еще в 1950-х гг. американский социолог и теолог Уилл Херберг¹⁵. Ее развивал также теоретический единомышленник Лукмана П. Бергер, который заявлял, что в США типичными для большинства религиозных организаций становятся светские нерелигиозные интересы и формы поведения¹⁶.

¹³ *Berger P.* The Social Reality of Religion. London, 1969. P. 177–178.

¹⁴ *Luckmann Th.* The Invisible Religion. P. 36–37.

¹⁵ *Herberg W.* Protestant – Catholic – Jew. N.Y., 1955.

¹⁶ *Berger P.* The Social Reality of Religion. P. 108.

Важнейшей книгой П. Бергера, посвященной теоретическим проблемам социологии религии, является, бесспорно, его книга «Священная завеса», вышедшая впервые в США в 1967 г.¹⁷ В этой книге П. Бергер пытается применить к анализу религии общие теоретические принципы феноменологической социологии знания, сформулированные им вместе с Лукманом в упомянутой выше работе «Социальная конструкция реальности», при этом не остается сомнения в общей идеалистической трактовке им как общества в целом, так и религии. «Общество, – писал он, – есть, конечно, не что иное, как часть и узел нематериальной культуры. Общество является тем аспектом последней, который структурирует поведенческие отношения человека с его собратьями»¹⁸. «Материал», из которого состоит общество и все его формации, – продолжал он, – это человеческие значения, экстернализованные благодаря человеческой активности»¹⁹.

Религия, по его определению, «... есть сфера человеческой активности (*human enterprise*), с помощью которой формируется священный космос. Иначе говоря, религия является космизацией в форме священного. Под священным здесь подразумевается качество таинственной и вызывающей благоговение силы, иной, чем человек, и в то же время обращенной к нему, которая, согласно верованиям, пребывает в определенных объектах человеческого опыта»²⁰. Если попытаться изложить существо данного определения, отвлекаясь от сложности его феноменологических конструкций, то можно констатировать следующее. Во-первых, религия есть особая форма (или сфера) человеческой активности. Во-вторых, в религии устанавливается связь между человеком и некоей таинственной силой, которая обозначается человеком как «священное». Здесь ясно выступают теологические предпосылки понимания религии П. Бергером. Это вполне естественно, если учесть, что Бергер выступал в печати не только как социолог, но и как теолог. В частности, последняя его книга «Еретический императив»²¹ целиком посвящена поиску выхода из того кризиса, который переживает протестантская теология. И хотя в сфере социологии П. Бергер пытался отмежеваться от прямого признания реальности сверхъестественного, это ему удалось лишь отчасти.

Наиболее интересная часть книги П. Бергера – характеристика социальной роли и социальных функций религии. Не случайно книга Бергера названа «Священная завеса». Главную социальную функцию религии Бергер определяет как функцию «легитимации» (т.е. объяснения и оправдания) существующего социального порядка. По его мнению, религия весьма эффективно легитимирует и освящает социальный порядок, поскольку она связывает преходящие социальные учреждения и установления с высшей реальностью, с сакральным. Следует признать, что в этой идее Бергера, бесспорно, имеется рациональный смысл.

¹⁷ Berger P. The Sacred Canopy. N.Y., 1967.

¹⁸ Berger P. The Social Reality of Religion. P. 6.

¹⁹ Ibid. С. 8.

²⁰ Ibid. С. 26.

²¹ Berger P. The Heretical Imperative. N.Y., 1979.

Бергер пытается использовать для объяснения религии понятие отчуждения, заимствованное им, по его словам, у К. Маркса. Однако трактовка этого понятия П. Бергером не имеет ничего общего с марксистской.

Во-первых, отчуждение, по Бергеру, характеризует лишь сознание людей, а не их реальные отношения, возникающие в процессе материального производства. Во-вторых, П. Бергер подходит к проблеме социального отчуждения внеисторически, абстрактно. Он связывает отчуждение не с определенными, исторически преходящими социальными структурами, а с неким извечным свойством человека и его сознания, социальные причины которого остаются невыясненными²².

В 70-х гг. интересы П. Бергера в значительной мере сместились в сторону философско-идеалистических и теологических проблем. В своих социологических статьях²³. Бергер не развивал каких-либо новых идей, а лишь уточнял и модифицировал прежние положения, сформулированные в «Священной завесе». В тех же статьях наибольший интерес представляет социологический очерк развития религии в США в 50–70-х гг.²⁴ П. Бергер считал, что, хотя в 1950-е гг. институциональные формы религиозности переживали внешне «золотой век», уже в то время происходила, по его выражению, «невидимая секуляризация», состоявшая в том, что собственно религиозное содержание занимало все меньше места в деятельности американских Церквей и деноминаций.

В середине 60-х гг. «невидимая секуляризация» американских Церквей впервые стала видимой: сократилось членство в религиозных организациях, снизилась посещаемость храмов, изменилось общее отношение к церковным ценностям и нормам. Автор справедливо связывал эти изменения с общим социальным и политическим кризисом, потрясшим американское общество в конце 60-х гг. Если ранее, используя формулировки Бергера, средний американец был убежден в том, что «все идет о'кей», и религия укрепляла в нем это убеждение, то в 60-х гг. все большая часть американцев приходила к выводу, что их мир далеко не «о'кей», и религия поэтому теряла среди них свой былой престиж²⁵. Произошел прогрессирующий процесс «делегитимации» прежних религиозных ценностей и норм. Однако, обращаясь к современности (статья написана в 1973 г.), Бергер несколько неожиданно заявляет, что он в свое время преувеличил значение и необратимость процесса секуляризации. Он прогнозировал в будущем возврат масс к религии, хотя и не обязательно в церковной форме. При этом он в отличие от ряда других авторов полагал, что новые влиятельные религиозные движения могут возникнуть не на основе восточных, азиатских религий (индуизма, буддизма и т.п.), а лишь на базе иудео-христианской религиозной традиции. Религиозное «возрождение», по мнению Бергера, возможно, если теологи и религиозные деятели перестанут растворять религиозное содержание своих доктрин в различных политических, социальных

²² *Berger P.* The Heretical Imperative. 83–101.

²³ *Berger P.* Facing up to Modernity. N.Y., 1977.

²⁴ *Ibid.* С. 148–161.

²⁵ *Berger P.* Facing up to Modernity. P. 156.

и этических концепциях и вернуться к традиционному содержанию христианских верований, к так называемой «вертикальной теологии», т.е. теологии, основанной на вере в потустороннего Бога. Таковы выводы П. Бергера, в которых теолог явно перевешивает социолога.

Теоретическое наследие Э. Дюркгейма и М. Вебера

Социологические концепции Дюркгейма и Вебера и, в частности, социологический анализ ими религии оказали огромное влияние на западную социологию религии. При этом следует учитывать, что влияние Э. Дюркгейма распространяется не только на представителей структурно-функциональной школы, но и на американских и английских социологов иных направлений. [Кстати, большинство западных социологов избегают идентификации с какой-либо определенной теоретической школой или направлением. Признаком хорошего тона и «духовной независимости» среди них считается эклектическая мешанина в области методологии, когда воздается должное и Марксу (с тем чтобы тут же подчеркнуть его «ограниченность»), и Дюркгейму, Веберу, Зиммелю, Теннису, Парето и другим социологам-теоретикам XIX и XX вв.]

Если речь идет о Дюркгейме, то нет почти ни одной книги по проблемам социологии религии, вышедшей в США и Англии за многие десятилетия, в которой бы не подчеркивалось значение понимания религии Дюркгеймом для современной социологии. Так, в книге английского социолога Роберта Таулера «Homo Religious»²⁶ дюркгеймовой традиции в социологии религии посвящена объемистая глава. Таулер считал, что Дюркгейм продолжает линию, намеченную Марксом и направленную на исследование социальных источников религии. Но, по его мнению, Дюркгейм пошел дальше Маркса, поскольку он отказался трактовать религию только как «эпифеномен», как отражение общества, не оказывающего на него обратного воздействия²⁷. Ясно, что Таулер грубо искажал понимание Марксом религии, приписывая ему отрицание ее активной социальной роли.

Трудно согласиться с пониманием Р. Таулером социологической традиции Дюркгейма. В его трактовке она весьма близка марксистской традиции, в то время как в действительности их разделяют методологические принципы социального анализа. Для Дюркгейма в основе общественной жизни лежат «коллективные представления, верования и чувства». Религия по сути дела отождествляется им с общественным сознанием в целом, поскольку любая система взглядов, ценностей и норм, интегрирующих общество, рассматривается им как религиозная в своей основе. От Дюркгейма идет традиция расширительных определений религии, столь распространенная в среде западных социологов. Что же касается характеристики социальных функций религии, то Дюркгейм положил начало выделению интегрирующей

²⁶ Towler R. Homo religious: Sociological Problems in the Study of Religion. N.Y., 1974.

²⁷ Ibid. С. 73.

ее функции (в рамках социальной системы) как главной, подчеркивая необходимость религии для существования и функционирования социальных систем²⁸.

В противовес Дюркгейму марксизм исходит из того, что корни религии лежат в сфере материальной, практической деятельности людей и формирующихся в ее ходе производственных отношений. Ограниченные отношения людей к природе и друг к другу, их неспособность сознательно реализовать законы общественного развития – главные причины, рождающие религиозную деформацию человеческого сознания, превращение в головах людей реальных сил в сверхъестественные. Отсюда и принципиально иное понимание марксизмом социальных функций религии, вычленение им функции «опиума», т.е. иллюзорно-компенсаторной, как основной.

Значительное внимание в англо-американской социологии религии уделяется теоретическому наследию Макса Вебера. У Вебера западные социологи берут на вооружение прежде всего методологический плюрализм, т.е. отказ от выделения определяющих сторон развития общества. Религия рассматривается ими то как «независимое», то как «зависимое» переменное, причем такой подход объявляется «преодолением односторонности материализма и идеализма». Во многих книгах цитируются известные высказывания М. Вебера, характеризующие его методологию подхода к религии. М. Вебер, с одной стороны, заявлял, что, «как бы далеко ни заходили социальные влияния... на религиозную этику в каждом отдельном случае, последняя формируется в первую очередь из религиозных источников», при этом, с другой стороны, называет «нелепым доктринерским тезисом» утверждение, «будто капитализм как хозяйственная система является продуктом реформации»²⁹. Общий вывод Вебера сводится к тому, что хотя «односторонняя материалистическая» и «односторонняя спиритуалистическая» интерпретации каузальных связей в области культуры и истории «допустимы в равной степени», но «обе они одинаково мало помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования»³⁰.

Не следует обольщаться этой мнимой идеологической нейтральностью М. Вебера. Как бы ни выступал английский социолог М. Хилл против трактовки М. Вебера как антимарксиста (что он считал «грубым упрощением» его концепции³¹), нельзя не указать на тот несомненный факт, что методологический плюрализм М. Вебера был направлен прежде всего против материалистического монизма К. Маркса и что практически этот плюрализм реализовался в работах Вебера о религии в виде концепции, идеалистической в своей основе, противопоставлявшей религию обществу, а не выводившей религию из общества.

Поставленная Вебером в социологии религии проблема воздействия протестантизма на рост и развитие капитализма до сих пор вызывает дискуссии в социоло-

²⁸ О взглядах Дюркгейма подробнее см.: *Осипова Е.В.* Социология Э. Дюркгейма. М., 1977. (Есть также более новое издание: *Она же.* Социология Эмиля Дюркгейма. М., 2002. – *Прим. ред.*)

²⁹ *Hill M.* The Sociology of Religion. London. 1973. P. 100, 105.

³⁰ *Ibid.* С. 100.

³¹ *Ibid.* С. 104–108.

логической литературе. Поскольку дискуссии по этому вопросу уже освещались³², ограничимся лишь указанием на основное направление воздействия работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» на современную методологию социологического исследования религии на Западе. М. Вебер полагал, что важнейшей для социолога является проблема религиозной мотивации социального поведения людей. Исходя из распространенных в ту или иную историческую эпоху религиозных идей (вопрос об их возникновении Вебером не ставился), необходимо, по Веберу, выяснить, какое воздействие на поведение людей в обществе они оказали.

Многие современные американские и английские социологи, следуя веберовской традиции, ставят эту проблему применительно к отдельным религиям и странам. Так, например, американский социолог Дж. Уилсон ставил в своей книге вопрос: каково соотношение протестантской этики и современного американского капитализма?³³ Опираясь на эмпирические исследования, проведенные Шуманом и другими американскими социологами, Уилсон пришел к выводу, что различия между католиками и протестантами в плане их отношения к труду, этических и социальных установок крайне незначительны. Он полагал, что протестантская этика продолжает стимулировать экономическую и социальную активность верующих лишь в рамках некоторых сект (адвентистов седьмого дня, мормонов и т.п.). Уилсон констатировал прогрессирующую секуляризацию экономической жизни в США, т.е. преобладание нерелигиозной мотивации в сфере экономической активности американцев³⁴. По-видимому, этот вывод отражает реальное положение вещей.

Ряд американских социологов в рамках веберовской традиции исследует влияние ислама, индуизма, буддизма на процесс индустриального развития стран Азии (Пакистана, Индии, Японии)³⁵.

Проблема секуляризации

Проблема секуляризации активно обсуждалась в англо-американской социологии религии. В подходах к этой проблеме разными авторами наблюдались большие различия, которые касались прежде всего вопроса о признании секуляризации объективной тенденцией развития современного капитализма. Если многие английские (Б.-Р. Уилсон) и американские (П. Бергер, Ч. Глок) социологи считали секуляризацию существенной объективной тенденцией, свойственной современному индустриальному обществу, то другие социологи (в Англии – Д. Мартин, П. Глазнер, в США – Т. Парсонс, Р. Белла, Э. Грили) склонялись к выводу, что понятие «секуляризация» теоретически несостоятельно, поскольку неадекватно передает суть процессов и изменений, происходящих с религией в современном обществе. Следует при этом подчеркнуть, что признание или непризнание секуляризации

³² См.: Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973. С. 72–76.

³³ Wilson J. Religion in American Society: The Effective Presence Cliffs. New Jersey, 1978. P. 299–304.

³⁴ Там же. С. 304.

³⁵ Bellah R. Beyond belief. N.Y., 1970. P. 51–166.

связано с пониманием религии: если религия определяется как вера в сверхъестественное (сакральное, трансцендентное и т.п.), то из этого вытекает, как правило, признание секуляризации; если же религия определяется расширительно (как мировоззрение вообще, как «поиски ответов на высшие вопросы человеческого существования» и т.п.), то секуляризация либо отрицается полностью, либо признается в ограниченном смысле, как характеристика изменений церковных институциональных форм религиозности.

Т. Парсонс в ряде своих статей³⁶ связывал изменения в сфере отношения людей к религии и религиозных институтов с процессом структурной дифференциации общества. По его мнению, в ходе структурной дифференциации происходит процесс все большего обособления религиозных институтов от всех остальных. Религия отделяется от политики, права, морали и становится индивидуальным делом каждого человека. Парсонс считал, что следует говорить не о секуляризации, а об изменении функций религии на основе структурной дифференциации в обществе.

Американский католический социолог Э. Грили полностью поддерживал эти идеи Парсонса, считая их весьма важными для определения будущего религии, и противопоставлял их «наивным теориям секуляризации»³⁷. В книге «Религия в 2000 году» Грили яростно сражался против теорий секуляризации, пытаясь опровергнуть как их теоретическую, так и эмпирическую основу. Грили не скрывал своей главной цели: доказать, что религия на исходе XX в. не только не потеряет своих приверженцев, но, напротив, расширит их ряды, усилит свое влияние на общество и отдельных личностей. Книга Грили настолько апологетична, субъективна и содержит столько произвольных выводов и построений, что большинство американских социологов восприняло ее весьма критически.

Более серьезный и основательный характер носят работы американского социолога Р. Беллы, который в своей схеме эволюции религии также отталкивался от идей Т. Парсонса о структурной дифференциации общества и социальных институтов. Р. Белла выделил пять основных этапов эволюции религии, причем, по его мнению, каждый этап отличается от предыдущего «степенью дифференциации системы религиозных символов». «Примитивная религия» (первый этап) характерна для первобытного общества с почти полным отсутствием структурной дифференциации в рамках общины. Этой религии свойственно мифологическое нерасчлененное сознание, в котором естественное еще не отделилось от сакрального. «Архаическую религию» (второй этап) отличает большая систематизация и дифференциация как религиозного сознания, так и культа. «Исторические религии» (третий этап) уже четко противопоставляют сферу мирского и священного, трансцендентного. К историческим религиям Белла относил иудаизм, христианство, ислам. «Раннесовременная религия» (четвертый этап), которая получила наиболее

³⁶ См., например: *Parson T. Christianity and Modern Industrial Society // Sociological Theories, Values and Sociocultural Change. N.Y., 1963.*

³⁷ *Greeley A. Religion in the Year 2000. N.Y., 1969. P. 80–103.*

яркое выражение в протестантской Реформации, «представляет собой определенный сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия. Спасения теперь надлежит искать не в той или иной сфере ухода из мира, а в гуще мирской деятельности»³⁸. Что же касается современного автору этапа эволюции религии, то он, согласно теории Беллы, характеризуется прежде всего религиозным плюрализмом. Религиозность все более индивидуализируется, выбор тех или иных религиозных символов и представлений якобы становится актом свободного решения каждого члена общества³⁹. Именно этот процесс «индивидуализации» религии (последнюю Белла трактовал расширительно, как «совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями его существования»⁴⁰) и составляет, с точки зрения Беллы, суть тех изменений, которые многие социологи интерпретируют как секуляризацию.

Английский социолог П. Глазнер опубликовал в 1977 г. книгу «Социология секуляризации», в которой пытался доказать, что секуляризация есть лишь миф, насаждаемый враждебными религии идеологиями, миф, не подкрепленный, по его мнению, эмпирическими данными. Глазнер развивает, опираясь на Зиммеля, свое понимание «религиозного», которое, как он считает, следует отличать от религии. «Религиозное» в его трактовке – это необходимый элемент психологических личностных отношений в группе, основанных на вере, почитании, уважении и т.п.⁴¹ Таким образом, «религиозное» у Глазнера становится необходимым компонентом человеческих отношений в любом обществе. Иначе говоря, система взглядов П. Глазнера – это один из бесчисленных вариантов расширительных трактовок религии, которые формально объявляют религию необходимой принадлежностью любого человека, а фактически лишают это понятие всякого реального смысла и содержания. Что же касается попыток Глазнера опровергнуть существование эмпирических данных, которые позволяют констатировать тенденцию к секуляризации современного капиталистического общества, то достаточно заглянуть хотя бы в сводные социологические работы типа «Западная религия»⁴², чтобы убедиться в реальности феномена секуляризации в западных странах.

Определенную эволюцию в вопросе о секуляризации проделал английский, социолог Дэвид Мартин. Если в книге «Религиозное и мирское»⁴³ Мартин вообще отрицал правомерность понятия «секуляризация», то в более поздней объемистой работе⁴⁴ он пытался дать объяснение феномену секуляризации, признавая его на-

³⁸ Белла Р.-Н. Социология религии // Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 273.

³⁹ Там же. С. 278–280.

⁴⁰ Там же. С. 268.

⁴¹ Glasner P.E. The Sociology of Secularization. London, 1977.

⁴² Western Religion: A Country by Country Sociological Inquiry. The Hague; Paris, 1972. Сводка социологических данных по этому вопросу приведена, например, в работе: Религия и церковь в современную эпоху. М., 1976. С. 68–91.

⁴³ Martin D. The Religious and the Secular. N.Y., 1969.

⁴⁴ Martin D. A General Theory of Secularization. N.Y.; London, 1978.

личие в ряде стран Европы, а также в бывших социалистических странах. Наличие или отсутствие секуляризации Мартин пытался объяснить, исходя из трех критериев. Во-первых, исходя из господствующей в стране религии. По мнению Мартина, католицизм и в меньшей мере православие создают почву для секуляризации, в то время как протестантизм, напротив, препятствует ей. Вторым критерием (связанным с первым) Мартин считает существование или отсутствие в стране религиозной монополии. Наличие религиозной монополии, по Мартину, способствует развитию антирелигиозных, секулярных тенденций, в то время как ситуация религиозного плюрализма содействует сохранению религиозности в стране. Наконец, третьим критерием является, по мнению Д. Мартина, наличие в той или иной стране внутренних социальных революций (которые являются важным фактором секуляризации) либо внешних социальных конфликтов (борьба за независимость и т.п.), ведущих к национальной консолидации перед лицом врага и укрепляющих господствующую в стране религию.

Далее Мартин подробно рассматривал несколько «моделей», каждая из которых иллюстрирует общие принципы, сформулированные выше. В изображении Мартина США являются страной, в наименьшей степени подверженной секуляризации. Что же касается Европы, то Мартин выделял «латинскую модель», где секуляризация протекает весьма активно (Франция, Италия), страны «смешанной модели», при которой секуляризация хотя и присутствует, но в ослабленном виде (Швейцария, ФРГ, Голландия), «англосаксонскую» модель (Великобритания), которая приближается к американской, и «русскую модель», которая, по его мнению, типична для всех бывших социалистических стран Европы, исключая Польшу.

Нельзя отрицать, что социальные факторы, выделенные Мартином, действительно влияют на отношение масс к религии, они могут способствовать или препятствовать секуляризации общества. Однако эти факторы – особенности той или иной религии, отношения государства и Церкви и т.п. – нельзя считать главными причинами, определяющими наличие секуляризации в современных западных странах. Главные причины секуляризации связаны с обострением внутренних конфликтов, потрясающих не только политическую систему капитализма, но и его традиционную систему религиозных мифов, ценностей и норм. Что же касается вопроса о том, какая форма христианской религии существует в данной стране, то это вопрос третьестепенный, хотя сбрасывать со счетов влияние определенных религиозных традиций также не следует.

Нетрадиционные религии и культы

На рубеже 60-х и 70-х гг. сначала в США, а затем и в Европе возникли многочисленные нетрадиционные религиозные движения и культы. Эти новые проявления религиозности привлекли к себе пристальное внимание ряда американских и английских социологов. Анализу нетрадиционных религиозных движений посвящено немало книг и статей. Наибольший интерес, вероятно, представляют две книги, в которых сделана попытка дать обобщающий социологический анализ нетрадиционных форм религиозности. Речь идет о сборнике под редакцией Чарл-

за Глока и Р. Беллы «Новое религиозное сознание», вышедшем в Калифорнии в 1976 г.⁴⁵, и книге английского социолога Б. Уилсона «Современные трансформации религии»⁴⁶.

Сборник под редакцией Ч. Глока и Р. Беллы содержит 16 статей, причем большинство из них представляет собой социологический очерк той или иной религиозной секты, движения или культа. Редакторы книги сгруппировали религиозные движения, исходя из содержания их вероучения, используемых ими религиозных или философских источников, а также форм культовой активности.

Они выделили прежде всего группу религиозных движений, которые используют многие элементы – индуизма и буддизма. К числу таких движений относится, в частности, «Организация трех “х”» («хэлси», «хэлпи», «хоули», т.е. здоровый, счастливый, святой), которая представляет собой эклектическую смесь различных форм йоги с элементами сикхистской религии. Эта организация возникла в Калифорнии в 1969 г. Ее основателем был переехавший в США индийский религиозный деятель и проповедник йоги Бхаян. «Организация трех “х”» создала в США сеть особых центров («ашрамов»), которые предназначены для того, чтобы путем физических и духовных упражнений выработать у последователей данной секты особый «стиль жизни», якобы делающий человека здоровым, счастливым и святым. Как указывал американский социолог А. Тоби, проводивший опрос членов этой секты в Калифорнии, большинство их составляли молодые люди в возрасте до 30 лет, пережившие разочарование в традиционных ценностях «американского образа жизни» и стремившиеся обрести «духовную гармонию». Многих из них привлекает в «Организацию трех “х”» запрет в ней наркотиков и алкоголя, система физических упражнений, заимствованных у йоги.

Своеобразной модификацией индуистской религиозной традиции является движение «Хэйр Кришна», основанное в конце 60-х гг. сначала в Нью-Йорке, а затем в Сан-Франциско. В основе вероучения данной секты лежит эсхатологическая идея о том, что в настоящее время мир находится в конце «материалистической» эры Кали – Юга (в индуизме – последняя эра, после которой начинается обновление времени. – *Прим. ред.*), для которой характерны социальные конфликты, войны, перевороты и взаимное ожесточение людей.

Руководители движения «Хэйр Кришна» учат, что мир вступает в новую эпоху, эпоху мира, любви, уважения и согласия между людьми. Эта эпоха может быть достигнута только благодаря изменению сознания миллионов людей. Не изменение социальных институтов и отношений, а изменение индивидуального сознания каждого человека – ключ к решению всех социальных и нравственных проблем. Для того чтобы изменить сознание людей и «достичь истины», организация разработала сложную систему обычаев, норм и ритуалов, регулирующих жизнь ее членов. Вступление в члены «храма» (так именуют свою организацию ее последователи) сопровождается отказом от всех старых привычек и обычаев, от прежней одежды,

⁴⁵ The New Religious Consciousness. Berkley; Los Angeles, 1976.

⁴⁶ Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. London; Oxford; N.Y., 1976.

причесок и даже имен. Строжайше запрещается употребление мяса, курение, употребление наркотиков. В центре внимания обращенных – постижение «абсолютной истины» с помощью духовных упражнений, самосозерцания и медитации.

Наиболее массовым из религиозных движений «азиатской традиции» является движение в США, именуемое «Миссией божественного света», основанное индийцем Премом Нагаром в 1960 г. в Северной Индии. Во главе движения стоит гуру (т.е. учитель, проповедник) Махараджи Джи. Вероучение этой секты представляет собой наиболее «американизированный» вариант эклектического соединения индуизма, христианства и различных форм мистики. Для содержания учения «Миссии божественного света» типично, например, следующее рассуждение одного из ее проповедников: «Бог – это энергия, которая, с точки зрения современных физиков, не может быть создана заново или уничтожена. Однако чего физики нам не сообщают, так это того, что данная энергия есть сознание»⁴⁷. Махараджи Джи утверждает, что Бог есть сущность, которая объединяет космос, и что человек может познать Бога непосредственно. Вся истина содержится в «знании», и задача «Миссии божественного света» состоит в том, чтобы приобщить к этому «знанию» своих последователей. Главный способ достижения знания – это духовные упражнения, медитация. Каждый, приобщившийся к «знанию», становится «совершенным» и выполняет более успешно свою работу, достигает успеха и благосостояния, благополучия и мира в семье.

Помимо религиозных движений, возникших в рамках азиатской традиции, в сборнике под редакцией Ч. Глока и Р. Беллы уделено внимание также нетрадиционным религиозным движениям христианского происхождения. В частности, особые статьи посвящены «Движению Иисуса» (главное внимание уделено разновидности этого движения в Калифорнийском университете – «Христианскому фронту освобождения мира») и пятидесятническому движению среди католиков.

«Движение Иисуса» возникло в конце 60-х гг. на Тихоокеанском побережье США в среде молодежи. Содержание этого движения носит сложный и противоречивый характер, в нем переплелись социальные и религиозные мотивы. К «Движению Иисуса» примкнула та часть американской молодежи, прежде всего студенчества, которая разочаровалась в официальной американской идеологии и прославляемом ею «американском образе жизни» и попыталась противопоставить антигуманизму окружающего ее общества идею христианской любви как силы, якобы способной обновить и гуманизировать мир.

«Движение Иисуса», как и вся молодежная «контркультура», было весьма быстро ассимилировано обществом, которое придало ему характер очередной моды, коммерческого увлечения христианскими символами (изображения Иисуса на рубашках, галстуках и т.п.), современной рок-музыкой на евангельский сюжет (опера «Иисус Христос – суперзвезда»). Так постепенно исчез и тот остаток социального протеста, который присутствовал в этом движении.

Тенденция к повышенной религиозности экстатического типа уже давно находила свое проявление в США в существовавших в этой стране эсхатологических

⁴⁷ The New Religious Consciousness. P. 53.

и экстатических сектах протестантского направления (адвентисты, иеговисты, пятидесятники). В 60-е гг. эта тенденция затронула не только протестантов, но и католиков. Начиная со второй половины 60-х гг. среди католиков США развивалось «неопятидесятническое» или «харизматическое» движение. Не порывая с католическими официальными институтами, сторонники этого движения собираются группами и практикуют экстатические моления, в ходе которых на них якобы «нисходит Святой Дух».

Английский социолог Б.-Р. Уилсон различал в новых культах три типа «учений о спасении». Первый тип – это движения и группы, проповедующие, что спасение достигается только с помощью специальных, часто тайных, мистических «знаний», доступных лишь избранным. В качестве примера подобных культов Уилсон приводил движение так называемых «сайентологов». Хотя буквально название секты переводится как «науковеды», однако с подлинной наукой она не имеет ничего общего. Основатель сайентологии, некий Лафайет Рональд Хаббард, сформулировал основные положения вероучения «сайентологов». Его доктрина представляет собой причудливую смесь некоторых реальных приемов психотерапевтического воздействия, ряда восточных мистических и магических культов и раннего христианского гностицизма⁴⁸.

Новые культы второго типа проповедуют конечное спасение через освобождение внутренних сил каждого человека. Сторонники этих культов утверждают, что только сам человек может спасти себя. Многие из этих религиозных групп пытаются противопоставить личность обществу, заявляя, что всякое общество и всякая культура враждебны личности, ее свободе.

Третий тип новых религиозных движений Уилсон выделил на основании того, что сторонники этих движений считают саму общность единоверцев главным средством спасения. К организациям третьего типа Уилсон отнес упомянутые выше секты «Организация трех “х”», «Хэйр Кришна», «Миссия божественного света» и некоторые другие группы. Религиозные организации данного типа носят замкнутый характер, от их членов требуется беспрекословное послушание лидеру и его ближайшим помощникам. Вступление в некоторые секты (например, «Хэйр Кришна») означает полный разрыв с семьей, с прежними условиями жизни, передачу всего или значительной части имущества и состояния религиозной общине⁴⁹.

Американские социологи Ч. Глок и Р. Белла и их английский коллега Б. Уилсон пытались дать общую социальную характеристику нетрадиционных религиозных движений и оценить их перспективы. Многие из их суждений, бесспорно, заслуживают внимания. Они справедливо замечали, что эти движения были одним из проявлений социального кризиса современного индустриального (т.е. капиталистического) общества, результатом разочарования молодежи США и других стран в традиционной системе религиозных ценностей. Именно этим обстоятельством они объясняют значительное влияние на эти движения азиатских религиозно-философских систем.

⁴⁸ *Wilson B.* Contemporary Transformations of Religion. P. 63–66.

⁴⁹ *Ibid.* С. 71–78.

Что же касается оценки социальной роли данных движений и культов и перспектив их дальнейшего развития, то в этом вопросе между Р. Белла и Б. Уилсоном существовали значительные расхождения. Р. Белла склонялся к мысли, что нетрадиционные религиозные движения и культы могут послужить делу духовного обновления американского общества, внести важный вклад в формирование новой религиозной морали, которая, по его мнению, явится основой возрождения американской нации⁵⁰. Б. Уилсон относился к будущему новых религиозных движений весьма скептически. Он полагал, что подобные культы, противопоставляющие себя официальной культуре, не смогут стать силой, способной сплотить буржуазное общество на новой религиозной основе. По его мнению, это движения социальных аутсайдеров, а не зародыши новых массовых религий. Они не могут противостоять секуляризации, которую Уилсон характеризовал как важнейшую тенденцию современных изменений в сфере религии⁵¹.

Вряд ли следует разделять утопические мечты Р. Беллы о религиозном обновлении американского общества и о роли нетрадиционных религий в этом обновлении, но и нельзя безоговорочно присоединиться к взглядам Б. Уилсона, недооценивал возможности воспроизводства религиозности в самых различных (в том числе и нетрадиционных) формах в современных условиях. Марксисты, желающие скорейшего исчезновения религии, выступают против каких-либо утопических иллюзий о ее быстром умирании в рамках современного общества. Пока существует капитализм, религия будет неизбежно существовать и воспроизводиться, причем возможности ее приспособления и эволюции далеко не исчерпаны.

Эмпирические исследования религиозности

Эмпирические исследования религиозности в США и Англии широко проводились уже начиная с 50-х гг. Однако теоретическое обсуждение методологии и методики эмпирических исследований религиозности началось в этих странах позднее – в основном с середины 60-х гг. Центром разработок подобного рода явились США, где к тому времени был накоплен большой опыт конкретных социологических исследований религиозности. Дискуссии по проблемам методов, процедур и измерений религиозности продолжаются в США и в настоящее время. Значительная часть их проходит на страницах «Журнала для научного изучения религии», который издается в Чикаго и является органом «Американского общества научного изучения религии», в которое входят социологи и психологи, исследующие религию экспериментальными и эмпирическими методами. Содержательные обзоры методологических и методических проблем социологического изучения религиозности содержатся в монографиях Джонстоуна и Уилсона, вышедших в США в 70-х гг.⁵²

⁵⁰ The New Religious Consciousness. P. 351–352.

⁵¹ Wilson B. Contemporary Transformations of Religion. P. 99–116

⁵² Johnstone R. Religion and Society in Interaction. New Jersey, 1975. P. 39–58; Wilson J. Religion in American Society. P. 440–453.

Разработка измерений религиозности в США связана с именем Ч. Глока, который являлся руководителем «Центра по изучению религии и общества» Калифорнийского университета в г. Беркли и признанным авторитетом в вопросах эмпирического изучения религии. Первая работа Ч. Глока по этой проблеме вышла в 1959 г. В ней он выделил четыре измерения религиозности, названные им «опытным, ритуалистическим, идеологическим» и «фиксирующим последствия религиозности» (*consequential*)⁵³. В 1961 г. И. Фукуяма провел исследование религиозности американских конгрегационалистов, несколько изменив схему Ч. Глока. Он исходил из того, что религиозность включает в себя организационную активность, знание доктрины, веру в догматы и мифы, а также «степень благочестия», которое реализуется в молитвах вне храмов. Известная книга Г. Ленски «Религиозный фактор»⁵⁴ основывалась на обобщении результатов исследования религиозности жителей Детройта, в ходе которого автор выделил четыре измерения религиозности: частоту посещений богослужения; степень воздействия конфессии на семейные и личные связи (выбор супруга, друзей и т.п.); степень ортодоксальности веры и «степень благочестия», т.е. частоту и интенсивность индивидуальных молитв.

Подробная разработка проблемы измерений религиозности была дана Ч. Глоком и Р. Старком в их работах середины 60-х гг.⁵⁵, в которых они выделили пять основных эмпирических индикаторов религиозности: религиозный опыт, религиозную веру, культ, знание религии и «последствия религиозности» в сфере нерелигиозного поведения, т.е., точнее говоря, степень религиозной мотивации нерелигиозного поведения. Под «религиозным опытом» Глок и Старк понимали различные формы религиозного экстаза и мистики, в которых индивид ощущает непосредственное присутствие божества и свою связь с ним. Выделение этого измерения как самостоятельного вызывает большие сомнения. Во-первых, мистические и экстазические состояния присущи далеко не всем религиозным людям, а лишь незначительному их меньшинству. Во-вторых, «религиозный опыт», как его трактуют американские социологи, – по сути дела одно из проявлений религиозной веры, и разделять эти измерения, приписывая религиозный опыт только индивиду, а веру трактуя как нечто усваиваемое в обществе, нет никаких оснований. В конечном счете индивидуальные мистические и экстазические чувства и состояния столь же социальны, как и остальные проявления веры.

Измерение веры, согласно Глоку и Старку, отвечает на вопрос, в какие религиозные догматы верит опрашиваемый индивид. В качестве эмпирических индикаторов этого измерения Глоком и Старком выделен ряд религиозных догматов, типичных для иудейско-христианской традиции («Я верю в личного Бога», «Иисус не был смертным», «Я верю в чудеса», «Я верю, что вера в Христа является необходимым условием моего спасения», «В Библии содержится божественная истина»

⁵³ См.: Глок Ч. Социология религии // Социология сегодня: Проблемы и перспективы. М., 1965. С. 184–193.

⁵⁴ Lenski G. The Religious Factor. N.Y., 1963.

⁵⁵ Glock Ch., Stark R. Christian Beliefs and Anti-Semetism. N.Y., 1966; Stark R., Glock Ch. American Piety: The Nature of Religious commitment. Berkeley, 1968.

и т.п.). Дж. Уилсон по этому поводу справедливо заметил, что указанные индикаторы неприменимы в ряде случаев, в частности когда верующий является буддистом, индуистом или последователем нетрадиционных новых культов⁵⁶.

Третьим измерением религиозности выступает у Глока и Старка ритуальное измерение. Оно включает в себя многие формы культового поведения: посещение богослужений, участие в исповеди и причастии, индивидуальную молитву вне храма. Спорным является включение авторами в это измерение ряда некультовых форм религиозного поведения, включая чтение Библии и даже финансовую поддержку религиозных организаций. Учитывая включение таких признаков, данное измерение следовало бы назвать скорее «поведенческим», чем ритуальным.

Четвертое измерение – это измерение «религиозных знаний». Глок и Старк справедливо считают, что знание религиозных догматов и мифов отнюдь не совпадает с верой в них. Существуют люди, весьма информированные в области теологии, но неверующие, и, напротив, многие глубоко верующие слабо разбираются в догматике, плохо знают Библию и т.п.

Наконец, последним измерением в схеме Глока и Старка выступает измерение «последствий религиозной веры» в различных сферах социального поведения: в экономике, политике, семье, быту и т.п. Речь идет о чрезвычайно важном показателе религиозности: о том, насколько религиозная вера мотивирует социальное поведение того или иного индивида. Однако операционализация этого измерения вызвала очень большие затруднения, и американские социологи в работе 1968 г.⁵⁷ отказались от этого измерения. Все же можно сказать, что трудности операционализации данного измерения, которые действительно велики, не должны вести к отказу от него. Чрезвычайно важно искать пути к реальному измерению степени религиозной мотивации поведения индивида. Именно здесь лежит ключ к научному решению многих проблем социологического исследования религиозности.

Проблема соотношения выделенных Глоком и Старком измерений вызвала оживленную дискуссию. Сами авторы анализируемой схемы высказали мнение, что данные измерения являются независимыми друг от друга. Соотношение этих измерений, и особенно эмпирических признаков внутри каждого из них, стало объектом специальных исследований ряда американских социологов, использовавших методы факторного анализа. Несколько подобных исследований провели, в частности, социологи М. Кинг и Р. Хант. Выявляя корреляции между различными эмпирическими признаками религиозности, исследователи выделили шесть независимых друг от друга измерений религиозности: измерение веры; измерение благочестия; измерение включенности в деятельность общины; измерение религиозного знания; измерение «религиозных ориентаций», предполагающее либо использование религии как средства для достижения земных целей, либо понимание религии как основной и высшей цели жизни, и наконец, измерение «значения ре-

⁵⁶ *Wilson J.* Religion in American Society. P. 444.

⁵⁷ *Stark R., Glock Ch.* American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley, 1968.

лигии в жизни человека» (специфика этого измерения не вполне ясна)⁵⁸. В отличие от них социолог А. Нудельман, также используя методы факторного анализа и коррелируя между собой эмпирические индикаторы, которые были заимствованы у Глока и Старка, пришел к выводу, что показатели религиозности можно свести к двум основным группам (факторам). Один из них, названный Нудельманом «благочестие» (*devotion*), включал признаки индивидуальной молитвы, веры и «религиозного опыта». Другой, названный им «участие» (*participation*), включал измерения культовой активности, знания и включенности в деятельность общины⁵⁹.

Любопытно отметить, что различие между названными двумя формами религиозности (с преобладанием «благочестия» и с преобладанием внешних форм религиозной активности) зафиксировано американскими социологами, изучавшими проявления религиозности в различных социальных слоях американского общества. Так, Фукуяма пришел к выводу, что «высший» класс отличается высокой культовой активностью своих членов (она свойственна 53% представителей этого класса), но сравнительно низкими показателями с точки зрения интенсивности религиозных переживаний. Глубокие религиозные чувства испытывают лишь 16% представителей данного класса. У «низшего» же класса соотношение обратное: сравнительно более низкие показатели культовой активности и в то же время более высокие показатели «благочестия»⁶⁰. На этом основании можно считать, что группировка эмпирических индикаторов, выявленная математически А. Нудельманом, действительно существует.

В заключение остановимся на некоторых результатах социологических исследований религиозности в США, представляющих наибольший интерес для российского читателя. В книге «Религия в социологической перспективе»⁶¹ собраны статьи, в которых анализируются результаты эмпирических исследований религиозности, проведенных в конце 60-х – начале 70-х гг. Центром по изучению религии и общества Калифорнийского университета под руководством Ч. Глока.

Одна из статей посвящена проблеме соотношения возраста и религиозной веры. Автор ее, Р. Старк, дает вполне обоснованный вывод, согласно которому распространение религиозности у американцев старших возрастов обусловлен главным образом не психологическими возрастными особенностями, а прежде всего условиями религиозного воспитания, которые существовали в довоенной Америке, когда протекали детство и юность исследуемой возрастной группы⁶².

Чрезвычайно интересна статья Г. Маркса в том же сборнике, в которой анализируется воздействие религиозных убеждений на социальную активность афроамериканского населения. В результате исследования автор приходит к выводу, что между религиозностью негров и их участием в борьбе за гражданские права существует

⁵⁸ King M., Hunt P. Measuring religious dimensions: studies in congregational involvement. Dallas, 1972.

⁵⁹ Wilson J. Religion in American Society. P. 451.

⁶⁰ Demerath N.J. Social Class in American Protestantism. Chicago. 1965. P. 22.

⁶¹ Religion in Sociological Perspective. Belmont, California, 1973.

⁶² Ibid. P. 48–49.

обратная зависимость: чем выше религиозность, тем слабее участие в движении за гражданские права и наоборот. Среди опрошенных лиц, считающих религию «весьма важной», только 29% активно поддерживали движение за гражданские права, в то время как среди лиц, считающих, что для них религия не является важной – 62%⁶³. Социологические данные, собранные Г. Марксом, показывают также, что социальная активность резко снижается среди членов экстатических и эсхатологических сект, которые отличаются повышенной религиозностью. На вопрос, обращенный к чернокожему члену такой секты, следует ли принимать участие в борьбе за гражданские права, тот ответил: «Нужно больше молиться, а не демонстрировать»⁶⁴. Г. Маркс приходит к вполне оправданному выводу, что «потусторонняя религиозная ориентация» препятствует социальной активности этого населения.

Этот вывод относится не только к афроамериканцам. Американский социолог Экхард провел в конце 60-х гг. аналогичное исследование среди американских студентов. Выделив несколько групп студентов в зависимости от их отношения к религии, Экхард констатировал, что процент студентов, активно участвовавших в движении за гражданские права, увеличился с 16% в группе «очень религиозных» до 67% в группе «совсем нерелигиозных»⁶⁵.

Важный в теоретическом плане вопрос исследуют Т. Хирши и Р. Старк в статье «Адский огонь и правонарушения»⁶⁶. Известно, насколько широко распространено мнение, что религиозная вера укрепляет моральные устои личности и предотвращает преступления. Исследование, проведенное авторами статьи среди калифорнийских студентов в 1964 г., убедительно опровергает это мнение. Эмпирический материал, собранный и обобщенный авторами, позволил им прийти к следующему выводу: «Студенты, которые верят в существование дьявола и в загробную жизнь, столь же часто совершают правонарушения, как и студенты, которые не верят в сверхъестественный мир»⁶⁷. Не влияет на социальное и моральное поведение студентов и их культовая активность (т.е. частота посещения ими храмов)⁶⁸.

Как видно, многие эмпирические исследования религиозности, проведенные в США, дают весьма интересный материал, раскрывающий подлинную социальную и политическую роль религии.

© Угринович Д.М., 1981

© Угринович Д.М., 2009

⁶³ Religion in Sociological Perspective. P. 67.

⁶⁴ Ibid. P. 70.

⁶⁵ Johnstone R. Religion and Society in Interaction. P. 66.

⁶⁶ Religion in Sociological Perspective. P. 75–87.

⁶⁷ Ibid. P. 83.

⁶⁸ Ibid.

РЕЛИГИОЗНАЯ ГРУППА ПРИХОЖАН В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНОГО ПРИХОДА (опыт моделирования)^{*1}

Общая характеристика объекта исследования: динамика формирования религиозной группы прихожан – с. 346; Половозрастная структура религиозной группы прихожан – с. 350; Некоторые характеристики религиозности прихожан – с. 351; Уровень образования прихожан – с. 353; Структура группы прихожан по роду занятий – с. 357; Некоторые социально-экономические и культурно-бытовые характеристики прихожан – с. 358; Каналы атеистической, нерелигиозной и религиозной информации прихожан – с. 360.

В системе религиозных учреждений православия первичной организацией является объединение последователей данного вероисповедания на основе общности догматики и культа в церковный приход со специфическим характером связи¹.

В настоящей статье предпринята попытка построить внутреннюю структурную модель системы церковного прихода и рассмотреть одну из существенных частей модели – религиозную группу прихожан. Исследование проводилось на уровне определения основных компонентов модели, выраженных количественными и качественными социологическими характеристиками религиозной группы прихожан. Ставилась задача определить связи между этими социологическими характеристиками в их функциональной зависимости, статическом и динамическом состояниях явления, происходящих в функционирующей религиозной группе.

При анализе системы и структуры церковного прихода исходили из того, что первичным понятием является понятие «система» – *«упорядоченное определенным образом множество элементов, взаимосвязанных между собой и образующих некоторое целостное единство»*².

Характеризуя церковный приход как определенную систему, необходимо иметь в виду следующее:

- а) церковный приход – это целостная система со специфической структурой;
- б) в церковном приходе имеется целостный комплекс взаимосвязанных элементов;
- в) элементы церковного прихода представляют в свою очередь системы более низкого порядка или подсистемы системы церковного прихода;

^{*1} Публикуется по: Человек, общество, религия. М., 1968. С. 130–166.

¹ Об этом см.: *Угринович Д.М.* Философские проблемы критики религии. Гл. III: Религиозный культ и религиозные организации; *Цюпак Э.* Социологические проблемы прихода и религиозности в условиях большого города (на примере Варшавы) // Социологические проблемы польского города. М., 1966.

² *Садовский В.Н.* Методологические проблемы исследования объектов, представляющих собой системы // Социология в СССР. 1965. Т. I. С. 173.

- г) церковный приход – низшая церковно-административная организация, объединяющая прихожан одного храма и являющаяся частью системы более высокого порядка – епархии, по отношению к которой приход выступает подсистемой;
- д) прихожане объединены в религиозную группу со специфическим характером связи, образуют особое единство с другими системами социальной среды и не могут рассматриваться изолированно от них.

Функционирующая система³ церковного прихода имеет множество элементов и различные типы связи. В рамках данного исследования анализируются лишь наиболее существенные из них.

Формализация и построение внутренней системно-структурной модели церковного прихода на основе принципа иерархичности строения требует выделения составляющих элементов церковного прихода, которые могут быть представлены как системы или его подсистемы со своими элементами, в которых осуществляется определенный тип взаимосвязи.

Структура представляет «инвариантный аспект системы». Инвариантность предполагает относительную неизменность и устойчивость системы, что позволяет зафиксировать явление целостной совокупности с элементами, его составляющими, и делает ее доступной для эмпирического исследования путем снятия различных социологических характеристик и раскрытия связей между элементами системы и отдельными сторонами элементов.

Система имеет внешнюю и внутреннюю структуру⁴. Внешняя структура церковного прихода выражает связь системы с системами социальной среды. Внутренняя структура церковного прихода представлена связями между подсистемами и между элементами.

Во внутренней структурной модели церковного прихода при проведении минимизации и построении иерархии подлежат рассмотрению основные элементы, без которых данная система не может функционировать. В известной мере система прихода рассматривается в абстракции от других элементов до такого предела, который выражает ее оптимальную организацию.

Перечисленные методологические предпосылки не исчерпывают научный аппарат, необходимый для исследования такого сложного образования, каким является церковный приход. В нем, с одной стороны, происходит постепенное высвобождение части прихожан из-под влияния религии и их отход от участия в культовой практике, а с другой – имеет место включение новых последователей. Применяемые методы исследований не позволяют научно обоснованно установить количественные характеристики данного процесса.

³ Методологическая разработка системно-структурного метода наиболее полно представлена в работах: Проблемы исследования систем и структур: материалы к конференции; *Блауберг И.В., Юдин Э.Г.* Системный подход в социальных исследованиях // Вопросы философии. 1967. № 9. С. 100–111.

⁴ См.: *Мизов И.* Структура и структурные закономерности на религията // *Философска мисъл.* [София.] 1967. Кн. I. С. 56.

Определение численности и прогнозирование движения в приходе, его количественных и качественных характеристик на одном из этапов исследования предполагает построение моделей (социологических, социально-психологических, гносеологических). На этой основе реализуется построение многофакторной (общей) модели, представляющей наиболее полное раскрытие движения и процессов, происходящих в церковном приходе.

В научном познании явлений общественной жизни в современных условиях все большее распространение и применение находит моделирование. Возможность использования опыта, накопленного в других научных исследованиях, а также выработка специфических методов специально для проблем научного атеизма делают применение моделирования эффективным средством в научно-атеистических обобщениях.

В ходе исследования явлений религиозной жизни было также использовано моделирование для построения внутренней структурной модели церковного прихода (гипотетической). Это позволило раскрыть некоторые основные компоненты социологической модели религиозной группы прихожан, репрезентативная информация о которой получена в результате конкретно-социологического исследования.

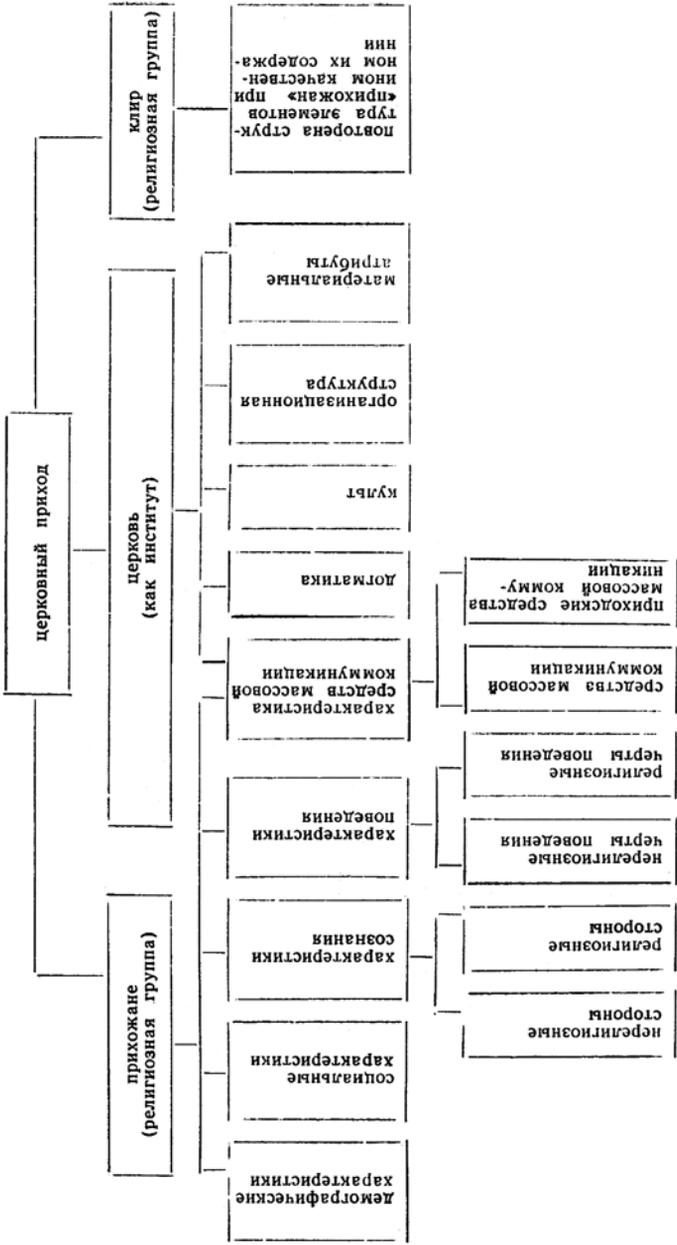
В научной литературе нет однозначного определения модели применительно к области человеческого познания. В данном случае принято одно из них: *«Под моделью понимается такая мысленно представляемая или материально реализованная система, которая, отображая или воспроизводя объект исследования, способна замещать его так, что ее изучение дает нам новую информацию об этом объекте»*⁵.

При построении гипотетической модели системы церковного прихода основные понятия, воспроизводящие объект исследования, моделируемые на уровне подсистем, элементов системы и их сторон, определяются в основном положениями, устоявшимися в научно-атеистической литературе. Что же касается понятия *социологической модели* религиозной группы прихожан, то в известной степени оно спорно. Исходя из поставленной задачи – изучение религиозного поведения группы прихожан – последнее затруднительно по причине неопределенности изучаемой системы. Выделение основных компонентов модели также сопряжено с трудностями определения «постоянства» прихожан в церковном приходе и необходимости одновременного фиксирования всех сторон их поведения по отношению к многочисленным религиозным и нерелигиозным характеристикам и связям в микросреде.

Для исследования показателя «постоянство» необходимо определить следующие факторы, его обуславливающие: демографические и социально-экономические характеристики, система нерелигиозных и религиозных взглядов, установок, а также действия неизвестных факторов.

Начнем рассмотрение системы церковного прихода с внутренней модели. Из представленной внутренней структурной модели системы церковного

⁵ Штоф В.А. Моделирование и философия. М.; Л., 1966. С. 19.



Внутренняя структурная модель системы церковного прихода

прихода следует, что деление *системы* производится на уровне *трех подсистем*: «прихожане», «церковь» и «клир». Выделение элементов в подсистемах церковного прихода необходимо для эмпирического анализа.

Подсистема «прихожане» (религиозная группа) включает пять элементов: демографические и социальные характеристики, характеристики сознания, поведения и массовой коммуникации. Последние три являются сложными образованиями, поскольку включают в себя элементы другого уровня. Так, элемент «характеристики сознания» включает нерелигиозные и религиозные стороны сознания; элемент «характеристики поведения» – нерелигиозные и религиозные действия; элемент «характеристики массовой коммуникации» – приходские средства «массовой коммуникации» и внешние средства массовой коммуникации.

В подсистеме «церковь» представлены четыре элемента: «догматика», «культ», «организационное устройство церкви» и «материальные атрибуты».

В подсистему «клир» (религиозная группа) входят пять элементов, аналогичных по уровню и характеристикам элементам подсистемы «прихожане», но имеющих качественное содержание, присущее только для этой группы.

Целостность системы церковного прихода проявляется в специфических связях между подсистемами, элементами системы и другими системами социальной среды.

Связи элементов особенно наглядно проявляются в том случае, когда с изменением одного элемента изменяется другой или другие. Эти связи в системе церковного прихода не сводятся лишь к векторным линиям, а означают особого рода процессы. С изменением качества элементов изменяется качество их структуры, следовательно, церковный приход имеет динамическую структуру.

Система церковного прихода взаимодействует с другими системами социальной среды. Специфика данного процесса проявляется в том, что церковный приход вступает во взаимодействие с социальной средой не всеми своими подсистемами и элементами, а только с некоторыми. При этом действие и взаимодействие опосредуется через религиозную группу прихожан и направлено как на системы социальной среды, так и на элементы, составляющие внутреннюю структуру церковного прихода. Религиозная группа прихожан, рассмотрением которой ограничивается данное исследование, является, таким образом, наиболее подвижной структурной частью системы церковного прихода. Вместе с тем она выступает и как относительно устойчивая часть системы. Природа относительной устойчивости подсистемы «прихожане» определяется как характером связей между ее элементами, так и степенью взаимодействия с элементами подсистемы «церковь». Следовательно, в подсистеме «прихожане» можно установить не только наличие связей, их направление и «плотность» размещения элементов, но и функциональные зависимости.

Определение элементов подсистемы «прихожане» позволяет выделить существенные связи между сторонами элементов, провести операционное определение сторон и, применяя методы и технику конкретной социологии, представить основные компоненты социологической модели религиозной группы прихожан.

Общая характеристика объекта исследования: динамика формирования религиозной группы прихожан

Из исследуемых элементов подсистемы «прихожане» рассмотрим лишь некоторые стороны демографических и социально-экономических характеристик, характеристик сознания, поведения и средств массовой коммуникации и религиозной информации прихожан.

Поставив задачу выявить социологические характеристики религиозной группы прихожан и на этой основе построить модель, выбрали такой объект, в котором закономерные связи проявлялись бы типично и более рельефно. Метод, в котором описываются объекты исследования *определенной группы* под углом зрения их *активности*, относится к монографическому. «Применение монографического метода для определенных однородных в некотором отношении групп имеет значительно больше научных оснований, чем применение его с намерением отразить средний уровень»⁶.

Применительно к сельской местности Горьковской области в качестве такого объекта была выбрана функционирующая в Ардатском районе религиозная группа с центром в с. Саконы. Прихожан этой группы подразделяли по полу, возрасту, образованию, роду занятий, религиозности, бюджету времени, отводимого на домашнее хозяйство и самообслуживание, по участию в общественной работе, степени удовлетворения культурных запросов, характеристике каналов атеистической, нерелигиозной и религиозной информации.

Совокупность перечисленных характеристик предопределяет анализ движения религиозной группы прихожан и оценку воздействия социальной среды на этот процесс. Изменение социологических характеристик прихожан связано с воздействием социальной среды, влияющей на воспроизводство, устойчивость или неустойчивость религиозной группы прихожан.

Социологические характеристики элементов и их сторон дают возможность прогнозировать численность прихожан или некоторых характеристик их структуры по полу, возрасту, образованию, роду занятий и на этой основе учитывать их перемещение в перспективе. Прогнозирование в области научного атеизма могло бы существенно дополнить построение действенной системы научно-атеистического воспитания.

Это, однако, не означает одностороннего применения социологических характеристик, ориентированных на перспективу движения прихода. С помощью социологического анализа можно восстановить процесс распада религиозных организаций, разрушение исторических границ церковных приходов, деконцентрацию прихожан и становление прихода в современных условиях с новыми зонами влияния. Так, в Ардатском районе Горьковской обл. в 1916 г. было 18 церковных приходов, которые обслуживали прихожан 50 населенных пунктов. В 1966 г. в этом районе функционировали всего два прихода.

⁶ Урланис Б.Ц. Общая теория статистики. М., 1962. С. 47.

Рассмотрим движение группы прихожан, проживающих в с. Левашово, деревнях Голяткино и Ново-Лазаревка, в прошлом составлявших один приход (табл. 1).

Таблица 1²

Состав прихожан и их динамика в селе Левашово, деревнях Голяткино и Ново-Лазаревка
(в абсолютных цифрах)

Название населенного пункта	1916 г.			1930 г.			1966 г.		
	Всего	В том числе		Всего	В том числе		Всего	В том числе	
		мужчин	женщин		мужчин	женщин		мужчин	женщин
Левашово	355	174	181	205	78	127	21	2	19
Голяткино	871	419	452	262	92	170	38	4	34
Ново-Лазаревка	125	60	65	32	14	18	11	2	9
Всего	1351			499			70		

В названных населенных пунктах за 50 лет произошли изменения, которые привели к распаду церковного прихода. Отход населения от активной жизни в религиозной организации был длительным и неравномерным. После революции и в первые годы утверждения новых общественных отношений перестали посещать церковь 852 прихожанина. В результате всех преобразований, происходивших в деревне, за период с 1930 по 1966 г. от церковного прихода отошли еще 359 прихожан. В середине 1966 г. в с. Левашово, деревнях Голяткино и Ново-Лазаревка проживало, по данным исследований, 70 прихожан, т.е. почти в 20 раз меньше, чем в 1916 г., и в 7 раз – чем в 1930 г.

Из приведенных данных также следует, что неравномерность отхода от религиозной общины проявляется в разнопорядковой тенденции в зависимости от пола прихожан: число прихожан среди мужчин уменьшилось быстрее, чем среди женщин.

За исследуемый период численность населения в этих селах в абсолютных цифрах оставалось относительно неизменной, однако резко изменилась половозрастная структура. Во время проведения исследования преобладающую часть населения составляли женщины. Это явление, вызванное войной, хотя и не остановило процесс отхода жителей от религиозной организации, все же привело к его замедлению.

² Эта и последующие таблицы, графики, диаграммы составлены автором на основе анализа документов и данных, полученных в результате конкретно-социологического исследования, проведенного в 1966 г. (КСИ. Оп. 1. Ед. хр. 27. Л. 3, 9).

В проводимом исследовании религиозная группа прихожан была зафиксирована на одном из этапов процесса своего движения. В этой связи следует отметить некоторые специфические особенности рассматриваемого церковного прихода.

Во-первых, на определенном этапе массового отхода от религиозной общины закрывались действовавшие храмы. Это проводилось при условии, когда минимальное число последователей религиозного культа (единицы, а иногда несколько десятков человек) еще не отказались от участия в деятельности храма. Закрытие храма как религиозного учреждения приводило к тому, что некоторое число прихожан вливалось в соседний приход. Этому способствовало развитие средств транспорта, что создавало удобства для перемещения от одного населенного пункта к другому. Вновь образованные приходы размещались на территориях (относительно функционирующего храма), охватывавших несколько административных районов. Это привело к изменению социального состава прихожан.

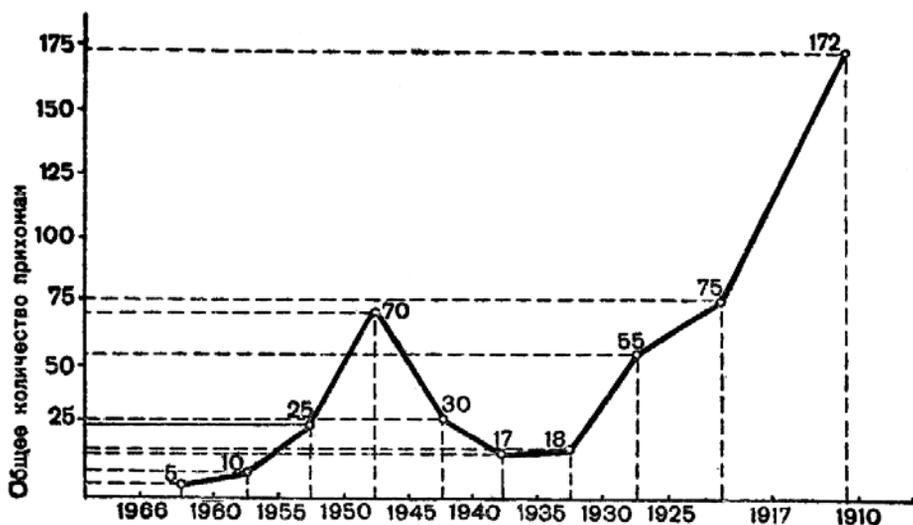
Для церковных приходов была характерна тенденция к их укреплению, выражавшаяся не только через связь «прихожанин – прихожанин» и «прихожанин – храм», но и через собиранье тех лиц, которые в прошлом участвовали в религиозном культе, расширяя тем самым религиозные группы прихожан нового прихода. Во-вторых, современный церковный приход – религиозная группа прихожан – представляет своеобразное объединение микрогрупп не только по родственным мотивам (отец, мать, дети) и по сложившимся бытовым отношениям (соседи по дому, улице), как это имело место в прошлом, но и по участию в жизни религиозной организации, по религиозному опыту и поведению отдельных людей. По этой причине действующие церковные приходы неправомерно рассматривать в количественных и качественных характеристиках в сравнении с дореволюционными (имевшими принципиально иную структуру образования) приходами, а также с приходами до 1940-х гг. (процесс новообразования их к этому времени еще не закончился).

Понятие «современный церковный приход» правомерно ввести в обращение, поскольку у прихожан создается иллюзия роста конкретной религиозной организации за определенный период. По наблюдениям, проведенным в действующих храмах городов Новгорода, Астрахани, Горького, религиозные организации в недалеком прошлом были не так многочисленны. Увеличение числа прихожан объясняется не абсолютным ростом религиозной организации в рамках прошлых территорий их действия, а тем, что функционирующие религиозные учреждения стали своеобразным центром сбора прихожан, образовали сборный церковный приход из прихожан, ранее участвовавших в культовой практике в нескольких храмах или даже в десятках церквей.

Рассмотрение динамики формирования религиозной группы прихожан позволяет выявить общую тенденцию движения и специфические особенности для различных по социальному составу групп. Формирование религиозной группы прихожан определяется комплексом разнопорядковых факторов и условий.

На общую тенденцию в динамике религиозной группы прихожан в Ардатовском районе (как это проявилось в настоящем исследовании) влияли, с одной стороны, социальные преобразования в стране, а с другой – стремление поборников религии под влиянием современной действительности изменить формы, способы и средства воздействия на население.

Увеличение числа прихожан и, следовательно, приобщение к деятельности религиозной организации новых членов происходило за исследуемый период неодинаково. Об этом свидетельствует график формирования религиозной группы прихожан⁹³.



Условные обозначения:

5–172 – общее число прихожан; 1905–1966 – год, с которого прихожанин начал(а) посещать храм

Динамика формирования религиозной группы прихожан в Ардатовском районе
(опрошено 500 человек)

Из представленного графика видно:

- резкое сокращение притока прихожан к 1930 г.;
- стабилизация на определенных минимальных уровнях прихода в 1930-е гг.;
- увеличение числа прихожан в 1940-е гг.;
- динамическая устойчивость и уменьшение притока общего числа прихожан в послевоенные годы, приближение к нулю в период данного исследования.

⁹³ Линейный график построен на основе двух показателей: год, с которого прихожанин начал посещать храм, и общее число прихожан, начавших одновременно посещать храм в интервале пяти лет. Координаты по годам отложены в срединном интервале.

Формирование прихода имеет специфические особенности, которые наиболее полно проявляются при рассмотрении групп прихожан, проживающих в сельской или городской местности.

Так, при рассмотрении закономерностей формирования религиозной группы прихожан в сельской среде при общей тенденции снижения притока в религиозную группу в 1917–1930 гг. этот процесс происходил неравномерно. В сельском приходе наиболее четко обозначился период притока в годы Великой Отечественной войны. Это явление отражает определенную степень половозрастной и образовательной структуры населения села и подтверждает отмеченный в научной литературе факт оживления церковной жизни в указанный период.

Тенденция к снижению притока прихожан обозначилась в конце 1940-х гг. (рис. 2), а к середине 1960-х гг. религиозная группа имела самый низкий прирост за всю историю своего существования. Таким образом, исследуемый приход в Ардатовском районе Горьковской обл. исчерпывает «резервы» своего пополнения, религиозная группа прихожан становится локализованной.

Половозрастная структура религиозной группы прихожан

В научно-атеистической литературе широко представлены признаки половозрастной структуры в различных религиозных группах.

По причине отсутствия данных о структуре прихожан по полу и возрасту в предшествующие годы не представляется возможным построение динамических рядов и, следовательно, выявление закономерностей их движения. Распределение прихожан по полу и возрасту, полученное в результате исследования, было рассмотрено в статическом виде.

Таблица 2.

Распределение прихожан в группе по полу и возрасту

Возраст	Всего (500 чел. – 100%)	В том числе (в %)	
		мужчин	женщин
18–20 лет	0,0	0,0	0,0
21–25 лет	0,8	25,0	75,0
26–30 лет	2,3	9,9	90,1
31–35 лет	5,3	11,5	88,5
36–40 лет	6,4	18,8	81,2
41–45 лет	8,6	4,7	95,3
46–50 лет	9,4	17,0	83,0
51–55 лет	13,6	10,3	89,7
56–60 лет	16,9	21,4	78,6
старше 60 лет	36,7	29,0	71,0

Из таблицы можно сделать вывод, что в церковном приходе в соответствующих пропорциях представлены группы совершеннолетнего населения от 21 года и старше, и неправомерно считать, что прихожане – это лишь престарелые люди. Так, в сельском приходе 23,4% прихожан в возрасте от 21 до 45 лет; 39,9% в возрасте 46–60 лет и лишь 36,7% старше 60 лет. Следовательно, около $\frac{2}{3}$ состава прихожан имеет возраст до 60 лет⁴. Отсюда следует, что при неизменных факторах (объективного и субъективного порядка) и в условиях локализации сельского церковного прихода существование религиозной группы представляется относительно длительным.

В возрастной структуре религиозной группы прихожан молодежь (18–30 лет) имеет незначительную долю (3,1%), а в возрасте 18–20 лет их участие сведено к нулю. Таким образом, особенностью данной религиозной группы прихожан является ярко выраженная тенденция нарушения связи «церковь – молодежь» (это относится к их участию в богослужебной практике).

Среди прихожан наибольший удельный вес составляют женщины (от 71,0 до 95,3%) различных возрастных групп. Наиболее представительна группа женщин в возрасте от 26 до 45 лет (81,2–95,3%). Среди прихожан мужчин в возрасте старше 50 лет в трех возрастных группах (51–55 лет, 56–60 лет, старше 60 лет) выявило увеличение их числа с 10,3 до 29,0%. Следовательно, структура по полу изменяется с возрастом прихожан в сторону увеличения доли мужчин и, естественно, относительного уменьшения женщин. В старших возрастных группах число мужчин еще значительно, но все же к религиозному культу в основном привлечены женщины.

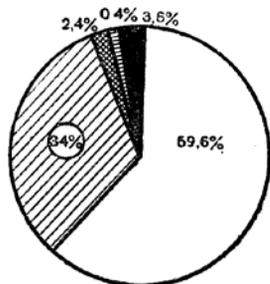
Некоторые характеристики религиозности прихожан

Одной из основных характеристик групп прихожан является их отношение к религии. В исследовании все прихожане разделены на следующие группы: первая группа, в которую вошли те, кто считает себя глубоковерующими; вторая группа – те, кто считает, что Бог есть, но утверждает, что не убежден в этом; третья группа, представители которой говорят, что безразлично относятся к религии; в четвертую входят лица, выступающие против отдельных религиозных взглядов. Структура прихожан по этим признакам представлена на диаграммах.

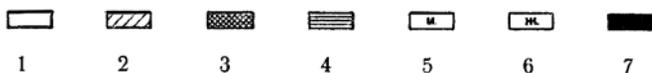
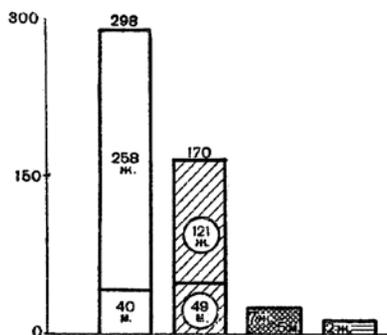
Из диаграмм следует, что «удельный вес» различных групп по их отношению к религии в подсистеме «прихожане» неодинаков. В религиозной группе прихожан сельского прихода наиболее представительна группа глубоковерующих (59,6%), на втором месте стоят те, кто считает, что Бог есть, но не убежден в этом (34,0%), на третьем – безразлично относящиеся к религии (2,4%) и на последнем – выступающие против отдельных религиозных взглядов (0,4%).

⁴ При этом следует иметь в виду, что 30,5% приходится на возраст 52–60 лет.

I Удельный вес различных групп прихожан по отношению к религии (в % из числа ответивших)



II Удельный вес мужчин и женщин в группах прихожан по отношению к религии (в абсолютных числах из числа ответивших)



Условные обозначения:

- 1 – считают себя глубоковерующими;
- 2 – считают, что, возможно, Бог есть, но не убеждены в этом;
- 3 – безразлично относятся к религии;
- 4 – выступают против отдельных религиозных догм;
- 5 – мужчины;
- 6 – женщины;
- 7 – не ответившие

Распределение верующих в зависимости от пола показывает, что мужчин больше (49 чел.) в группе, представители которой считают, что, возможно, Бог есть, но не убеждены в этом, в группе глубоковерующих их 40 человек. Женщины представлены в ином порядке: большинство их (258 чел.) в группе глубоковерующих. Аналогичные данные за предыдущие годы отсутствуют, поэтому динамику изменения структуры религиозности прихожан выявить невозможно.

Представленная статическая структура различных типологических групп прихожан отражает в известной мере, насколько систематизировано, последовательно и эффективно религиозные идеи преподносятся прихожанам и как они ими усваиваются.

По отношению прихожан к религии можно представить в количественном и качественном виде их распределение в религиозной группе следующим образом:

1 – *клир* – служители культа, стремящиеся к формированию у прихожан религиозных представлений, соответствующих официальному вероучению;

2 – *последовательные прихожане* (в структуре религиозной группы – 55–60%). Это глубоковерующие. Они длительное время посещают храм, составляют основную часть религиозного актива и приближенных духовенства и внешне выражают все действия при исполнении литургии. Религиозные представления у данной группы относительно систематизированы. Они имеют определенный уровень знаний религиозной догматики, культа, устройства Церкви;

3 – *непоследовательные прихожане* (в структуре религиозной группы – 30–35%). Сюда относятся верующие, которые не убеждены в возможности существования Бога или безразлично относящиеся к религии и Церкви. Они посещают церковные службы по двенадцатым праздникам либо в случаях болезни, поминания родственников. Их религиозные представления аморфны;

4 – *примыкающие прихожане* (в структуре религиозной группы – 2–5%). Это прихожане с индифферентным отношением к религии, которые иногда (в узком кругу) выступают против отдельных религиозных догматов, не признают некоторых элементов литургии и не исполняют часть их в храме. Данная группа состоит из лиц, перешедших из других групп, или из числа «любопытствующих», участвующих в обрядах крещения, венчания, а также из вновь пришедших в храм. Посещают церковь несколько раз в году вместе с родственниками и знакомыми.

Существование религиозных групп прихожан в условиях массового атеизма, их тенденция к относительной устойчивости предполагает рассмотрение внутренних связей в группах и раскрытие влияний различных социально-бытовых факторов на это явление.

Уровень образования прихожан

Как отмечено выше, религиозная группа прихожан представляет собой сложное образование. Выявление связи и степени воздействия каждого из составляющих факторов или их комплекса, определяющих функционирование религиозной группы, не представляется возможным в рамках настоящей статьи. Рассмотрим лишь влияние отдельных факторов на относительную устойчивость религиозной группы прихожан.

На характер воспроизводства религиозной группы прихожан и их устойчивость в системе прихода прямое воздействие оказывает уровень образования. Рассмотрим, как выразился этот фактор в проведенном исследовании.

Таблица 3

Распределение прихожан по уровням образования

Образование	Всего (500 чел. – 100%)	В том числе (в %)	
		мужчин	женщин
Без образования (малограмотные)	37,6	7,4	92,6
Начальное	53,3	27,1	72,9
Семилетнее	6,9	26,5	73,5
Незаконченное среднее, среднее (в том числе специальное)	2,0	40,0	60,0
Незаконченное высшее, высшее	0,2	0,0	100,0

Как следует из табл. 3, большинство прихожан имеют начальное образование (53,3%), следующая по численности группа малограмотные (37,6%), далее следуют группы с семилетним (6,9%), средним (2,0%) и высшим (0,2%) образованием. При этом наблюдается интересное явление – большая доля малограмотных мужчин. Кроме того видно, что в современной религиозной группе в связи с повышением уровня образования всего населения наметилась тенденция к повышению образовательного уровня среди прихожан.

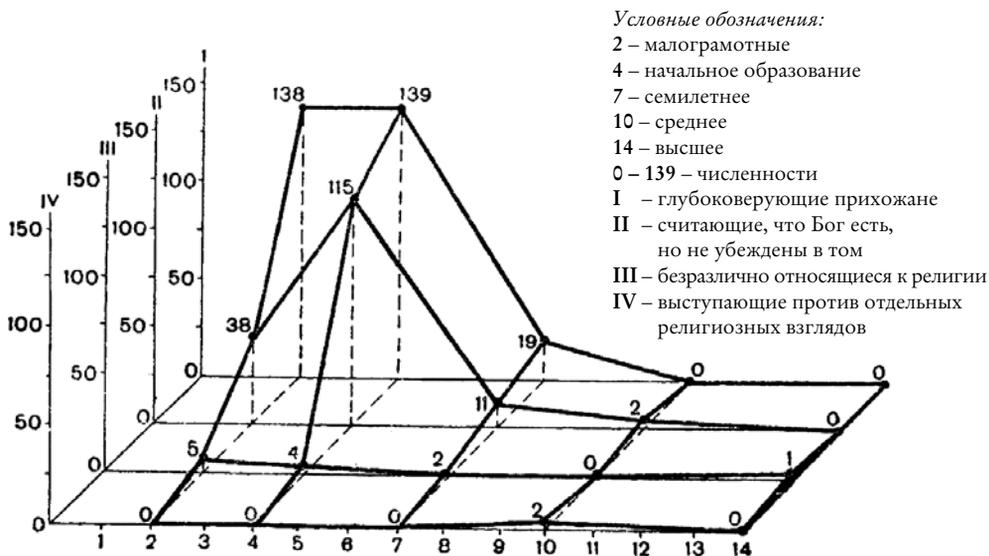
При сопоставлении структуры образовательного уровня прихожан со структурой образовательного уровня всего населения проявляется тенденция восполнения численности прихожан малограмотными людьми (до 37,6%) либо за счет наличия такого отношения в среде населения, либо из-за участия почти всех малограмотных в религиозном культе. На уровне начального образования наблюдается уравнивание структуры религиозной группы по образованию в связи с наибольшей долей прихожан (53,3%) в данной группе. В определенных пределах и на этом уровне тенденция восполнения просматривается. Из группы населения с начальным образованием имеется возможность для абсолютного увеличения религиозной группы прихожан. На уровне семилетнего образования возможности восполнения религиозной группы резко сокращаются, а на уровне среднего и высшего образования группа прихожан имеет лишь отдельных представителей.

В научно-атеистической литературе утвердилось мнение, что большинство верующих – люди с низким образованием. Это подтверждается и настоящим исследованием. Однако при оценке такого рода явлений необходимо учитывать, во-первых, соотношение образования прихожан с образованием населения в районах, где функционируют религиозные группы; во-вторых, граница, за которой нарушаются связи «прихожане – церковь» в современном церковном приходе по фактору образования, находится за пределами среднего образования. Применяя методы математической статистики к данному явлению, можно рассчитать прогноз относительно отдельных приходо-в или групп.

Религиозность прихожан находится в связи с их образовательным уровнем. Зависимости такого рода представим в виде поверхности распределения образования и религиозности. При этом качественные признаки религиозности принимаем в равных интервалах, расположенных один от другого и на одном уровне.

Из схемы следует, что наиболее многочисленна группа прихожан глубоковерующих – малограмотных и с начальным образованием (138–139). Численность прихожан с более высоким уровнем образования резко снижается: до 19 человек с семилетним и до нуля со средним и высшим образованием. В группе прихожан, считающих, что, возможно, Бог есть, но не убежденных в этом, наиболее значительное число (115 чел.) – это люди с начальным образованием. Малограмотные здесь составляют лишь 1/4 часть; с семилетним образованием – 1/10, со средним – 1/75 часть, а с высшим образованием – нуль. В группе прихожан, безразлично относящихся к религии, меньше всего малограмотных и с начальным образованием (соответственно – 5,4). Прихожане со средним и высшим образованием присутствуют как в группе «безразличных», так и выступающих против отдельных религиозных догм.

Распределение по исследованным признакам показывает, что с переходом прихожан из группы малограмотных в группу с начальным образованием (под воздействием соответствующих факторов) *произойдет и изменение структуры религиозности: 1/5 часть прихожан из группы глубоковерующих к «сомневающимся».* С повышением уровня до семилетнего образования произойдет *разрушение струк-*



Поверхность распределения образования и религиозности
 в группе прихожан Ардатовского района
 (в абсолютных цифрах)

туры религиозности с выходом половины прихожан из группы глубоковерующих и, как следствие, – изменение соотношения образования и религиозности.

При этом следует учитывать также возможность влияния подсистемы «церковь» в виде противодействия, стремления сохранить структуру религиозности, изменить ее в обратном направлении – от «безразличных» к глубоковерующим.

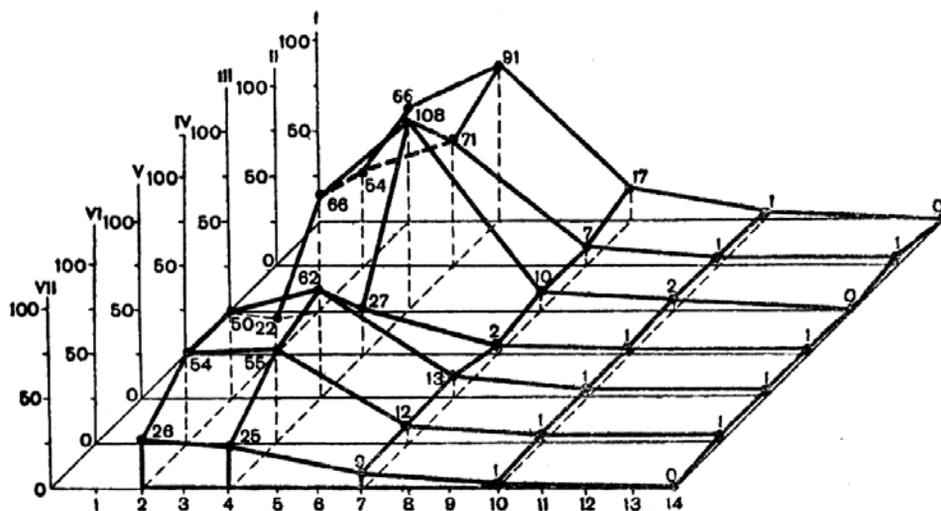
Выявление зависимости образования и религиозности по группе прихожан со средним и высшим образованием в проводимом исследовании из-за малых численностей не представляется возможным.

Как показали результаты исследования, образовательный уровень прихожан находится в определенных отношениях с тем, насколько значимыми и важными в жизни прихожан выступают приходские средства массовой информации коммуникации⁵⁵. Ограничимся количественным определением некоторых сторон внешнего аспекта этого явления, предполагая, что рассмотрение особенностей и механизма воздействия между подсистемами «церковь» и «прихожане» – это самостоятельная область исследования.

⁵⁵ По поводу понятия «приходские средства «массовой информации и коммуникации» польский ученый Э. Цюпак пишет: «В деятельности варшавских приходов наблюдаются три вида массовых средств информации и коммуникации: 1) пасторские информации в узком значении этого слова; 2) пропагандистские лозунги; 3) фото и плакаты-рисунки» (Цюпак Э. Социологические проблемы прихода и религиозности в условиях большого города (на примере Варшавы) // Социологические проблемы польского города. С. 276).

Из приходских средств коммуникации можно выделить назидательные слова и речи священника, иконы и роспись храма, песнопения, участие в причастии и исповеди, совершение крестного знамения. При рассмотрении перечисленных качественных признаков приходских средств допустить распределение их с одинаковыми интервалами.

При распределении изучаемых признаков в виде поверхности получается фигура с выраженными центрами максимальных численностей. Такими центрами для сельской религиозной группы являются назидательные слова и речи священника, песнопение, участие в причастии. Выделение этих приходских средств коммуникации среди других при больших численностях свидетельствует о том, что у верующих сложилась определенная избирательность и своеобразная оценка эффективности указанных средств.



Условные обозначения:

- | | |
|------------------------------------|---------------------------|
| I – назидательные слова священника | 0–147 – численности |
| II – иконы | 2 – малограмотные |
| III – песнопения | 4 – начальное образование |
| IV – роспись храма | 7 – семилетнее |
| V – причастие | 10 – среднее |
| VI – исповедь | 14 – высшее образование |
| VII – крестные знамения | |

**Поверхность распределения образования
и приходских средств коммуникации в группе прихожан Ардатовского района**
(из опрошенных 500 человек каждый мог дать ответ на несколько вопросов одновременно)

Подобные распределения числа прихожан проявляются также при анализе других объектов исследования^{*6}. Выявлена следующая закономерность,

^{*6} Материалы исследования религиозной группы прихожан в г. Горьком (ныне Нижний Новгород) показали аналогичные влияния образования и приходских средств «массовой коммуникации» на распределение численности.

главная роль в религиозном воздействии на прихожан принадлежит назидательному слову священника, затем песнопению с привлечением всех прихожан и причащение как итог литургии с направленностью на упрочение персональной связи «прихожане – церковь». Вторую группу по численности ответов прихожан составляют: иконы, участие в исповеди, роспись храма, крестные знамена.

Влияние приходских средств «массовой коммуникации» на прихожан с различным уровнем образования не одинаково. На схеме вершины всех приходских средств коммуникации приходятся на прихожан с начальным образованием. Малограмотные предпочитают приходские средства «массовой коммуникации» первой группы (номера I, III, V). Приходские средства второй группы (порядковые номера II, IV, VI, VII) предпочитает меньшее число малограмотных прихожан и прихожан с начальным образованием: соответственно 66 чел. против 26 чел. и 108 чел. против 25 чел. Избирательность прихожан с семилетним образованием не нарушает эту тенденцию.

Влияние назидательных слов священника (судя по наибольшей численности) испытывают две группы прихожан – малограмотные и с начальным образованием. С повышением уровня образования происходит резкое уменьшение численности – с 91 до 17 чел. и даже до нуля. Религиозные средства общения могут терять эффективность с переходом прихожан с низким и начальным образованием на уровень семилетнего образования. На уровне среднего образования в сельской религиозной группе возможна полная потеря эффективности.

Судя по поверхности распределения, из числа прихожан, признающих эффективное влияние икон, 54 чел. – малограмотные, 71 чел. – с начальным, 7 чел. – с семилетним образованием. Это распределение соответствует по тому, которое проявилось в отношении к назидательным словам священника. Аналогичным образом проявилось распределение числа верующих по другим средствам массовой коммуникации.

Таким образом, нейтрализация, а затем и преодоление воздействия приходских средств информации коммуникации находятся в корреляционной связи с образованием прихожан. Повышение уровня образования у прихожан в известных пределах прямо пропорционально снижению эффективности оценки прихожанами приходских средств «массовой коммуникации».

Структура группы прихожан по роду занятий

Исследование структуры религиозной группы прихожан по роду занятий позволяет: а) выделить социальные группы населения, в которых наблюдается тенденция к участию в религиозном культе; б) выявить изменения состава определенных социальных групп прихожане; в) предусмотреть в системе атеистического воспитания дифференцированный подход к различным социальным группам.

Количественное распределение прихожан по роду занятий показано в табл. 4.

Таблица 4

Структура группы прихожан по роду занятий (в %)

Род занятий	Распределение из числа опрошенных (500 чел.)
Квалифицированные рабочие на заводе, фабрике	2,6
Неквалифицированные рабочие на заводе, фабрике	7,8
Инженерно-технические работники (включая мастеров), специалисты сельского хозяйства	0,2
Учителя, медицинские работники и работники детских учреждений	1,2
Работники культурно-просветительских учреждений	1,4
Квалифицированные работники колхоза (механизатор, полевод, животновод)	7,0
Разнорабочие в колхозе	18,8
Пенсионеры	35,6
Домохозяйки	20,2
Другие	5,2

Из таблицы 4 следует, что в сельской религиозной группе более половины (55,8%) прихожан составляют пенсионеры и домохозяйки. Однако значительную часть составляют прихожане, занятые производительным трудом, из которых 25,8% – колхозники, т.е. основной социальный состав населения исследуемого района. Кроме того, данные показывают, что четвертую часть группы прихожан составляют работники колхоза.

Можно предположить, что при условии локализации церковного прихода доля прихожан – домохозяек и пенсионеров будет увеличиваться. В пределах группы имеются условия для укрепления связи «прихожанин – церковь» при изменении рода занятий. С другой стороны, при рассмотрении родом занятий и религиозностью установлено, что в группах неквалифицированных работников колхоза глубоководящих больше, чем среди квалифицированных. С переходом части прихожан из группы неквалифицированных работников в группу квалифицированных произойдет некоторое изменение религиозности в сторону сокращения числа глубоководящих из-за их перехода к «безразличным». Вовлечение домохозяек из числа прихожан в производительный квалифицированный труд также приведет к изменению структуры религиозности.

Некоторые социально-экономические и культурно-бытовые характеристики прихожан

Как отмечено выше, во внешней структурной модели системы церковного прихода подсистема «прихожане» взаимодействует с другими подсистемами церковного прихода и с элементами социальной среды. Рассмотрим некоторые количественные и качественные характеристики этого взаимодействия. Сведем их к уровню удовлетворения культурных запросов прихожан и времени, затрачиваемому ими на домашний труд и самообслуживание.

Степень и характер участия прихожан в церковной жизни находится в определенной связи с уровнем удовлетворения их культурных запросов. Определим количественные характеристики, относящиеся к контактам прихожан с нерелигиозными средствами массовой информации и коммуникации (табл. 5).

Таблица 5

Распределение прихожан по установлению связи с нерелигиозными средствами «массовой коммуникации»
(опрошено 500 человек, каждый мог дать ответ на несколько вопросов одновременно)

Средства информации и коммуникации	Всего (чел.)	Доля (%)
Посещают клуб (массовые мероприятия)	60	12,0
Просматривают кинофильмы	52	10,4
Слушают радиопередачи	231	46,2
Просматривают телевизионные передачи	102	20,4
Читают художественную литературу	22	4,4
Читают газеты, журналы	85	17,0
Не использует ни одно из средств	135	31,0

Ответы прихожан свидетельствуют, что большинство из них пользуются средствами массовой информации и коммуникации. Большинство из них (231 чел.) слушают радио, значительно меньше прихожан смотрят телевизионные передачи (102 чел.), участвуют в массовых мероприятиях (60 чел.) и смотрят кинофильмы (52 чел.).

При этом следует учитывать, что средства информации и коммуникации мало доступны для многих из прихожан. Использование этих средств зависит от возраста и состояния здоровья людей, отдаленности учреждений культуры от места их жительства, времени работы учреждений культуры, продолжительности и характера многих мероприятий. Довольно большая часть (31%) прихожан не используют ни одно из средств.

На участие людей в религиозной жизни оказывает влияние степень вовлеченности прихожан в общественную работу (табл. 6).

Таблица 6

Участие прихожан в общественной работе(из числа ответивших в абсолютных цифрах)

Степень участия	В настоящее время			Во время трудовой деятельности пенсионеров и др.		
	Всего (чел.)	В том числе		Всего (чел.)	В том числе	
		мужчин	женщин		мужчин	женщин
Принимаю(л, ла) активное участие	12	5	7	16	13	3
Принимаю(л, ла) участие в виде временных поручений	11	4	7	22	9	13
Не принимаю(л, ла) участие	425	75	350	–	–	–

Как видно, общественные связи прихожан сужены и в значительной мере утрачены.

Удовлетворение культурных запросов, участие в общественной работе прихожан зависит, помимо прочего, от затрат свободного от работы времени на домашний труд и самообслуживание (табл. 7).

Таблица 7

**Распределение времени прихожан
на домашний труд и самообслуживание**
(из числа ответивших в абсолютных цифрах)

Затрата времени (часов в сутки)	Количество ответов
Не затрачиваю	51
1–2 часа	96
2,1–4 часа	138
4,1–6 часов	177
Больше 6 часов	14
Всего	476

Видно, что у 191 прихожанина (из 500) указанные затраты составляют более 4 часов в сутки.

Из числа глубоковерующих прихожан на домашний труд и самообслуживание не затрачивают времени – 1,8%; расходуют 1–2 часа – 4,0%; 2,1–4 часа – 8,6%; 4,1–6 часов – 15,8%; более 6 часов – 18,8%.

Затраты времени на домашний труд и самообслуживание являются, с одной стороны, фактором, сдерживающим использование прихожанами средств информации и коммуникации, а с другой – закрепляющими прихожан в определенной структурной группе религиозности, поскольку они находятся вне сферы широких социальных связей.

**Каналы атеистической, нерелигиозной
и религиозной информации прихожан**

Функционирование группы прихожан определяется социально-экономическими и культурно-бытовыми условиями, существующими в обществе. В частности прихожане находятся под воздействием средств массовой информации – как атеистических и нерелигиозных, так и религиозных.

Исследование воздействия информации, получаемой и усваиваемой прихожанами, необходимо для совершенствования системы атеистического воспитания населения. Рассмотрим влияние каналы массовой атеистической и религиозной информации, ориентированной на прихожан.

Практика атеистического воспитания населения в исследованном районе позволила выделить каналы массовой атеистической информации (табл. 8).

Таблица 8

Распределение прихожан относительно источников атеистической информации
(опрошено 500 человек, каждый мог дать ответ на несколько вопросов одновременно)

Каналы атеистической информации	Всего прихожан	В том числе глубоко-верующих (298 чел. – 100%)
Лекции, доклады	50	6,3
Статьи из газет, журналы, книги	31	3,7
Радио- и TV-передачи	57	6,3
Беседы младших родственников.	77	13,4
Беседы старших родственников	31	3,2
Беседы соседей по дому, улице и т.п.	41	6,0
Беседы коллег по работе	51	6,0
Беседы врачей, учителей, работников культурчреждений	71	11,7
Беседы представителей общественных организаций	14	1,0
Беседы представителей администрации предприятий, учреждений, колхозов	6	1,0
Другие каналы атеистической информации	17	2,3
Нет влияния атеистической информации	184	39,9

Наиболее распространено получение прихожанами информации от более молодых (77 чел.) и старших (31 чел.) родственников беседы. Объясняется это тем, что, во-первых, контакты с младшими родственниками вполне естественны, а также тем, что атеистическое воспитание младших родственников в школе, вузе и других учреждениях проявляется в их отношениях с родственниками-прихожанами. На втором месте (71 чел.) находится информация, получаемая от медицинских работников, учителей и работников культурчреждений, что тоже вполне объяснимо. Примерно на одном уровне находятся радио и телевидение (57 чел.), беседы коллег по работе (51 чел.), лекции и доклады (50 чел.), беседы соседей по дому и улице (41 чел.), статьи из газет и журналов (31 чел.).

Кроме того, видно, что в изучаемом районе используются все каналы атеистической информации, однако действие их на группу прихожан сильно различается, к тому же почти 40% прихожан вообще находятся вне сферы действия атеистических средств информации.

Наибольшее информационное атеистическое воздействие активная часть прихожан, т.е. глубоковерующие, испытывает со стороны младших родственников (13,4%) и медицинских работников, учителей, культурработников (11,7%).

В целом из приведенных цифр следует, что каналы атеистической информации практически не обеспечивают распространения атеизма в группе прихожан. В частности, это объясняется отставанием и несовершенством видов и средств технической печатной и устной атеистической информации. Такая ситуация приводит к закреплению у прихожан религиозных установок и устойчивости религиозных групп.

Прихожане, участвующие в церковных службах, получают из различных источников знания о догматике, культе, порядке богослужения. Важной особенностью действия религиозной информации является ее многократная повторяемость, длительность и комплексность.

Воздействие приходских средств коммуникации и религиозной информации на прихожан можно оценить по данным, приведенным в табл. 9.

Таблица 9

Распределение прихожан относительно источников религиозной информации
(опрошено 500 человек, каждый мог дать ответ на несколько вопросов одновременно)

Каналы атеистической информации	Всего прихожан (чел.)	Доля (в %) глубоковерующих (198 чел. – 100%)
Назидательные слова священника	175	38,6
Иконы	136	29,9
Церковное песнопение	188	38,2
Роспись храма	56	11,7
Крестные знамения	62	14,4
Исповедь	119	29,5
Причащение	123	29,5
Другие каналы религиозной информации	6	1,3
Литургия в целом	107	15,1

Большинство прихожан сельской религиозной группы (188 чел.) отметили как самый важный источник церковное песнопение, а также назидательные слова священника (175 чел.). Немаловажную роль играют иконы и роспись храма (192 чел.), исповедь и причащение (119 и 123 чел.). Сравнительно немного (до 38,6%) глубоковерующих прихожан отмечают важность указанных средств религиозной информации. Следовательно, значительное число (не менее 61,4%) не столь глубоко религиозных прихожан активно воспринимает религиозную информацию, и это может в будущем привести их к глубоковерующим. Следует отметить, что приходские средства коммуникации ориентированы не только на религиозного активиста или глубоковерующего, но и на ту часть прихожан, которая не разделяет полностью догматику православной Церкви и религиозные представления у которой не систематизированы.

Прихожане находятся одновременно под воздействием различных средств атеистической и религиозной пропаганды. Наличие двух противоположных воздействий обуславливает появление внутренних процессов в религиозной группе и приводит либо к устойчивости, либо к неустойчивости религиозной группы.

Рассмотрим отношение прихожан к религиозной информации и степень удовлетворения их культурных запросов как одну из основных сторон нерелигиозной информации (табл. 10).

Таблица 10

Отношение прихожан к нерелигиозным и религиозным источникам информации
(опрошено 500 человек, каждый мог дать ответ
на несколько вопросов одновременно)

Нерелигиозные источники информации	Религиозные источники информации	Всего прихожан (чел.)	Доля прихожан (в %), получающих информацию из следующих нерелигиозных источников						
			клубная работа	кинофильмы	радиопередачи	телепередачи	худож. лит-ра	газеты, журналы	другие каналы
Назидательные слова священника		175	10,9	12,6	73,7	24,0	4,6	19,4	2,5
Иконы		136	13,2	14,7	25,1	24,3	2,9	16,2	4,6
Церковное песнопение		188	11,7	11,7	58,5	75,3	5,3	19,1	2,3
Роспись храма		56	23,2	8,9	83,9	50,0	8,9	25,0	3,8
Крестные знамения		62	12,9	9,7	58,1	27,4	4,8	12,9	9,9
Исповедь		119	11,8	11,8	63,0	22,7	4,2	17,6	8,9
Причащение		123	10,6	13,0	57,7	21,3	3,9	17,9	8,9
Другие каналы религиозной информации		6	–	–	83,3	50,0	–	0,2	0,2

Приведенная комбинированная таблица позволяет установить, что значительное число прихожан получают информацию из нерелигиозных источников. Так, из числа прихожан, предпочитающих назидательное слово священника, 73,7% слушают радиопередачи; 24% просматривают телевизионные передачи; 19,4% читают газеты и журналы. Каждый четвертый прихожанин из этой группы не получает нерелигиозную информацию. Из числа прихожан, почитающих иконы, слушают радио 25,1%, просматривают кинофильмы 14,7%, телевизионные передачи – 24,3%, читают газеты и журналы 16,2%. В этой группе каждый третий прихожанин не связан с нерелигиозными источниками информации. Следующая группа, предпочитающая церковное песнопение, также проявляет интерес к прослушиванию радиопередач (58,5%), телепередач (75,3%), посещает кинотеатры и т.д.

Группы прихожан, воспринимающие религиозную информацию из других каналов, указанных в таблице, одновременно пользуются нерелигиозными источниками информации: слушают радиопередачи от 25 до 83,9%; смотрят телепередачи от 21,3 до 75,3%; читают газеты и журналы от 12,9 до 25,0%; посещают мероприятия от 10,6 до 23,2%; смотрят кинофильмы от 8,9 до 14,7%; читают художественную литературу от 2,9 до 8,9%.

Следовательно, особенностью прихожан церковного прихода является их религиозная, нерелигиозная и атеистическая информированность. При опреде-

ленных условиях в среде прихожан могут создаваться предпосылки для преобладания нерелигиозной и атеистической информации над религиозной, что может привести к ослаблению влияния религиозной информации на верующих, способствовать внутреннему качественному изменению и абсолютному сокращению группы прихожан.

В церковном приходе группа прихожан претерпевает большие изменения. Ее подвижность проявляется, во-первых, вследствие образования новых церковных приходов; во-вторых, в особенностях формирования группы прихожан по их участию в жизни религиозной организации, религиозному опыту и поведению; в-третьих, в неустойчивости и возможном количественном уменьшении группы прихожан, в тенденции к локализации в районе.

Рассмотрение в статье некоторых компонентов модели религиозной группы прихожан не исчерпывают возможностей применения методов моделирования. Полученные результаты свидетельствуют о перспективности применения таких методов при исследованиях системы и структуры церковного прихода для уточнения методологических и содержательных аспектов моделирования, более глубокого изучения его структуры и механизма. Этот метод исследования представляется перспективным для выявления связей, для раскрытия частных закономерностей и их прогнозирования, а также для определения факторов воздействия, направленных на изменение структуры религиозного сознания и поведения верующих.

© Пивоваров В.Г., 1968

© Пивоваров В.Г., 2009

О НАУЧНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДИНАМИКИ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ СОСТОЯНИЙ ВЕРУЮЩИХ В МОЛИТВЕ И ПОКАЯНИИ*¹

Одной из важных и актуальных задач религиоведения является раскрытие специфики протекания психологических процессов у верующих, выявление тех психологических механизмов, которые получают у них особую направленность.

Исследование данных проблем существенно как для теории, так и для практики атеистического воспитания. В теоретическом плане такое исследование позволяет глубже решать некоторые общие вопросы социальной психологии, конкретизировать их применительно к специфической – религиозной социальной группе, к конкретному типу личности – личности верующего. Практическое значение данного анализа состоит в том, что на его основе возможна разработка более эффективных средств атеистического воспитательного воздействия.

В данной статье предпринимается попытка раскрыть динамику психологических состояний верующих в молитве и покаянии. Если индивид способен совершить и совершает молитву и покаяние, то это служит наиболее убедительным показателем его религиозности. В подобном случае можно с уверенностью сказать, что религиозные ориентации, чувства и настроения свойственны его психологии.

Молитва и покаяние разворачиваются в рамках общих психологических закономерностей. Следовательно, должны быть вскрыты структурные элементы данных процессов, их реальные механизмы, а также показана специфика этих механизмов, поскольку они приобретают религиозное содержание.

Анализ любой проблемы осуществляется с помощью определенного понятийного аппарата, причем в зависимости от объекта исследования на первый план выступает та или иная группа категорий. Категории этой группы должны быть специально отмечены, так как играют особую роль в научном поиске.

В данном исследовании на первый план выступают понятия «психологическое состояние», «социально-психологическое общение», «социализация», «интериоризация». Теоретический анализ указанных категорий не входит в рассматриваемую задачу, поэтому соответствующий понятийный аппарат в статье не

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1971. Вып. 11. С. 185–204.

приводится. Раскрытие содержания названных понятий, опирающееся на соответствующие исследования по социальной психологии, дается в контексте, диктуемом логикой изложения.

Под психологическим состоянием² понимается своеобразное соотношение элементов психологической системы, характеризующей личность. Она представляет собой интегральное проявление психологии личности в определенный период времени. Тот или иной компонент может стать доминирующим, определяющим специфику состояния. Для состояния характерен определенный эмоциональный тон (тоска, печаль, грусть, радость). Определенное состояние следует за известным состоянием в прошлом и служит основой появления новых состояний в будущем. Характеристика состояния включает в себя момент признания смены состояний, динамики состояний. Динамика детерминируется внешними условиями, теми или иными влияниями окружающей среды. Вместе с тем смена состояний подчинена психологическим закономерностям. Это значит, что внешняя детерминация выступает в форме внутренней детерминированности.

Для социально-психологического подхода характерна содержательная интерпретация состояний и их динамика. Важно раскрыть, какая социальная макро- и микросреда определяет данное состояние, каков характер содержания и структуры его элементов, чем вызвана определяющая роль именно данного элемента, реакцией на какую социальную ситуацию является смена состояний.

Если человек свободен от влияния религии, то психологические состояния и их смена не приобретают религиозной окраски. Психологическое состояние верующего может быть в разной степени подвержено влиянию религии. Религиозные элементы (потребности, чувства, ориентации, установки, воззрения) могут быть подчиненными и оказывать несущественное влияние на целостное состояние, но могут стать и определяющими, давать состоянию преобладающую окрашенность. От места и роли религиозных элементов зависит и общее самочувствие, и характер направленности и ориентации, и степень социальной активности человека. Смена религиозно окрашенных состояний, их динамика могут восприниматься субъективно как религиозный процесс, детерминированный и пронизанный сверхъестественным и направленный на сверхъестественное. Именно в таком виде предстает перед верующими смена психологических состояний в покаянии и молитве.

Научный анализ должен базироваться на реальных фактах. В данном случае мы имеем дело с психологическими фактами. Эти факты могут быть получены

² В общей психологии используется понятие «психическое состояние». При этом общая психология, раскрывая это явление, отвлекается от содержательной стороны, определяемой характером отношений индивида и группы, типом личности. С этой точки зрения психическое состояние как феномен психики характеризуется посредством одних и тех же параметров независимо от типа личности. Для социально-психологической точки зрения, которая принята в данной статье, существен прежде всего учет отражения человеком специфики его отношений с группой, с обществом, зависимости явлений субъективного мира личности от ее социального типа. В социальной психологии на первый план выступает рассмотрение содержания явлений субъективного мира. Чтобы подчеркнуть этот аспект, в статье используется термин «психологическое состояние».

в ходе социально-психологических исследований. Смена психологических состояний может быть зафиксирована с помощью наблюдения за изменениями поведения, мимики, пантомимики, вокальной мимики. О динамике психологических состояний можно судить по материалам самонаблюдений, получаемых в ходе опроса верующих. Конечно, самосвидетельствование лишь воссоздает процесс, который протекал в прошлом. Это воссоздание (не говоря уже об объяснении) во многом определяется установками, стереотипами, мировоззрением. Однако исследователь, вооруженный научной методологией, имеет возможность по тексту самонаблюдения сконструировать модель самого процесса.

Должно быть принято во внимание богословское описание молитвы и покаяния, поскольку оно содержит, с одной стороны, ту совокупность ложных идей, которые навязываются верующим в качестве орудий «понимания» и истолкования их психического опыта, а с другой – концентрированное выражение (разумеется, в мистифицированной форме) этого опыта.

Рассмотрим некоторые тексты самосвидетельств³ верующих и высказывания богословов. «Молитва возникает по пословице “Что в душе накопится, то на язык просится”. Богу все равно, где Его раб молится, лишь бы молитва была от чистого сердца»¹ (баптистка К., 1913 г. рождения, малограмотная).

«Молитва – это связь с Богом»² (баптист Т., 1895 г. рождения, образование 4 кл.). «Молитва приводит к общению с Богом. Молюсь и получаю поддержку от Бога»³ (баптистка Н., 1919 г. рождения, образование 10 кл.). «Молитва утешает. Когда горе какое – умрет кто или беда какая, – обратись к Богу. Он и поможет. Помолишься – отходит»⁴ (православная, 1911 г. рождения, малограмотная). «Молитва облегчает душу и дает силу»⁵ (баптистка Ш., 1931 г. рождения, образование 7 кл.). «Помолишься – как-то радостно на душе делается»⁶ (православная И., 1903 г. рождения, малограмотная). «Молитва помогает, просветляет, радость чувствуешь»⁷ (баптистка Г., 1896 г. рождения, образование 4 кл.).

Подобную, но более целостную, «компетентную» религиозную точку зрения на молитву высказывают богословы. «Потребность молиться, – говорится в одном из рукописных православных сочинений, – вытекает из природы нашей души. Душа наша, будучи дыханием божественным, постоянно стремится к Богу как источнику своего бытия и свое стремление выражает посредством беседы с Ним, т.е. молитвы»⁸.

³ Тексты самосвидетельств верующих получены с помощью интервью участниками орловской экспедиции кафедры истории и теории атеизма МГУ.

¹ Текущий архив кафедры истории и теории атеизма МГУ. Конкретно-социологические исследования. Т. III. Л. 316.

² Там же. Л. 194.

³ Там же. Л. 318.

⁴ Там же. Л. 140.

⁵ Там же. Л. 358.

⁶ Там же. Л. 46.

⁷ Там же. Л. 281.

⁸ *Комолов П.* Православное учение о молитве за умерших. Загорск, 1967. Рукопись. Л. 29.

Много внимания уделяется извращенному толкованию психологических процессов, происходящих во время молитвы, в баптистском богословии. Подчеркивая ту роль, которую должна играть молитва в жизни верующего, журнал «Братский вестник» писал: «Нас постигла тяжелая скорбь. Мы не находим себе места от этой скорби... Но вот мы обращаемся в молитве к Господу, и скорбь тут же притупляется, она теряет свою силу, нам становится легко, и мы радостно благодарим Господа за это облегчение в нашей скорби. Это – факт, который укрепляет нашу веру»⁹.

Если свести воедино, систематизировать свидетельства верующих и богословское учение о молитве, то становится возможным выделить следующие характеристики: молитва – это общение, беседа с Богом; у человека есть потребность в молитве; самым существенным в молитве является просительное отношение к Богу¹⁰, отношение просьбы о чем-то, страстной горячей просьбы человека греховного, бессильного и зависимого у существа всемогущего, всеблагого, милостивого; если молитва искренна и горяча, то она и действительна, посредством ее достигается помощь Бога, проявляющаяся в облегчении, утешении¹¹, переживании силы и уверенности.

Рассмотрим теперь, как описывают верующие и богословы процесс покаяния. «У нас в общине, – рассказывала баптистка А. (1924 г. рождения, образование 5 кл.), – один человек был большой любитель подраться. Там, где драка возникала, обязательно оказывался и он. Мы ему говорили, чтобы он всем сердцем обратился к Богу, который поможет избавиться от греха. Он покался и молился, чтобы Бог простил его. Теперь он не только по дерется, но и слова бранного не скажет»¹⁰. Баптистка Л. (1900 г. рождения, малограмотная) говорила: «Покаяние перед Богом очищает от грехов, а у человека их много. Он может и не творить греха, но подумать что-нибудь плохое, например, человеку захочется обидеть кого-либо, а это тоже грех. Нужно помолиться искренне. Господь любит искренность. Тогда он может простить»¹¹. В журнале «Братский вестник» отмечаются следующие моменты покаяния: сознание своей вины, исповедание своего греха, обращение к Богу всем сердцем и всею душой¹². Подобным образом описывают покаяние и православные богословы. Покаяние включает, с их точки зрения, следующие моменты: осознание греховности, состояние нравственного беспокойства или даже

⁹ Братский вестник. 1962. № 4. С. 47.

¹⁰ Известно, что по характеру отношения к Богу кроме просительных молитв богословие выделяет хвалебные, благодарственные и покаянные молитвы. Однако просительный элемент присутствует, как правило, при любом совершении молитвы. Обычно восхваление, благодарность Богу сменяются просьбой, покаяние включает просьбу о помиловании.

¹¹ Об утешительном значении молитвы рядовые верующие и богословы говорят наиболее часто потому, что они чаще всего обращаются к Богу со скорбной молитвой, вытекающей из переживания страдания.

¹⁰ Текущий архив кафедры истории и теории атеизма МГУ. Конкретно-социологические исследования. Т. III. Л. 327.

¹¹ Там же. Л. 289.

¹² Братский вестник. 1965. № 3. С. 44–45.

отчаяния, раскаяние вследствие сознания греховности, самообличения перед Богом и желание помилования, преодоление греха и успокоение под влиянием благодати и помилования Богом¹³.

Итак, покаяние представляется верующим религиозно-нравственным психологическим процессом, его необходимость кажется вытекающей из греховности человека – врожденной и приобретенной. Оно проходит ряд фаз: осознание греховности и переживание нравственных страданий, раскаяние, сожаление о содеянных грехах, самоосуждение и исповедание греха и просьба о помиловании (покаянная молитва), переживание прощения Богом.

Внимательное изучение самосвидетельствований верующих и высказываний богословов убеждает в том, что в ранг религиозных возводится ряд реальных психологических процессов. При этом в сознании верующих эти процессы приобретают мистический характер, наполняются особым содержанием, естественные человеческие отношения выступают как потусторонние отношения к Богу.

Подвергая критике религиозную интерпретацию, необходимо прежде всего выяснить, какие реальные процессы облекаются в туманные религиозные представления, показать, какие действительные закономерности определяют течение процессов. Поскольку для верующих особую роль играет скорбная просительная молитва, то в дальнейшем речь ведется главным образом о ней.

Механизмы динамики психологических состояний в молитве и в покаянии во многом сходны. Покаяние включает в себя один из видов молитвы – покаянную. И молитва, и покаяние выполняют компенсаторную функцию. Компенсаторная функция молитвы и покаяния состоит в том, что при их совершении происходит переход от состояния подавленности (беспокойства, неудовлетворенности, внутренней разорванности, скорби, тоски) к состоянию облегчения (удовлетворенности, гармонии, радости, успокоенности, прилива сил).

Принципиальное значение для научной интерпретации динамики состояний верующих в молитве и покаянии имеет постановка и решение проблемы общения в социальной психологии¹⁴. Вкратце, тезисно это решение сводится к следующему. Общение выступает как необходимый социально-психологический аспект групповой деятельности. При этом оно не может рассматриваться в отрыве от своей содержательной основы, в отрыве от характера деятельности группы. Рассмотренное с точки зрения индивида общение предстает как одна из его важнейших потребностей, как необходимое условие его социализации. Общение может осуществляться в ходе непосредственных контактов людей, но может быть и опосредованным. Ребенок в раннем детстве не способен к опосредованному общению, но по мере социализации и обособления эта способность развивается. Выделяются следующие

¹³ См.: Нравственное богословие для 3-го курса Московской духовной семинарии. 1961. Рукопись. С. 158–163.

¹⁴ См.: *Парыгин Б.Д.* Социальная психология как наука. Л., 1967; *Поршнев В.Ф.* Социальная психология и история. М., 1966; *Ковалев А.Г.* Взаимовлияние людей в процессе общения и формирование общественной психологии // Вопросы психологии личности и общественной психологии: уч. записки Ленинградского государственного педагогического института имени А.И. Герцена. Т. 254.

механизмы социально-психологического общения: сообщение, убеждение, внушение, мимические и пантомимические знаки, специализированные системы знаков, заражение, подражание, адаптация, идентификация. Наиболее значимо языковое общение. Поскольку общение является потребностью человека, постольку удовлетворение этой потребности ведет к состоянию равновесия и успокоенности, неудовлетворение – к переживанию нужды и неуспокоенности. В процессе социально-психологического общения проявляются такие качества и свойства индивида, которые не обнаруживаются у него, когда он функционирует вне групповой деятельности. «При большинстве производительных работ, – писал К. Маркс, – уже самый общественный контакт вызывает соревнование и своеобразное возбуждение жизненной энергии...»¹⁵.

Однако общие принципы подхода к общению в социальной психологии применительно к общению верующих должны быть конкретизированы. Особенности общения верующих связаны прежде всего со спецификой религиозной группы.

Особенность религиозной группы определяется ее деятельностью, системой религиозных идей и целей, норм и санкций, особенностью отношений между участниками группы. Специфическим видом деятельности религиозной группы является отправление культа – деятельность, связанная с отношением к сверхъестественному. Эта деятельность не имеет реального объекта и поэтому носит иллюзорный характер. Интегрирующую и регулятивную роль играет совокупность ложных идей, представлений, принципов и норм [в христианстве, например, догматы о Троице, о Боговоплощении, о греховности человека, о спасении, об искуплении, о бессмертии души, о втором пришествии, о конце мира; нормы (заповеди) христианской морали: «возлюби Господа Бога всем сердцем своим», «Бога бойтесь», «кто унижает себя, тот возвысится», «блаженны нищие духом», «блаженны кроткие», «блаженны плачущие», «возлюби ближнего твоего, как самого себя», «любите врагов ваших»]. На основе специфической религиозной деятельности, общих принципов и норм складываются специфические формы общения.

Общение верующих разворачивается в двух планах. С одной стороны, – план, связанный с отношениями со сверхъестественным. В этом плане литургия, молитва, исповедь рассматриваются как наиболее «прямые» виды общения с Богом. С другой стороны, имеется аспект общения, связанный с реальными отношениями верующих между собой и с окружающей их средой. Характерно признание определенного подтекста этих отношений – «отнесенности к Господу». В системе средств общения верующих появляется и совокупность специализированных знаков: в речи – информация религиозного содержания, в поведении – система символически значимых действий (коленипреклонение как знак смирения перед Богом, погружение в воду во время крещения как свидетельство очищения от греха).

Вступая друг с другом во взаимные отношения, верующие удовлетворяют имеющуюся у них потребность общения. «В человеке, – говорил баптист П. из

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 337.

г. Краснодара, – заложено стремление к другим. Люди нуждаются в том, чтобы поговорить друг с другом. Так приятнее, интереснее»¹⁶.

В случае коллективной молитвы, исповеди перед священником динамика психологических состояний верующих включена в процесс непосредственного общения. Во время исповеди, например, православный верующий устно излагает грехи перед священником, говорит о своем раскаянии, выражает надежду на прощение и милосердие Божие. В ответ священник устно утешает верующего и убеждает его в том, что горячая вера и надежда помогут ему добиться у Бога прощения. Исповедь ориентирует сознание верующего на Бога; утешение, сочувствие осуществляются с помощью религиозных терминов, образов, мифов от имени Бога. Разумеется, психологическая разрядка не является продуктом «благодетельного действия Бога». Динамика психологических состояний верующего осуществляется в процессе непосредственного общения и детерминирована его закономерностями, его механизмами (внушением, заражением, подражанием, убеждением и пр.). Каждому человеку, в том числе и неверующему, атеисту, хорошо известен факт облегчения тяжелых переживаний от сообщения о них близким людям и получения сочувствия. Это облегчение – следствие психологического общения людей, в ходе которого они делятся друг с другом радостями и горестями, выражают сочувствие, внимание, утешают друг друга.

Объяснение динамики психологических состояний в процессе индивидуальной молитвы и индивидуального покаяния требует использования некоторых понятий, которые пока не были упомянуты. Речь идет о категориях социализации и интериоризации. Социализация представляет собой процесс становления социальных качеств человека. Индивид постепенно входит в социальную среду, начинает занимать определенное место в системе групповых отношений, выполнять определенный вид деятельности. Существенным является усвоение социального опыта, ценностей, норм, установок, стереотипов, прав, обязанностей. Неизбежным для становящегося человека является овладение формами общения, схемами поведения, практической деятельностью во взаимодействии со средой.

Процесс социализации начинается в раннем детстве. Само собой разумеется, он не может протекать без включения индивида в систему реальных повседневных отношений в группе. Первой группой, в которую оказывается включенным индивид, является семья, но по мере роста и развития ребенка все большую роль в процессе социализации начинают играть другие малые группы – группы в детском саду, школьный класс и пр. Научно-технический прогресс расширяет возможности и роль средств массовой информации и коммуникации в процессе социализации. Однако малая социальная группа (и прежде всего семья), для которой характерны непосредственное общение, личные, эмоциональные связи, остается важнейшим фактором социализации.

¹⁶ Текущий архив кафедры истории и теории атеизма МГУ. Конкретно-социологические исследования. Т. 2. Л. 25.

В психологическом плане социализация выступает в виде интериоризации индивидом тех реальных отношений, в которые он включен, тех схем сознания и поведения, норм и ценностей, которые прививают ему взрослые. Психология индивида, механизмы ее функционирования представляют собой продукт интериоризации. Психологическое обоснование этого процесса дал выдающийся российский психолог Л.С. Выготский. Согласно его концепции, все высшие психические функции суть интериоризованные отношения социального порядка. «...Всякая функция в культурном развитии ребенка, – писал Л.С. Выготский, – появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва – социальном, потом – психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория интрапсихическая»¹⁷.

С этой точки зрения структура психологии индивида, механизмы ее функционирования выступают как результат интериоризации общественных отношений, закодированных в онтогенезе, осуществляющемся в ходе непосредственного общения. (Филогенетические образования выступают как заданные возможности.) Будучи сформированными, механизмы приобретают относительную самостоятельность и могут начать действовать и при отсутствии непосредственного общения с окружающими людьми. В этом случае динамика психологических состояний человека, не находящегося в процессе непосредственного общения, предстает перед нами как воссоздание в идеальном плане, в плане представления, реальных человеческих отношений в процессе непосредственного общения.

Для нашего исследования особый интерес представляет возможность проследить хотя бы в общих чертах интериоризацию таких реальных отношений в процессе непосредственного общения, как «просьба – удовлетворение просьбы», «страдание – утешение», «раскаяние – прощение».

Отношение «просьба – удовлетворение просьбы» играет особую роль в отношениях ребенка и взрослого. Удовлетворение потребностей, индивидуальное развитие, социализация целиком зависят от взрослых. Средства удовлетворения потребностей и желаний находятся не во власти ребенка, а в руках взрослого. Сам ребенок до определенного времени абсолютно беспомощен.

Удовлетворение той или иной потребности, того или иного желания опосредовано отношениями с окружающими людьми. Постепенно ребенок научается воздействовать на взрослого с целью получения средств удовлетворения желания. Опыт подсказывает ему, что особой действенностью обладает просьба. Просьба ребенка выражена эмоционально: неудовлетворение желания вызывает слезы, удовлетворение – нескрываемую радость. Эмоциональные состояния ясно обнаруживаются в поведении, речи, мимике и пантомимике. Следует отметить, что такое поведение находит точного адресата в сознании взрослого. Любовь к ребенку, забота о нем, готовность к самопожертвованию, наслаждение радостью маленького человека, сознание собственной силы и т.д. – это весьма существенные мотивы в отношении взрослого к ребенку, поэтому почему просьба ребенка обладает боль-

¹⁷ *Выготский Л.С.* Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 197–198.

шой психологической силой. Сам процесс просьбы во многом определяет результат. Удовлетворение желания и связанная с ним радость, успокоение выступают как итог просьбы.

Сила просьбы обнаруживается и в отношениях между взрослыми. В ходе межличностных отношений эта действенность просьбы постоянно учитывается. Интериоризованное отношение «просьба – удовлетворение просьбы» может переходить в план представления и начать действовать даже при отсутствии непосредственного общения. И тогда радость, удовлетворенность, успокоение могут наступать вследствие антиципации (предвосхищения) удовлетворения просьбы.

Утешение представляет собой нравственно-психологическое воздействие на человека или группу лиц, переживающих горе и страдание. Оно включает получение информации о переживании, сочувствие и сострадание, внушение надежды на освобождение от горя. В отношениях взрослого и ребенка утешение занимает большое место. Предположим, ребенок ушибся. Он плачет и тем самым информирует взрослого о боли (постепенно все большую роль у ребенка начинают играть средства речевой информации). Взрослый ласкает ребенка, сочувствует ему, успокаивает утверждением того, что «все пройдет». Боль вскоре действительно проходит. При этом в процесс перехода от страдания к отсутствию страдания каждый раз включается и процесс утешения: процесс взаимоотношения с окружающими людьми постепенно начинает выступать стимулятором преодоления страдания. По мере духовного роста процесс может все чаще и полнее переходить в план представления, в идеальный план. Даже «рассказ» о тяжелых переживаниях близкому, который в данный момент отсутствует, но образ которого рисует воображение, облегчает страдание, что в значительной мере является следствием антиципации (предвосхищения) утешения.

Частным случаем страдания являются муки угрызения совести, стыд, с которым и связано раскаяние. Элементами реального отношения «раскаяние – прощение» являются: нарушение человеком запрета, нормы, осуждение (наказание) окружающих, просьба о прощении, прощение и снятие наказания. Человек не рождается со способностью раскаяния, так же как и со способностью нравственной самооценки. Нравственные качества складываются в процессе социализации, в ходе воспитания. Это в полной мере относится к такому внутреннему нравственному механизму, как совесть. Совесть формируется в процессе непосредственного общения ребенка с окружающими.

Взрослые предъявляют определенные требования, накладывают ограничения на поведение ребенка, устанавливают совокупность запретов, систему «нельзя». Ребенок же сплошь и рядом нарушает эти запреты. Взрослые оказывают соответствующее воздействие посредством ряда санкций – лишения чего-либо (лакомства, внимания и т.д.), протеста, игнорирования, гнева, наказания. Все это порождает в ребенке неприятные переживания. В ходе формирования нравственного сознания неприятные переживания начинают выступать как угрызения совести. Нравственные страдания вызывают внутреннее беспокойство. Возникает стремление избавиться от наказания, наложенного взрослым. По мере осознания связи между нарушением запрета и осуждением (наказани-

ем) осознается и связь устранения осуждения (наказания) с устранением конфликта с окружающими, с восстановлением выполнения требований. Взрослые стремятся пробудить в ребенке стыд, учат его просить прощение. Ребенок просит прощение, обещает выполнять требуемое («больше так не буду»). Взрослый великодушно прощает его, наказание снимается, ребенок избавляется от неприятных переживаний. При этом до определенного возраста прощение взрослыми неизбежно фатально следует за просьбой ребенка о прощении. Раскаяние и просьбы о прощении, таким образом, каждый раз включаются в процесс освобождения от осуждения и наказания, в процесс перехода от стыда и угрызений совести к успокоению.

Вся схема отношений «раскаяние – прощение», «пересаженная» в психологию индивида, предстает как процесс: растормаживание определенного запретного поведения – беспокойство и угрызения совести в силу предвосхищения наказания или последствий для окружающих – сожаление о содеянном, раскаяние – прощение.

По мере духовного развития этот процесс также может все чаще и полнее переходить в план представления, поэтому раскаяние и просьба о прощении у человека, с которым отсутствует непосредственное общение, облегчают переживание в силу антиципации (предвосхищения) прощения и снятия осуждения и наказания.

Если социализация индивида осуществляется в условиях религиозной семьи, под влиянием религиозной группы, то отношения «просьба – удовлетворение просьбы», «страдание – утешение», «раскаяние – прощение» выступают перед ним в религиозной форме. В этой форме они и интериоризуются. Общение, как было отмечено, предстает в двух планах; особое значение приобретает общение с Богом как личным существом. Человек усваивает убеждение, что средства удовлетворения желания, средства жизни – «Бог дает» и что надо только горячо его просить, чтобы каждый раз получать желаемое. Отношение «просьба – удовлетворение просьбы» переключается из реального в иллюзорный план и образует психологический механизм просительной молитвы. Для человека, принявшего близко к сердцу слова Евангелия, приписываемые Христу: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас», утешение выступает как результат божественного милосердия. В исповеди муки совести воспринимаются как божественное наказание, осуждение и протест общества или группы – как гнев Божий, раскаяние – как покаяние перед Богом, успокоение совести – как результат Божественного прощения и помилования.

Интериоризованные в религиозной форме отношения могут разворачиваться в плане представления при отсутствии непосредственного общения. Следует отметить, что у верующего получает особое развитие и специальную тренировку функционирование психологических механизмов именно в плане представления. Психологическим условием этого является вера в реальное существование Бога и в возможность интимного общения с ним.

Исповедь или молитва осуществляются посредством внутренней или звучащей речи. Внутренняя или звучащая речь индивида при отсутствии общения с другими людьми не порождает знаковых ситуаций (слушатель отсутствует) и объ-

ективно не выполняет коммуникативную функцию. Но субъективно для молящегося и исповедующегося имеется налицо и предмет, о котором сообщается в речи (определенные жизненные события, поступки индивида, его тяжелые переживания, виновность и т.д.), и лицо, которому адресовано сообщение (Бог), и сама речь как средство информации. Субъективно речь в исповеди или молитве, обращенной к Богу, несколько не утрачивает коммуникативной функции, даже если человек и находится наедине с собой.

Обращение к Богу приводит в движение интериоризованные механизмы общения. Процесс протекает в соответствии с определенными закономерностями, но для верующего выступает как продукт общения с Богом.

Даже тогда, когда верующий молится в одиночку или совершает индивидуальную исповедь при отсутствии непосредственного общения с другими, он действует как общественное существо, психологические механизмы которого складывались в процессе действительного общения с людьми. «Индивид, – писал К. Маркс, – *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – является проявлением и утверждением *общественной жизни*»¹⁸. Таким образом, динамика психологических состояний верующих в индивидуальной молитве и индивидуальном покаянии не содержит в себе ничего мистического и вполне поддается научной интерпретации.

Изучение динамики состояний верующего наглядно демонстрирует несостоятельность богословской интерпретации молитвы и покаяния. Как было показано, молитва и покаяние выдаются богословами за глубинные потребности человека, вытекающие якобы из богоподобия человеческой души, из наличия в ней совести как «голоса Бога». Научный анализ позволяет убедиться, что в психологии человека нет каких-либо раз и навсегда данных религиозных потребностей в молитве и покаянии. Религия извращает реальные человеческие потребности, и в частности потребность общения. Будучи связанной с иллюзорным объектом, истолковываемая в соответствии с религиозным мировоззрением, с помощью религиозных идей и терминов, эта потребность может восприниматься в качестве потребности в молитве, в покаянии, в причащении и т.д. – иначе говоря, в качестве потребности в общении с Богом.

После того как выяснены те реальные потребности, иллюзорное удовлетворение которых осуществляется в молитве и покаянии, возникает вопрос: что толкает людей именно к религиозному удовлетворению этих потребностей? Ответ на этот вопрос должен исходить из материалистического понимания сущности религии и ее социальных корней.

В соответствии с марксистской теорией религиозное самосознание и самочувствование детерминируются господством над людьми в их повседневной жизни чуждых социальных и природных сил. Эти силы порождаются частной собственностью, эксплуатацией, стихийностью общественного развития и т.д. Поскольку эти

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 590.

отношения носят всеобщий характер, религиозные взгляды и настроения присущи большим массам людей.

Конкретные исследования убеждают, что верующие, как правило, – это люди, оторванные от коллективов, не участвующие в общественной жизни (домохозяйки, пенсионеры и т.д.), с низким уровнем образования и квалификации. Иначе говоря, под влиянием религии оказываются лица, практика, общение и познание которых ограничены. Ограниченность социальных связей создает благоприятные условия для включения индивида в общение внутри религиозной группы, для формирования у него потребности в общении в ее религиозной форме. Принявшая религиозную форму потребность в общении толкает верующего к «богообщению», и динамика психологических состояний выступает для него как результат общения с Богом.

Известные трудности представляет объяснение верующим динамики психологических состояний в покаянии и молитве: процесс интериоризации протекает незаметно, и его результат выступает как нечто произвольное и данное. В ходе атеистической работы необходимо опираться на факты. Следует обращать внимание на то, что многие верующие, с одной стороны, не совершают молитв и покаяний и динамика их психологических состояний не приобретает религиозной окраски. С другой стороны, должно быть показано, что смена соответствующих психологических состояний у людей неверующих совершается без каких бы то ни было религиозных механизмов. Разумеется, должны быть доходчиво объяснены закономерности перехода от переживания виновности к переживанию прощенности, от страдания к утешению.

© Яблоков И.Н., 1971

© Яблоков И.Н., 2009

ВОЗМОЖНОСТИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОЦЕССА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ*¹

Богословы и западные социологи – противники научного атеизма стремятся доказать невозможность существования общества без религии, неустранимость религии из духовного мира личности. Находясь перед реальным фактом падения общественного значения религиозных систем и признавая его прогрессирующее развитие в современном обществе, регистрируя объективные факторы секуляризации общественной и личной жизни, они ищут выхода из создавшегося положения, стремятся найти пути возрождения религии и укрепления ее влияния на жизнь общества и индивида.

Процесс секуляризации, его причины, механизмы и последствия становятся объектом социального исследования, результаты которого помимо объективного научного значения оказываются еще и орудием идеологической борьбы.

Для теоретического анализа проблемы секуляризации в социологическом плане первостепенное методологическое значение имеют работы классиков марксизма, раскрывающие причины и сущность религиозного отчуждения, социальные корни и исторически переходящий характер религии, принципы отношения государства к религии и Церкви.

К. Маркс видел в практической критике противоречивости земной основы, порождающей религию, путь к преодолению религиозного (как и всякого иного) отчуждения человека. «Религия для нас уже не причина мирской ограниченности, – писал К. Маркс, – а лишь ее проявление. Поэтому мы объясняем религиозные пути свободных граждан государства их мирскими путями. Мы не утверждаем, что граждане государства должны покончить со своей религиозной ограниченностью, чтобы уничтожить свои мирские пути. Мы утверждаем, что они покончат со своей религиозной ограниченностью только тогда, когда уничтожат свои мирские пути»¹. Здесь раскрывается существенная сторона эмансипации человека от религии – ее объективная обусловленность, зависимость от социальных изменений, от разрыва «мирских пут». Уже в следующей работе – «К критике гегелевской философии права. Введение», еще раз обосновывая эту мысль, К. Маркс раскрывает и другую, субъективную сторону этого процесса: обратное

*¹ Публикуется по: К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества) / Отв. ред. П.К. Курочкин. М., 1970.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 388.

воздействие критики религии на практическую критику того мира, духовной услугой которого является религия, роль человека в этом процессе. «Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья... Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца»². Положения К. Маркса помогают постичь смысл секуляризации, ее объективную обусловленность и в то же время зависимость от активности самого человека, а также громадную прогрессивную значимость этого процесса для общества и личности.

В отечественной научно-атеистической литературе советского периода имеется большое количество книг и статей, посвященных исследованию отдельных сторон процесса секуляризации, таких как отделение Церкви от государства и школы от Церкви, отход масс трудящихся от религии и Церкви, атеистическое воспитание и др. Сохраняется интерес к конкретно-социологическому исследованию изменений массового религиозного сознания, динамики религиозности, влияния социальных изменений на сознание и поведение верующих, на деятельность религиозных институтов, на религиозную идеологию.

Есть работы, рассматривающие проблему преодоления религиозных пережитков в целом. В их числе следует отметить «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков» (М., 1963; Минск, 1965), «Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков» (М., 1966), В.А. Черняк «О преодолении религиозных пережитков» (Алма-Ата, 1965). Используя материалы конкретно-социологических исследований, авторы этих монографий раскрывают многие существенные факторы и аспекты процесса секуляризации в условиях социализма.

Специальному теоретическому анализу процесс секуляризации подвергнут в кандидатской диссертации. А.Г. Твалтвадзе «Секуляризация социальных отношений», основные положения которой изложены в его статье «Секуляризация как фактор общественного прогресса (На примере государственно-правовых отношений)»³. Твалтвадзе дает довольно обстоятельный разбор использования и толкования термина «секуляризация» в современной социологической литературе как марксистской, так и западной.

Проблемы секуляризации в условиях социализма рассматриваются в работах польских авторов Т.М. Ярошевского⁴ и Я. Гурановского⁵, венгерского философа И. Варги⁶, болгарского ученого Ж. Ошавкова⁷, немецкого социолога О. Клора⁸.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.

³ См.: Человек, общество, религия. М., 1968.

⁴ Jaroszewski T.M. Laicyzacja. Warszawa, 1966.

⁵ Гурановский Я. Кризис религиозности // Вопросы философии. 1967.

⁶ См.: Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 5. С. 96–106; а также: Угринович Д.М. Религия как предмет марксистского социологического исследования (На втором коллоквиуме по социологии религии) // Там же. С. 296–297.

⁷ Ошавков Ж. Опыт социологического исследования религиозности населения в Болгарии // Опыт и методика конкретных социологических исследований. М., 1966; Он же. О методологии и методике конкретного социологического исследования религии // Вопросы научного атеизма. 1969. Вып. 7.

⁸ Klobr O. Marxistischer Atheismus-Sozialismus und Säkularisierungsprozess // Religionssoziologie. Hft. 4. Jena, 1967.

При изучении процесса секуляризации прежде всего возникает вопрос о выработке понятия «секуляризация» и о переводе его на язык конкретной социологии. Иногда высказывались возражения против использования понятия секуляризации в качестве социологической категории и обосновывались тем, что термин «секуляризация» исторически определен, является категорией исторической науки, принадлежит области отношений между государством и Церковью и выражает изъятие государством у Церкви ее имущества, в первую очередь земель, и превращение их в собственность светских властителей. Следовательно, применение этого термина в другом смысле может вызвать путаницу. В качестве аргументов приводились ссылки на традицию использования его в исторической науке.

Вместе с тем есть немало терминов, которые правомерно используются одновременно несколькими смежными или даже весьма отдаленными науками для обозначения своих специфических понятий. Например, понятие «революция» существует в философии, социологии, истории, политической экономии, науковедении и т.д. Можно говорить о революции и как о конкретном историческом событии, как о форме классового борьбы, способе коренного преобразования общества. Говорится также о научно-технической революции, о революции в физике, биологии и т.д. В каждой из этих наук данное понятие имеет специфическое содержание, служит инструментом познания действительности.

Еще шире использование (и соответственно содержание) таких понятий, как развитие, процесс, прогресс и др. Будучи общепhilosophическими категориями, они приложимы практически ко всем областям действительности и человеческого познания, но в каждой из них имеют специфическое наполнение и, разумеется, определенные границы применения. Это происходит не только потому, что объективному миру (в нашем случае – обществу) присущи закономерности, имеющие очень широкий диапазон действия, но и потому, что в действительности существуют многоплановые процессы и явления, которые в своей целостности могут быть познаны лишь путем комплексного исследования методами многих наук. К их числу относится и такое сложное общественное явление, как религия, процесс ее возникновения, функционирования, эволюции и исчезновения из жизни общества. Ее изучением в разной степени и в разной связи занимаются и история, и философия, и социальная психология, и социология, и лингвистика, и юриспруденция, и ряд других общественных наук. Каждая из них, используя свои методы и свою систему понятий, исследует какой-то из аспектов этого явления, внося свою долю в целостное познание его.

В этой связи нет ничего удивительного в том, что термин «секуляризация», родившийся в каноническом праве и затем долгое время использовавшийся в юриспруденции и в истории, в процессе дифференциации наук об обществе постепенно входит и в другие науки, по мере того как обозначаемое им явление становится предметом их исследования. При этом происходит развитие общего понятия, обогащение его содержания.

«Секуляризация» – понятие развивающееся. Для того чтобы увидеть причины развития этого понятия и множества современных его толкований, нужно обратиться к самому исследуемому явлению в его генезисе.

Термин «секуляризация» возник в Средние века от латинского слова *saculum* – век, поколение, которое получило значение мира и мирской жизни в противовес Церкви и церковным предметам. Отсюда *sacularis* – мирской, светский. Очень знаменательно это происхождение понятия о мирском, светском от категории, выражающей движение времени, движение самого общества во времени: не просто мирская, светская жизнь в противовес церковной, а порожденная веком, соответствующая ему.

Так, в период безраздельного духовного господства Церкви и религиозной идеологии, когда религия была мировоззрением общества, родилось понятие, в самом себе содержащее зародыш признания преходящего характера религии и начавшегося ее несоответствия «веку», потребностям общественного развития.

Религия, отнюдь не случайно возникшая в ходе развития человеческого общества и выполнявшая через свои институты на определенном отрезке истории конкретные общественные функции, по мере развития общества изживает себя. В этом процессе все более четко выявляется ее характер, тормозящий общественное развитие. У общества исчезает потребность в этих функциях, или же социальный прогресс порождает другие формы общественного сознания, другие формы освоения человеком мира, другие институты, принимающие на себя исполнение тех общественных функций, которые прежде исполняла религия. Это далеко не сразу приводит к процессу умирания религии. Его начальные стадии таятся в недрах самой религии и выглядят как выступления против власти и собственности конкретной Церкви.

Следует отметить связь конкретных случаев секуляризации с явлениями более широкого социального плана, знаменовавшими этапы поступательного развития общественных отношений, отдельных народов и государств и общества в целом. Например, почти повсеместно в Средние века в Западной Европе секуляризация выступала как элемент процесса становления сильной королевской власти, являвшейся условием возникновения крупных национальных образований, развития экономических отношений, городов, торговли и т.д., как одна из существенных предпосылок зарождающихся буржуазных отношений. Именно в этом последнем своем качестве секуляризация вышла за рамки ограничения экономического и политического могущества Церкви и стала постепенно распространяться на ее духовную власть в обществе.

Возникавшие буржуазные отношения, новая общественно-экономическая формация, нарождавшаяся в недрах феодализма и в конце концов революционным путем сменившая его, означала также огромный скачок в духовном развитии человеческого общества. Ренессанс, проповедь Яна Гуса, крестьянская война в Германии, Нантский эдикт, французское Просвещение, победа буржуазных революций – все это не только этапы становления нового, капиталистического общества в его социально-экономическом и духовном планах: применительно к рассматриваемой нами проблеме это и этапы развития самого явления секуляризации, выход его за рамки, когда-то зафиксированные каноническим правом, и распространение на другие сферы общественных отношений и общественного сознания. «Духовная диктатура Церкви была сломлена»⁹, – писал Ф. Энгельс, подводя итоги общественного развития Западной Европы в XV–XVI вв.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 346.

Конечно, на первоначальных этапах своего развития секуляризация еще не была и не могла быть борьбой с религией в современном понимании, но это были первые попытки общества стать на светский путь развития, ограничить все-силе Церкви. Направленные против имущества, экономического могущества и феодальной власти Церкви, они не могли не нести в себе зародыш и ее будущего ограничения в сфере духовной жизни общества. При современном уровне знаний об обществе можно бросить ретроспективный взгляд на явление секуляризации. Рассматривая факты начального периода секуляризации в общей исторической цепи, можно видеть, что за посягательством на экономическое могущество Церкви последовали ее политические, а затем и духовные ограничения.

Все это тогда имело место в рамках господства религиозной идеологии (принимаемой в данном случае как господствующий взгляд на мир) и потому часто принимало форму выступлений с религиозных же позиций против господствующей Церкви (иконоборческое движение VIII в. в Византии, Реформация XVI в. в Германии, проповедь и борьба Яна Гуса и Томаса Мюнцера). Например, Реформация, будучи религиозным явлением, направленным объективно на укрепление религии, на выработку такой формы религии, которая наилучшим образом соответствовала бы потребностям нарождающегося капиталистического общества, по отношению к господствующей Римской церкви была актом свободомыслия и секуляризации (тем более, что она сопровождалась бурной секуляризацией собственности Католической Церкви и монастырей). Внося на определенном этапе вклад в развитие процесса секуляризации, направленного против Католической Церкви, Реформация объективно способствовала укреплению позиций религии в новом обществе, породила новое религиозное направление – протестантскую Церковь (вернее, церкви), которая в свою очередь тоже стала объектом секуляризации. Тем не менее, критика протестантизмом католицизма содержала в себе и критику самого протестантизма как разновидности христианства. В связи с этим не следует пренебрегать и этими явлениями, наложившими отпечаток на развитие секуляризации как процесса, развертывающегося на протяжении ряда веков и постоянно обогащающегося.

На определенном этапе, в основном начиная с французского Просвещения, секуляризация вышла за рамки борьбы прогрессивных общественных сил с Церковью и начала включать борьбу за преодоление всякой религии вообще. В связи с этим уместно напомнить оценку К. Марксом раннего представителя французского Просвещения, философа-материалиста XVII в. Пьера Бейля: «Он возвестил появление атеистического общества, которому вскоре суждено было начать существовать, посредством доказательства того, что возможно существование общества, состоящего из одних только атеистов, что атеист может быть почтенным человеком, что человека унижает не атеизм, а суеверие и идолопоклонство»¹⁰.

В период, когда молодая буржуазия представляла прогрессивную силу общества, ее идеологи выработали программу буржуазной революции по отношению

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 141–142.

к религии и Церкви: осуществление принципа свободы совести, понимаемой лишь как свобода вероисповедания, отделение Церкви от государства, лаицизация образования. Следует отметить, что ни одно буржуазное государство не сумело последовательно и в полном объеме выполнить программу буржуазно-демократической революции в религиозном вопросе.

Тем не менее выдвижение и даже непоследовательное осуществление буржуазной программы в отношении религии и Церкви явились новым этапом в развитии процесса секуляризации. Это привело к значительному ослаблению регулятивной функции религии в обществе, к постепенному распространению секуляризации кроме сферы государственно-церковных отношений и правосознания на другие сферы общественных отношений и общественного сознания, а также на область индивидуального сознания и поведения. За индивидом, по крайней мере номинально, закреплялось право занять по отношению к религии и Церкви позицию, соответствующую свободному выражению его совести.

Во второй половине XIX в. в Западной Европе (первоначально в Англии) возникло общественное движение с буржуазно-демократической секуляристской программой. Термин «секуляризм» (в отличие от секуляризации выражающий субъективную сторону процесса, его теорию и сознательную практику) был впервые применен родоначальником этого движения Г.-Дж. Холиоком в 1850 г. для обозначения системы взглядов, которая стремится объяснить действительность исключительно из реальной жизни, не прибегая к вере в Бога и загробную жизнь; наиболее известным идеологом секуляризма является Ч. Бредлоу. На базе английского и европейского движения секуляристов в 1886 г. возник Всемирный союз свободомыслящих. Однако при всем прогрессивном значении это движение осталось буржуазно-ограниченным и непоследовательным.

В трудах К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина был поставлен вопрос о полном преодолении религии, о ее исторически преходящем характере и будущем исчезновении из жизни общества в результате революционных преобразований и устранения всех форм социального гнета и отчуждения человека.

После Октябрьской революции процесс секуляризации в России стал рассматриваться как объективно обусловленный. В советский период утверждалось, что общество вообще не нуждается ни в религиозном освящении своих целей и принципов, ни в религиозной регуляции поведения своих членов, ни в интегрирующей функции религиозных институтов. Более того, высвобождение из-под влияния религии всех сфер жизни общества и индивидуального сознания его членов рассматривалось как необходимое условие роста социальной активности широких масс трудящихся. Секуляризация в советских условиях превратилась в процесс постепенной и полной эмансипации общества и личности не только от влияния Церкви, но и от религии вообще. (Следует отметить, что этот процесс в конце концов прекратился, не достигнув цели. – *Прим. ред.*)

Вместе с тем процесс секуляризации давно уже стал объектом философского и социологического анализа, так же как и объектом конкретно-социологического исследования. Социологов секуляризация интересует как социальный процесс, имеющий свою внутреннюю и внешнюю структуру, взаимосвязанный с другими

социальными процессами. Они исследуют механизм этого процесса, его структуру, место и функции в современном обществе.

Следует рассматривать понятие «секуляризация» как широкое социологическое понятие, которое может быть определено следующим образом: *секуляризация – процесс высвобождения из-под влияния религии всех сторон и уровней жизнедеятельности общества и личности и утверждения в общественном и индивидуальном сознании материалистического мировоззрения и основанных на нем систем норм и ценностей как необходимого условия функционирования и прогрессивного развития общества и личности.*

Наряду с таким широким общим понятием секуляризации возможны (и они имеются в литературе) частные понятия секуляризации, которые возникают при отнесении данного понятия к какой-либо одной из сторон или к какому-то определенному уровню жизнедеятельности общества или личности, к конкретному историческому периоду или событию. Таковы, например, понятия «секуляризация церковных имуществ», «секуляризация образования, культуры, науки, духовной жизни, общественного и индивидуального сознания», «секуляризация социальных отношений», «секуляризация церковной жизни, религиозных обрядов», «секуляризация города и секуляризация села», «секуляризация населения, рабочего класса, крестьянства, молодежи», «секуляризация духовного мира личности».

Каждое из таких частных понятий правомерно при исследовании определенных областей социальной действительности и поэтому необходимо социологии и конкретным наукам, но ни одно из них не может выразить всю полноту явления секуляризации и заменить собой общее понятие.

При определении содержания понятия «секуляризация» необходимо также проводить разграничение между явлениями, которые представляют собой структурные элементы процесса секуляризации и потому входят в содержание данного понятия, с одной стороны, и явлениями, сопровождающими этот процесс, порожденными им и вследствие этого нередко воспринимающимися как его составляющие, но на деле таковыми не являющимися, – с другой стороны.

Критерием, который позволяет провести такое разграничение явлений, имеющих отношение к секуляризации, служит ответ на вопрос: способствует ли данное явление преодолению религии, ее исчезновению из жизни общества и личности, или же оно, возникая в процессе секуляризации, направлено на сохранение и укрепление влияния религии и объективно способствует этому?

Секуляризации противостоит сакрализация, т.е. распространение, укрепление и углубление культовых связей, придание материальным и идеальным предметам, сознанию, поведению, отношениям людей «священного», религиозного смысла и значения. Конкретным аспектам секуляризации противостоят конкретные аспекты сакрализации. Так, ослаблению роли Церкви и других религиозных институтов в различных сферах общественной жизни, т.е. секуляризации этих сфер, противостоит стремление к усилению и активизации роли религиозных институтов в них, т.е. к их клерикализации. Падению регулятивной функции религии в обществе, разложению массового религиозного сознания, отходу масс от религии и утверждению в их сознании научно-материалистического мировоззрения противостоит

христианизация, евангелизация (в местах распространения мусульманской религии – исламизация), т.е. попытки внедрить религиозное вероучение, религиозные системы норм и ценностей в сознание людей, включить их в сферу религиозных отношений.

К структурным компонентам секуляризации относятся не только те явления, в которых наблюдаются ослабление или исчезновение влияния религии, утрата религиозного содержания, но и явления, остающиеся еще в религиозной сфере, однако претерпевающие существенные изменения в направлении ослабления их религиозного характера. Таковыми являются разложение религиозного сознания современных верующих, появление и расширение светских мотивов их поведения, вторжение в религиозный комплекс светских элементов и т.п.

К элементам секуляризации, правда, с большой осторожностью, могут быть отнесены и некоторые аспекты модернизации религии, но лишь в тех пределах, в каких в вероучение вторгаются светские сюжеты. Однако представляется совершенно неправильным распространение понятия «секуляризация» на все проявления кризиса религии в современном мире, на попытки модернизации религиозного вероучения и культа, имеющие целью укрепить позиции религии и Церкви, дать новое, но все же религиозное объяснение тех явлений, библейское толкование которых оказалось несостоятельным в глазах широких масс современных верующих. Модернизация религии, будучи противоречивым процессом, основным своим содержанием направлена против секуляризации современного общества. Это – форма сопротивления религии разрушительным силам общественного прогресса, объективному процессу секуляризации.

В западной религиозной литературе по проблемам секуляризации в ее содержание часто включаются различного рода модификации религии, а также перенесение деятельности религиозных институтов в светские области (например, говорят и пишут о светской, лаицкой, секулярной деятельности священников в некоторых сферах общественной жизни: в муниципалитетах, различных светских обществах и учреждениях, молодежных организациях и т.д., называют секулярными учебные заведения, не являющиеся духовными, но находящиеся под контролем Церкви)¹¹. Между тем перенесение деятельности религиозных организаций в светскую область, внесение в светскую деятельность религиозных мотивов, хотя и вызваны к жизни процессом секуляризации, не могут рассматриваться как его элементы, поскольку они являются лишь реакцией на него, попытками противодействовать секуляризации общественной жизни, т.е. элементами клерикализма.

Социологический подход позволяет провести исследование процесса секуляризации на четырех условно обозначенных уровнях: в обществе в целом; в отдельных сферах общественной жизни и социальных институтов; в социальных группах различного типа и масштаба; на личностном уровне. Каждый из уровней дает возможности для изучения проблемы, но имеет и свои границы.

¹¹ См.: Мор Г. Попытки приспособления католических орденов к современным условиям // Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 2. С. 390–404.

На личностном уровне при исследовании сознания и поведения конкретных индивидов процесс секуляризации хотя и предстает в своих многообразных конкретных проявлениях, но далеко не всегда может быть обнаружен и исследован как процесс. К тому же на этом уровне он несет на себе отпечаток индивидуальности, неповторимости личных судеб, воздействия случайных обстоятельств, что в итоге может создать иллюзию случайности самих фактов секуляризации личности. Он предстает в этом случае в виде эпизодических событий, слишком непосредственно зависящих от индивидуальных обстоятельств. Для того чтобы найти общее во всех этих индивидуальных проявлениях, характерное для секуляризации личности, выявить объективную основу процесса, за исходный уровень исследования должен быть принят уровень общества в целом.

Анализ секуляризации различных сфер общественной жизни и общественно-го сознания, а также определенных социальных институтов приводит к пониманию механизма этого процесса, его этапов и специфических проявлений, движущих сил и социальных функций.

На уровне социальных групп имеется возможность эмпирически исследовать процесс секуляризации в его конкретном течении и взаимосвязи с типологическими (социальными, профессиональными, половозрастными, образовательными, мировоззренческими и др.) характеристиками групп. При этом происходит фиксация количественных определенностей, конкретных механизмов и динамики процесса секуляризации, и особенно наглядно выступают социальные последствия и противоречивый характер его развития. В качестве объектов конкретно-социологического исследования на уровне групп могут быть взяты: население области в целом, города, сельского района, небольших населенных пунктов и микрорайонов; коллективы промышленных предприятий и колхозов, религиозные общины. Кроме этих реальных групп анализу могут подвергаться группы номинальные, типологические.

Единицами исследования на этом уровне выступают как структурные элементы групп, так и конкретные индивиды, составляющие эти группы. Должны фиксироваться атеистические и религиозные признаки их сознания и поведения, характер мотивации их нерелигиозных и религиозных действий. Таким образом, исследование процесса секуляризации на уровне групп непосредственно подводит к необходимости познания проявлений секуляризации на уровне личности и находит в результатах такого познания свои критерии и единицы измерения.

Специфика исследования процесса секуляризации на уровне личности заключается в выявлении в структуре личности тех элементов, которые участвуют в нем, их взаимодействия между собой и с внешними факторами и, наконец, последствий секуляризации духовного мира и социальных связей личности для нее самой, для ее духовного развития и раскрытия ею своих творческих возможностей.

Процесс секуляризации является порождением, структурным элементом и фактором общественного прогресса. Конечной целью секуляризации, осознаваемой и сознательно полагаемой, является человек, его духовная свобода, всестороннее развитие его интересов и способностей, удовлетворение его разумных материальных и духовных потребностей. Это не значит, конечно, что именно се-

куляризация приведет к достижению этой цели во всей ее полноте, но секуляризация жизнедеятельности общества и личности является необходимым условием ее достижения.

Этим объясняется растущий интерес к проблеме управляемости и к практическому управлению процессом, которое возможно лишь на основе его глубокого научного познания. Хотя исследование процесса секуляризации начинается на уровне общества в целом, он интересует нас прежде всего как процесс изменения сознания и поведения людей: масс, групп, конкретных личностей. Поэтому, например, центральной частью исследования в Пензенской области стало изучение структуры и динамики сознания и поведения людей в условиях секуляризации, их изменение под влиянием этого процесса и обратное воздействие этого изменения на характер и темпы секуляризации.

Следует отметить, что при наличии определенной специфики методов и задач исследования процесса секуляризации на каждом из названных выше уровней границы между ними можно провести лишь условно, переход с одного уровня на другой происходит постепенно, а исследование одного из них неизбежно затрагивает смежные и опирается на результаты их изучения. Так, анализ секуляризации общества требует обращения к показателям секуляризации различных его сфер и институтов, а анализ процесса секуляризации в социальных группах возможен лишь при учете, с одной стороны, уровня секуляризации общества в целом, отдельных его сфер и институтов, а с другой – вовлеченности в этот процесс индивидов, составляющих данную группу, особенностей их сознания и поведения, т.е. при учете проявлений секуляризации на уровне личности.

И, наконец, эмпирическое исследование, проведенное на уровне личности, социальных групп и социальных институтов, раскрывающее конкретные социальные и социально-психологические механизмы и количественные параметры процесса на каждом уровне, позволяет вновь вернуться к теоретическому анализу процесса секуляризации общества в целом и его основных компонентов и более глубоко познать его закономерности и перспективы.

© Лопаткин Р.А., 1970

© Лопаткин Р.А., 2009

ОТНОШЕНИЕ К КУЛЬТУРНОМУ НАСЛЕДИЮ ПРОШЛОГО КАК СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА^{*1}

Невозможно было представить жизнь советского человека без книг и театра, кино и выставок, туристических поездок и походов по историческим и достопримечательным местам. Обращение к культуре настоящего и прошлого было закономерным явлением духовной жизни советского общества. Культурная революция, предопределившая качественный скачок в духовном развитии народа, с одной стороны, создала возможность широчайшим народным массам освоить и понять культурные ценности, сделать их важным атрибутом своей духовной жизни, а с другой – приблизила их к народу, превратив шедевры прошлого в подлинно народное достояние.

«От сегодняшнего нашего образа жизни, – справедливо писала Н. Мотрошилова, – уже неотъемлемы эти черты: все более бережное отношение к памятникам старины; ответственное сознание того, что наши поколения – посредники между предками и потомками в деле сохранения бесценных созданий культуры; глубочайшее уважение и интерес к прошлому своего народа и других народов; отчетливое понимание того, что на наших глазах также “творится история”, и наиболее высокие достижения человеческих рук и человеческого духа должны быть заботливо отобраны и увековечены»¹.

Осознание широкого спектра проблем духовной жизни, ее связи с прошлым, постижением настоящего и заботой о будущем является результатом сложного процесса духовного развития личности. Вот почему это общечеловеческое стремление имеет не только общую конкретную социально-историческую форму проявления, но и преломляется в миллионах отдельных человеческих судеб с их личными интересами, желаниями и чаяниями. Не случайно и в вопросе об отношении к культурному наследию прошлого мы встречаемся с самыми различными взглядами. Здесь и фанатичное неприятие нового, пиетет перед каждым «камешком» прошлого, и «обожествление» прошлого с позиций преходящей моды, и более или менее индифферентное отношение, и рационалистическое, якобы с позиций современного научно-технического прогресса, отрицание, и циничное, нигилистическое пори-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1982. Вып. 30. С. 61–78.

¹ Мотрошилова Н. Прикосновение к бесценному // Коммунист. 1981. № 14. С. 59.

цание и т.д. При этом каждая из позиций опирается на ту или иную форму как рационального, так и эмоционального обоснования. Понятно, что искать некую абсолютную, единую общую формулу меры отношения к культуре прошлого, унифицировать эстетические вкусы и привязанности было бы утопией. Но выявить некоторые общие, принципиальные позиции в этом вопросе – дело вполне достижимое, тем более что основные из них уже определены в трудах классиков марксизма, подтверждены опытом решения этих проблем в советской стране.

Отношение к культурному наследию всегда было и остается ареной острой идейной борьбы между новым и старым обществом. Не случайно в начале 1980-х гг. идейные противники советского строя активизировали свою деятельность в этой сфере, пытаясь подорвать доверие к новым идеалам и ценностям и реанимировать давно исчерпавшие себя. Особенно большую ставку они делали на возбуждение интереса к религии, тому «культурному» и «нравственному» вкладу, который она внесла и якобы продолжает вносить в жизнь народа. Фальсифицируя историю культурного прошлого религии, противопоставляя ее вечную ценность преходящим формам светской культуры, идеологические оппоненты исказили при этом и процесс культурного строительства в СССР, представляя его как сплошное уничтожение памятников прошлой культуры, прежде всего тех из них, которые так или иначе связаны с религией и Церковью.

Новая цивилизация возникает как закономерный результат общественно-исторического процесса развития человечества. Она наследует прогрессивные моменты человеческой истории, перерабатывает их и включает в себя как органическую составную часть. Это касается всех областей человеческой деятельности, в том числе и культуры. Классики марксизма, анализируя единство исторического процесса, преемственность его развития, теоретически обосновали историческую значимость культуры прошлого. Подчеркивая, что социалистическая революция в ходе своего развития «самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого»², они в то же время указывали на необходимость широкого использования культурного наследия в интересах нового общества.

В.И. Ленин отмечал, что в задачу советского государства входит «не выдумка новой пролеткультуры, а развитие лучших образцов, традиций, результатов существующей культуры с точки зрения миросозерцания марксизма...»³. «Марксизм... отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры. Только дальнейшая работа на этой основе и в этом же направлении... может быть признана развитием действительно пролетарской культуры»⁴.

Этот методологический принцип лежал и в основе культурных преобразований в России, понимания того, что советская культура – ступень в общем разви-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 446.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 462.

⁴ Там же. Т. 41. С. 337.

тии всей предшествующей цивилизации. При этом усваивались и принимались на вооружение все достижения предшествующей цивилизации, в том числе и в области культуры. «Мы знаем, – писал А.В. Луначарский, – что отречься от прошлого человечества и от его культурных достижений нигде и никоим образом не следует. Мы знаем, что человечество накопило гигантские запасы сокровищ, которыми мы должны воспользоваться. Мы знаем при этом также, что художественные сокровища, которые могут в высшей мере оплодотворить дальнейшее творчество в области искусства и которые полны необыкновенных достижений, также должны сохраняться, чтобы превратиться в хорошо усвоенные, критически продуманные, победенные и поэтому служащие своему победителю элементы... общечеловеческой культуры без классового насилия и лжи...»⁵.

Однако это не означает, что в ходе социальной революции и последующего становления новой культуры не происходит в силу различных обстоятельств уничтожения отдельных памятников прошлой культуры. К. Маркс, разоблачая упреки буржуазии в адрес парижских коммунаров, якобы сознательно уничтожавших исторические памятники культуры, писал: «Если парижские рабочие поступали, как вандалы, то это был вандализм отчаянной обороны, а не вандализм торжествующих победителей, каким был тот вандализм, в котором повинны христиане, истребившие действительно бесценные памятники искусства древнего языческого мира; но даже этот вандализм историк оправдал, потому что он был неизбежным и сравнительно незначительным моментом в титанической борьбе нового, нарождавшегося общества против разлагавшегося старого»⁶.

В представлениях отдельных людей недавнее историческое прошлое России предстает как сплошная цепь непонимания культурных ценностей, созданных предшествующими поколениями, как период варварства, вандализма и дикости. Встречаясь с подобными суждениями, следует отметить антиисторический характер способа мышления, для которого исторический процесс выступает частным случаем собственного логического или эмоционального мировосприятия. При этом нельзя не вспомнить известные слова Н.Г. Чернышевского: «Исторический путь не тротуар Невского проспекта: он идет целиком через поля, то пыльные, то грязные, то через болота, то через дебри. Кто боится быть покрыт пылью и выпачкать сапоги, тот не принимайся за общественную деятельность»⁷.

Процесс культурного строительства в советском государстве, как и сама культурная революция, был делом новаторским, беспрецедентным в истории. Он теснейшим образом переплетался с прошлым. Кроме того, марксизм никогда не претендовал на абсолютное знание путей социалистических преобразований, точной «модели» строительства нового общества. Особенно остро этот вопрос стоял в области культурной революции и создания пролетарской культуры. «Не могу, – писал Ленин, – припомнить ни одного известного мне социалистического сочинения

⁵ Луначарский А.В. В мире музыки: Статьи и речи. М., 1971. С. 311.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 17. С. 363.

⁷ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: в 15 т. Т. VII. М., 1950. С. 923.

или мнения выдающихся социалистов о будущем социалистическом обществе, где бы указывалось на ту конкретную практическую трудность, которая встанет перед взявшим власть рабочим классом, когда он задастся задачей превратить всю сумму накопленного капитализмом богатейшего, исторически неизбежно необходимого для нас запаса культуры и знаний и техники, – превратить все это из орудия капитализма в орудие социализма. Это... задача величайшего труда»⁸. Непонимание этих исходных позиций всегда было чревато впадением в крайности при оценке пути, пройденного советским народом. Только глубоко постигнув диалектику социальной и классовой борьбы первых лет советской власти, можно правильно понять и оценить ее культурную политику.

В оценке культурного наследия прошлого, в подходе к вопросам культуры классики марксизма призывали к историчности, трезвости, предупреждению всякого абсолютизма и волюнтаризма. «В вопросах культуры, – утверждал В.И. Ленин, – торопливость и размахистость вреднее всего. Это многим из наших юных литераторов и коммунистов следовало бы намотать себе хорошенечко на ус»⁹. В.И. Ленин имел в виду прежде всего революционный максимализм, забегание вперед в постановке вопросов создания новой культуры, нигилистическое отрицание старого.

В советское время в различные периоды наблюдались отдельные проявления не критического подхода к оценке прошлого, нигилистического отношения к общечеловеческим достижениям культуры, субъективистской неразборчивости в подходе к культурному наследию.

В выступлении председателя правления Союза писателей СССР Г.М. Маркова на VII съезде писателей СССР (1981 г.) отмечалось, что в дискуссиях, посвященных классическому наследию, можно было обнаружить и мировоззренческую шаткость выводов, и не критическое восприятие канувших в Лету теорий, и воскрешение различного рода идеалистических взглядов. «Встречались, к сожалению, – говорил он, – попытки внести субъективизм в суждения о понимании классиков, ослабить под тем или иным предлогом социальные оценки творчества и жизненного пути классиков. К добру это не приводило. Классическое наследие – наше духовное сокровище непреходящего значения. Субъективная же неразборчивость при подходе к опыту классиков, желание подправить факты, имевшие место в действительности, истолковать их в угоду узкогрупповым представлениям отдельных исследователей антиисторичны и ненаучны»¹⁰.

Подобные тенденции находили выражение в архитектуре, живописи, музыке. Однако особенно была важна четкость идейных позиций в понимании тех явлений культуры, которые так или иначе были связаны с религией, поскольку в этой сфере за эстетической и нравственной апологетикой религии всегда скрывается ее оправдание в целом.

⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 382.

⁹ Там же. Т. 45 С. 389.

¹⁰ Вопросы литературы. 1981. № 8. С. 36.

Художественные памятники – произведения письменности и архитектуры, живописи и музыки, имевшие ранее отношение к культовой практике Церкви, так или иначе связанные с религией, занимают среди творений минувших эпох видное место по своей численности, эмоциональному воздействию на людей и исторической значимости. Достаточно сказать, что более чем из 20 тыс. архитектурных памятников, находившихся в начале 1980-х гг. под контролем государства, свыше 13 тыс. были в прошлом или оставались культовыми зданиями.

Древнее искусство в стране стало предметом глубокого изучения и восхищения. И это отнюдь не прихоть моды, а прежде всего результат того, что за годы советской власти, с одной стороны, выросли поколения людей, получивших благодаря образованию и распространению культуры возможность постичь ее духовный и нравственный потенциал, а с другой – советское искусствоведение по сути заново открыло художественную ценность искусства прошлого.

Несмотря на религию, цензуру власть имущих и их «вкусы», искусство прошлых эпох объективно отражало тогдашнюю действительность, чаяния народа, его мышление.

В условиях антагонистических общественно-экономических формаций искусство было, по справедливому замечанию российского историка искусства М.В. Алпатова, орудием в руках Церкви, а сама Церковь была орудием в руках деспотического самодержавия. Не видеть этого функционального предназначения культового искусства – значит не видеть главного в каждом конкретном памятнике храмового зодчества, иконописи, в живописи в целом, в музыке. Назначение культового искусства состояло не в том, чтобы отвечать на эстетические потребности людей, а в том, чтобы служить Церкви, укреплять веру в сверхъестественное, мистическое, в незыблемость существующего эксплуататорского строя, духовно закаблять народ.

В этом свете становится очевидным, что полный и всесторонний анализ древнего искусства возможен только с позиций материализма, марксистской эстетики, научного атеизма.

В предисловии к каталогу выставок древнерусского религиозного искусства, которые были организованы Наркомпросом РСФСР в 1929 г. в Берлине и других городах Западной Европы, А.В. Луначарский писал: «Церковная жизнь нашей великой страны создала за время своего многовекового существования немало прекрасного в области архитектуры, музыки, художественного ремесла... Успокаивая нетерпеливые проявления энергичнейших из числа борцов против религии, советское правительство, отнюдь не поощряя какого-нибудь особенного подчеркивания “красот” былой религиозной жизни, не только посчитало своим долгом предотвратить всякого рода разрушения действительно ценных исторических и эстетических памятников религиозной старины, но нашло возможным приступить сейчас же к... мерам не только охраны, но и научной реставрации...»¹¹. Работа по сохранению памятников

¹¹ Луначарский А.В. Почему нельзя верить в бога?: Избр. атеистические произведения. М., 1965. С. 375–376.

религиозного искусства в то время осложнялась их тесной связью непосредственно с культовой, церковной практикой. На них нередко переносилась революционная ненависть народа к уходящему прошлому, рьяно защищавшемуся Церковью.

Чуткий и тонкий ценитель культуры великий русский поэт А. Блок писал в 1918 г.: «Почему дырявят древний собор? – Потому, что сто лет здесь ожиревший поп, икая, брал взятки и торговал водкой.

Почему гадят в любезных сердцу барских усадьбах? – Потому, что там насиловали и пороли девок; не у того барина, так у соседа.

Почему валят столетние парки? – Потому, что сто лет под их развесистыми липами и кленами господа показывали свою власть: тыкали в нос нищему – мощной, а дураку – образованностью.

Все так. Я знаю, что говорю»¹².

Эти слова, быть может, покажутся отдельным современным эстетам и ценителям старины грубыми и «односторонними». Но Блок был прав. В этом его убеждали и работа в Чрезвычайной комиссии по установлению вины царских сановников, и личная жизнь, и глубокое чутье большого художника.

Защита памятников религиозного искусства многими рассматривалась как защита старого мира, как искусственное сохранение анахронизма, отжившего свой век и потерявшего всякое значение для будущего. Подобный революционный максимализм имел исторические прецеденты.

Ф. Энгельс, рассказывая о революционных действиях вождя левого крыла Крестьянской войны 1524–1526 гг. в Германии Томаса Мюнцера, писал: «Первым плодом этой пропаганды было разрушение часовни св. Марии в Меллербахе под Альштедтом согласно заповеди: “Разружьте их алтари, разбейте их столбы, сожгите их идола, ибо вы священный народ”...»¹³. А.В. Луначарский напоминал о пуританах эпохи английской буржуазной революции, которые, будучи религиозными, «ненавидели церковное искусство, считали его опорой католицизма и аристократии» и поэтому «замазывали фрески», «запрещали тонкую музыку, заменяя ее своими грубыми гимнами», «не останавливались перед уничтожением величайших произведений искусства»¹⁴.

Нельзя не отметить, что Октябрьская революция вошла в наиболее резкое противоречие со всем укладом предшествующей жизни, одним из непреходящих атрибутов которой являлась религия. Именно поэтому на первом послереволюционном этапе церковное искусство часто рассматривалось как «союзник» религии, опора ее «застарелых предрассудков»¹⁵, изживший себя анахронизм.

Интересны в этом отношении данные опросов 1033 экскурсантов Третьяковской галереи в 1925–1927 гг.: «Почти для каждой группы зрителей наиболее интересными и близкими оказались передвижники, для некоторой части – “Мир искус-

¹² Блок А. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 224.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 372.

¹⁴ Луначарский А.В. В мире музыки: Статьи и речи. С. 314.

¹⁵ См.: Луначарский А.В. Почему нельзя верить в бога?: Избр. атеистические произведения. С. 375.

ства”, значительно меньший интерес вызвал XVIII в., почти никакого – иконопись и новейшая живопись»¹⁶. Новый зритель в силу эстетической неразвитости, узости культурного кругозора прямо связывал эстетическую, художественную ценность того или иного произведения или памятника исключительно с его классовой направленностью и содержанием. Именно классовым подходом пронизано и отношение к предметам культового искусства. Восприятие искусства преимущественно с позиций потребностей жизни того времени, как иллюстративного материала к истории, к постижению прошлой жизни, рождало такие, например, ответы: «Все заинтересовало, кроме царских портретов, к которым, кроме ненависти, никакого интереса не питаем»; картины «разоблачают священство тех времен»¹⁷.

В романе Д. Гранина «Картина» описывается уничтожение храма, икон и религиозных книг молодыми революционными максималистами в 1920-х гг. Вспоминая об этом, один из его участников и организаторов задается вопросом: «Но, может, для того, моего, времени мы по-другому и не могли? Через огонь только и надо добывать истину новой жизни?»¹⁸. В ответе на эти вопросы и лежит ключ к пониманию сложного процесса формирования научного взгляда по отношению к культуре прошлого.

Сохранение памятников старины, несмотря на различные шатания, оставалось главной, определяющей линией в деятельности государства. Русский и советский историк М.Н. Покровский писал: «Мы ходим без сапог – а Эрмитаж, во время революции и благодаря ей, становится первым собранием мира после Лувра и Ватикана... Когда-нибудь русскому пролетарию поставят памятники и перед Академией наук, и перед Академией художеств именно за то, что он, далеко отброшенный всем своим тяжелым прошлым от науки и искусства, им, казалось, совсем чужой, в критические минуты не дал загубить эти редкие у нас тепличные растения, и, голодая и холодая сам, отогрел и выходил их для будущих поколений»¹⁹.

Известно сомнительное по своей сути отношение к культовым памятникам со стороны Церкви в дореволюционное время, о чем она предпочитает умалчивать. Об этом имеется обширная литература. Остановимся на малоизвестном примере, который наглядно иллюстрирует ретроспекцию этого отношения.

Любителям русского зодчества хорошо знакомы московские храм Рождества Богородицы в Путинках (ныне на ул. Малая Дмитровка) и церковь Трифона Напрудного (на Трифоновской ул.). Прекрасно отреставрированные, они являют собой один из многочисленных примеров рачительного отношения к культовому зодчеству. А вот что писал о них более ста лет тому назад А.К. Толстой императору Александру II: «...на этих днях я просто не узнал в Москве прелестную маленькую церковь Трифона Напрудного... Ее облепили отвратительными пристройками, заново отделали внутри и поручили какому-то богомазу переписать наружную фре-

¹⁶ Красилина Г.Н. Из опыта работы советских музеев по популяризации и изучению музейного зрителя в 1920–1930-е годы // Музей-2. М., 1981. С. 11.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Гранин Д. Картина // Новый мир. 1980. № 1. С. 49.

¹⁹ Интеллигенция и революция. М., [б.г.]. С. 8–9.

ску... Простите мне, Ваше величество, если по этому случаю я назову еще три здания в Москве, за которые всегда дрожу, когда еду туда. Это прежде всего на Дмитровке прелестная церквушка Спаса в Путинках», к которой «успели пристроить ворота в современном духе, режущие глаз по своей нелепости – настолько они противоречат целому»²⁰. И эти опасения не были лишены оснований! Можно вспомнить хотя бы историю с иконами Андрея Рублёва из иконостаса Успенского собора города Владимира, которые в 1775 г. были проданы (!) в село Васильевское, так как были «черными» и не радовали глаз. Только после революции они были обнаружены, в 1922 г. постановлением ВЦИК национализированы и перевезены в Центральные реставрационные мастерские.

В своем письме А.К. Толстой прямо указывает на виновников создавшегося положения: «Когда спрашиваешь у настоятелей, по каким основаниям производятся все эти разрушения и наносятся все эти увечья, они с гордостью отвечают, что возможность сделать все эти прелести им дали доброхотные датели, и с презрением добавляют: “О прежней нечего жалеть, она была старая!”. И все это бессмысленное и непоправимое варварство творится по всей России на глазах и с благословения губернаторов и высшего духовенства. Именно духовенство – отъявленный враг старины, и оно присвоило себе право разрушать то, что ему надлежит охранять, и насколько оно упорно в своем консерватизме и косно по части идей, настолько оно усердствует по части истребления памятников»²¹.

«Сохранить все ступени культуры», – призывал А.В. Луначарский, и эта работа была проделана. Культурное наследие прошлого не только было защищено, но и предстало в совершенно новом свете, освободившись от вековых наслоений. Не случайно в 1953 г. И. Грабарь не без основания говорил об отношении к живописному наследию: «Можно без преувеличения утверждать, что за последние тридцать пять лет было сделано больше, чем за все предыдущее столетие... Грандиозная работа по раскрытию и реставрации памятников древней живописи, осуществленная в наше время, поставила исследователей перед невиданным дотоле обилием замечательных творений русского народа, которым надлежало найти место в его художественном развитии»²².

В конце XX в. заметно усилилась богословская апология роли православной Церкви в развитии культуры и искусства. Здесь можно обнаружить весьма широкий спектр приспособления ее к современности. Одни видят в этом путь к признанию исторической респектабельности Церкви, реабилитации христианства, его освобождения и очищения от груза прошлых «грехов»; другие поднимают на щит христианский эстетический идеал, якобы имеющий абсолютную ценность; третьи пытаются с его помощью ослабить влияние атеизма, дискредитировать его.

Заслуживают критического отношения попытки религиозных деятелей приписать религии, Церкви чуть ли не главные заслуги в становлении и развитии на-

²⁰ Толстой А.К. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Л., 1980. С. 343.

²¹ Там же. С. 343–344.

²² История русского искусства. Т. 1. М., 1953. С. 7.

циональной культуры России. В Московской и Ленинградской духовных академиях на эту тему были написаны специальные сочинения. Апологией роли православной Церкви в «духовной истории России» занимались идеологи католицизма, протестантизма, западные религиоведы и искусствоведы. Пытаясь подорвать советское общество изнутри, западные стратеги пропагандировали идеи «религиозного ренессанса», «национального возрождения», «культурной самобытности», всемерно подчеркивали роль Церкви в истории национальной культуры и искусства. В многочисленных зарубежных изданиях приукрашивалась роль Церкви в создании памятников зодчества и живописи, в то же время авторы публикаций обходили молчанием негативное влияние Церкви на развитие культуры, творческого потенциала страны.

Нередко и отдельные отечественные публицисты, искусствоведы, историки преувеличивают роль религии и Церкви в русском искусстве и культуре, с позиций объективизма трактуют различные моменты ее истории.

Примечательной в этом отношении была ссылка на В.А. Солоухина в «Журнале Московской патриархии» (1980, № 8) в статье о Куликовской битве. После пересказа версии архимандрита Никона (1898) о роли Сергия Радонежского в этой битве автор писал: «По другому варианту это же событие излагается более красочно», и далее давал ссылку на эссе В.А. Солоухина «Время собирать камни». Однако в книге «Время собирать камни» за позитивным призывом к сохранению Оптиной пустыни скрывались сомнительные оценки роли «старцев» в русской культуре, делались попытки пересмотреть творчество Л.Н. Толстого и других русских писателей, протаскивались богословские взгляды на роль Церкви в падении монголо-татарского ига и т.д.

Тема отношения к истории и культуре народов страны нередко использовалась для создания своеобразных исторических гипотез. Так, в журнале «Декоративное искусство СССР» (1980, № 12) была опубликована статья Л.Н. Гумилёва «Год рождения 1380», в которой тема Куликовской битвы служила поводом для широких рассуждений по фундаментальным проблемам философии, истории и культуры. Автор утверждал, что у Руси и Литвы имелись «практически равные шансы на роль объединителя всех восточноевропейских народов в централизованное государство»; настаивал на появлении суперэтнической целостности этносов Восточной Европы после Куликовской битвы; выдвигал представление о Золотой Орде как злокозненном «химерическом» псевдоэтнотипе; считал, что причиной гибели монголо-татарского этноса было шкурничество ханов; предполагал наличие у русских, у Руси, которая понималась как ареал обитания беспокойных и пассионарных людей, сознательного выбора общей исторической судьбы; рассуждал о преимуществах православия перед католицизмом и т.п.

Новое этническое мироощущение, ставшее, по автору, кровным делом на Руси и состоящее из «этнически понятого православия», вошло «в плоть и кровь народа, оно породило массовое подвижничество, породило мучеников и отшельников», утверждало «высокое благочестие и твердость духа, принцип служения идеалу, а не заботы о мирском». Автор в полемике с представлениями об известной общности развития Запада и России утверждал, что «гуманизм русской отечественной “масти” был основан не столько на поисках и открытиях научной истины, дающей человеку освобождение

от клерикального рабства, сколько на утверждении высоких моральных принципов, на знаменитом “правдоискательстве” российской культуры XIV–XVII вв., на истовой вере в спасение путем реальных добрых дел каждого человека».

В своей «теории этногенеза» Л.Н. Гумилев прибегал к понятию о некоей энергии, «космическом излучении». Так, если, например, обитатели Великой Степи за период с 1259 по 1307 гг. «выпустили всю свою энергию», то юная страна совершила небывалый культурный рывок после 1380 г. благодаря «наполненности энергией детей, внуков и правнуков воинов, ушедших на Куликовскую битву». Можно было бы принять все это за метафору, если бы сам автор не придал ей облик некоей фатальной реальности – «пассионарности». Пассионарность понималась им как «объективно существующая, присутствующая во Вселенной человеческая энергия, входящая в энергию живого вещества биосферы, которая движет деяниями, стремлениями, помыслами людей в этногенезе, то есть та энергия, которой и стимулируются в конечном счете этнические процессы».

Подобная интерпретация природы этнических процессов и их сущности воскрешает в памяти идеалистические теории и не имеет ничего общего с реальными процессами. Вместе с тем, опираясь на нее, можно, сославшись на наблюдения безыменных этнологов, утверждать, что этногенез, который понимается автором как процесс движения «от заданного энергетического толчка во времени» до «угасания системных элементов этноса», длится 1200–1300 лет. (По мнению Л.Н. Гумилёва, этносы рождаются и умирают с периодом в 1200–1500 лет. – *Прим. ред.*) Исходя из этих представлений, открывается широкий простор для любых суждений о концентрации пассионарности в той или иной исторической эпохе или отдельной личности. «Пассионарность отдельного человека, – утверждал автор, – может сочетаться с любыми способностями – высокими, средними, малыми; она не связана с этническими нормами, одинаково порождая подвиги и преступления, творчество и разрушения, благо и зло, исключая только равнодушие». При этом большинство пассионариев «находится именно в составе “толпы”, определяя ее потентность и степень активности на тот или иной момент».

Подобные теоретические новации значительно тоньше и сложнее прямолинейной апологетики церковности или религии, но от этого они не менее опасны, поскольку напоминают рафинированную форму поповщины, о которой предупреждал еще В.И. Ленин.

В отношении к культурному наследию прошлого надо быть внимательными, чтобы не перешагнуть грань, за которой начинается фальсификация исторического пути народа, распространение идеалистических, в том числе и религиозных воззрений.

О КРИТЕРИЯХ ОЦЕНКИ ИСТОРИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ*¹

Каждое историческое явление, в том числе касающееся истории религии, необходимо рассматривать в процессе исторического развития, учитывая изменения и в самом характере явления (как оно возникло, чем стало, каковы тенденции его развития), и в отношении к нему современников и последующих поколений (следовательно, и историков). Факты, имеющие отношение к истории религии, отражают явления, на протяжении длительного периода в значительной мере определявшие мировоззрение и жизненный уклад людей.

Исторические памятники – это памятники материальной и духовной культуры, позволяющие сохранять память о деятельности людей в прошлом. К их числу относятся религиозные памятники. Под религиозными памятниками подразумеваются так называемые культовые памятники (в их числе памятники искусства и литературы), обслуживавшие (или обслуживающие) прежде всего религиозные потребности общества. Такое определение достаточно распространено в специальной литературе по истории религии и атеизма, а также в искусствознании, литературоведении, исторической литературе.

Обычно религиозные памятники – во всяком случае, памятники литературные и изобразительного искусства – должны были, по мысли их создателей, нести определенную историко-назидательную нагрузку. При этом можно отметить постепенное приспособление религиозных представлений (и даже элементов культовой практики) к изменениям в общественном сознании, в частности к тем, которые вызваны распространением подлинно научных знаний.

Известно, что религиозным мироощущением, и тем более ассоциациями религиозного характера, проникнуты отнюдь не только культовые памятники, но и многие памятники иного назначения, также отражавшие идеологию, устроения, систему поведения и взаимоотношений людей, их общечеловеческие представления (о добре и зле, об истине, общественном и семейном долге и пр.).

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 20. М., 1976. С. 88–106.

Так, европейцы, начиная с раннего средневековья, воспитывались на христианских традициях, на представлениях, почерпнутых из Библии, а также из сочинений так называемых отцов Церкви (патристика). Выработался особый комплекс традиций (достаточно общедоступных), знаковых систем, опирающихся в значительной степени на библейские тексты и сюжеты, но отражающих зачастую общечеловеческие, светские представления. Отголоски этого явления сохраняются и поныне даже у неверующих, например, в употреблении таких ассоциативных выражений, как «Песнь песней», «соломонова мудрость», «соломоново решение», «самсонова сила», «поцелуй Иуды», «фарисейство», «блудный сын» и т.д. С библейскими сюжетами связаны многие произведения безусловно светского искусства (изобразительного, музыкального) и литературы Нового времени. Отражение религиозных представлений (или хотя бы их внешних элементов) в искусстве, художественной, общественно-политической, даже научной литературе – специальная тема изучения.

Далее ограничимся рассмотрением лишь христианских памятников, более того, только памятников православия, возникших на территории нашей страны. Рассмотрим только культовые памятники, а также памятники, созданные служителями культа для использования в историко-назидательных целях (например, рукописные церковноприходские летописи или епархиальные издания).

Религиозные памятники необходимо изучать для понимания не только собственно религиозного, но и шире – общественно-исторического и даже естественно-географического мировоззрения.

Даже в средневековье памятники религиозного искусства и литературы не воспринимались только как религиозные. Проповеди и послания церковников иногда становились важными событиями политической жизни, определявшими деятельность светских властей и умонастроения большого круга современников (например, «Послание на Угру» ростовского архиепископа Вассиана Рыло в 1480 г., в котором он призывал уничтожить Орду в решающем сражении. Это послание, пронизанное патриотическими идеями, в XVI в. стало образцом для жанра посланий церковных деятелей царям).

Культовые здания – храмы были не только местами богослужения, но и играли значительную общественную роль. В храме Софии в Киеве митрополит Иларион в присутствии Ярослава Мудрого произнес знаменитое «Слово о законе и благодати». В древнерусских храмах устраивались торжественные приемы, хранились ценнейшие рукописи и, вероятно, в этих «книгохранилищах» они и переписывались. Позднее там же находились богатства государственной казны, правительственные акты. В небольших городских и сельских приходских – «мирских» церквях сохранялись ценности прихожан. Соборы крупнейших городов, расположенные обычно на видном месте и определявшие характер городского архитектурного ансамбля, мыслились как символы города или даже «земли» (княжества). «Где святая София, там и Новгород»,

«Умрем за святую Софию», – говорили новгородцы¹. Храмы строились нередко в память о знаменательных событиях – победоносных сражениях, войнах. Так, Покровский собор на Красной площади в Москве, ныне более известный как храм Василия Блаженного, сооружен в память «Казанского взятия» 1552 г. Монастырь в Петербурге, основанный при Петре I в честь Александра Невского, в годы Северной войны должен был напоминать о победах над западноевропейскими рыцарями в XIII в. Этим, однако, пользовались и в откровенно реакционных пропагандистских целях (например, храм Спаса на Крови в Санкт-Петербурге был построен на месте, где император Александр II был смертельно ранен революционерами-народовольцами).

С деятельностью Церкви связывались в сознании людей XI–XIII вв. представления о государственном величии, а в годы монголо-татарского ига – о единстве Руси, а затем об освободительной «священной» борьбе с внешними врагами.

Соответственно конкретно-образному мышлению человека средневековья, часто отождествлявшему отвлеченные понятия с их материальными воплощениями², храм, строительству которого придавалось большое государственно-политическое значение, должен был напоминать своим величием, а то и превосходить храм (часто одноименный), издавна по традиции признававшийся особо значительным. Подобно храму св. Софии в Константинополе – Царьграде появились в XI в. церкви св. Софии в Киеве, Великом Новгороде, Полоцке; перестраивавшийся в конце XV в. Успенский собор в Московском Кремле велено было возвести по типу Успенского собора во Владимире на Клязьме. Перенесение знаменитой иконы Владимирской Божьей матери из Южной Руси во Владимир, а затем в Успенский собор Московского Кремля способствовало утверждению представления о Москве как о первом, «стольном» городе государства. Объединение русских, а также южнославянских святых в единый пантеон в середине XVI в. не случайно, конечно, совпавшее по времени с венчанием на царство первого российского царя, Ивана IV, отражало и в какой-то мере символизировало процесс объединения русских земель под властью одного государя, начало Российского царства.

Трудами ученых доказано, что в памятниках древней литературы и искусства религиозного содержания нашли отражение общественные и космогонические воззрения своего времени. Более того, подчас именно такие памятники являются единственными, донесшими до нас следы и общественно-исторических взглядов, и естественно-географических знаний.

В.И. Ленин писал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам на известной

¹ См.: *Воронин Н.В.* Любите и сохраняйте памятники древнерусского искусства. М., 1960. С. 12.

² См.: *Лихачев Д.С.* Великое наследие. М., 1975. С. 18.

стадии их развития, а не одной России»³. «Если эта классовая борьба протекала тогда под знаком религии, если интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это несколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени»⁴, – отмечал Ф. Энгельс, характеризуя классовую борьбу в Западной Европе XVI в. Очевидно, задача историка – выявить эти черты политического протеста, классовой борьбы под религиозной оболочкой, в частности, обнаружить их в письменных религиозно-публицистических памятниках.

Однако при этом исследователя ожидают опасности. С одной стороны, стандартная фразеология памятников, обязательные ссылки на одни и те же тексты священного писания (Библии) и «святоотеческой» литературы, отражающие характерный для эпохи традиционализм мышления, потребность апелляции к авторитетам⁵, мешают распознать новое, увидеть элементы социального протеста. С другой стороны, некоторым широко распространенным церковным произведениям (например, Евангелиям, апостольским посланиям) присущи черты осуждения богатых людей, неправедных судей, и сами по себе соответствующего содержания цитаты из них было бы неосторожно рассматривать как выражение антифеодалных или даже антицерковных настроений (от этого предостерегал историков академик М.Н. Тихомиров)⁶.

Исследования советских историков, искусствоведов и литературоведов существенно расширили знания о религиозно-общественной мысли России XIV–XVIII вв., особенно представления о воззрениях, которые не соответствовали официальной догматике или даже противоречили ей⁷. Однако, отмечая под религиозной оболочкой явления прогрессивного для той поры социально-политического мышления, не следует забывать мысль, изложенную В.И. Лениным в письме к А.М. Горькому: «Идея Бога всегда усыпляла и притупляла “социальные чувства”... “Народное” понятие о боженьке и божечком есть “народная” тупость, забитость, темнота...»⁸. Эту «темноту», «веру» использовали и эксплуататоры, и народные идеологи, вышедшие из простонародья или выступавшие от его имени. Правящие круги использовали религиозное сознание народа для утверждения своей власти, «веры в божественность

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 228.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 360.

⁵ См.: Каждая А.П. Византийская культура. М., 1968. С. 105.

⁶ См.: Тихомиров М.Н. Российское государство XV–XVII вв. М., 1973. С. 302.

⁷ См. работы В.П. Адриановой-Перетц, М.В. Алпатова, И.Н. Голенищева-Кутузова, Н.С. Демковой, А.А. Зиминой, Н.А. Казаковой, А.И. Клибанова, В.И. Корецкого, М.В. Кукушкиной, В.Н. Лазарева, Д.С. Лихачева, Я.С. Лурье, Г.Н. Моисеевой, В.А. Плугина, Н.Н. Покровского, А.Н. Робинсона, Б.А. Рыбакова, А.М. Сахарова, Н.В. Сеницыной и др. Большое значение для изучения общественного сознания в период русского средневековья имеют труды по истории общественной мысли средневековой Западной Европы Е.А. Косминского, С.Д. Сказкина, А.Я. Гуревича, А.Д. Люблинской, М.М. Смирнина; по истории Византии – А.П. Каждана, Г.Г. Литаврина, З.В. Удальцовой.

⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 232.

угнетателей»⁹, для внушения мысли о том, что угнетение большинства меньшинством – божественное предначертание. Потому противодействие царю есть якобы противодействие Богу, и кто осмелился усомниться в действиях и словах царя, способен усомниться в действиях Бога и в истинности слова Божьего. На это представление опирались также в борьбе с политическими противниками в среде самого господствовавшего класса (например, «судное дело» Максима Грека или послания Ивана Грозного боярину князю Курбскому в XVI в.). Это облегчало возможность объявлять политических противников еретиками, следовательно, лицами, подлежащими церковному суду как богоотступники, обеспечивало доверие достаточно широкого круга людей к таким обвинениям.

Способствовали этому и мероприятия, которые должны были создать представление о величии и всемогущести власти государя. В оформлении российского самодержавия и соответствующего ему ритуального этикета с чертами как византийскими, так и азиатскими очень велика была роль Церкви, церковных проповедников и писателей, что нашло свое отражение в изобразительном искусстве, являвшемся в то время особенно действенной формой идеологического и психологического влияния на неграмотное население. Семья Ярослава Мудрого запечатлена в росписях церкви св. Софии в Киеве, Всеволод Большое Гнездо – на стене Дмитриевского собора во Владимире, многие русские князья – в росписях Архангельского собора Московского Кремля и т.д.

Церковные деятели использовали этот комплекс представлений для пропаганды мысли о соправительстве иерархов и царей, церковной и светской властей (это четко выражено, в частности, в деятельности митрополита Макария и его окружения в середине XVI в.) и даже о большей сравнительно «высоте» церковной власти, власти главы Церкви (можно вспомнить патриарха Никона, утверждавшего, что «священство выше царства»).

На представления народа о царе опирались и боровшиеся за освобождение от гнета народные идеологи. Они также полагали, что преобразования могут исходить именно от царя; это питало идею самозванства в XVII–XVIII вв. (даже во второй половине XVIII в. Емельян Пугачев объявил себя спасшимся императором Петром III).

«Чувства масс, – писал Ф. Энгельс, характеризуя умонастроения людей средневековья, – вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде»¹⁰. Нельзя забывать, что в религиозной форме представлялись также идеи примитивного социального равенства, овладевавшие сознанием широких слоев населения, и идеи равноправия народов одной общей веры (и соответственно – неравенства народов, исповедующих иную религию). Ф. Энгельс отмечал, что в христианстве впер-

⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 232.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 314.

вые было выражено отрицательное равенство перед Богом всех людей как грешников, что направляло мысль к идее социального равенства². Это же, однако, примиряло людей с положением, согласно которому все – рабы Бога и его наместника на земле – государя. В этом, очевидно, убеждены были и сами государи (Иван Грозный писал, что все подданные его – зависимое население и даже бояре – «холопы» его).

Для характеристики и оценки того или иного исторического явления важно учитывать конкретные обстоятельства определенного времени. В письме к М. Горькому В.И. Ленин в 1913 г. писал: «Было время в истории, когда, несмотря на... значение идеи Бога, борьба демократии и пролетариата шла в форме борьбы одной религиозной идеи против другой. Но и это время давно прошло. Теперь и в Европе и в России всякая, даже самая утонченная, самая благонамеренная защита или оправдание идеи Бога есть оправдание реакции»¹¹.

В статье 1911 г. о Л.Н. Толстом В.И. Ленин конкретизировал это положение: «Четверть века тому назад критические элементы учения Толстого могли на практике приносить иногда пользу некоторым слоям населения вопреки реакционным и утопическим чертам толстовства. В течение последнего, скажем, десятилетия это не могло быть так, потому что историческое развитие шагнуло не мало вперед с 80-х годов до конца прошлого века. А в наши дни... всякая попытка идеализации учения Толстого... приносит самый непосредственный и самый глубокий вред»¹².

Эти замечания важны для понимания конкретных обстоятельств истории России XIX–XX вв. Ясно, что в тот период с распространением передовых форм общественного сознания, а также развитием естественнонаучных представлений классовая борьба в форме борьбы религиозных идей становилась пережитком, приобретала все более откровенно реакционный характер.

Провозглашение царизмом во второй четверти XIX в. официального лозунга «культурной» политики «православие, самодержавие, народность» противостояло в определенной мере лозунгу французской буржуазной революции конца XVIII в. «свобода, равенство, братство», которому сопутствовал атеизм. Лозунг «православие, самодержавие, народность» оставался опорой официальной «черносотенной и клерикальной»¹³, так называемой охранительной историографии, учившей «делать (думать) по Иловайскому» вплоть до 1917 г. Естественно, при этом задача политического обличения самодержавия смыкалась с задачей обличения официального православия.

² Под лозунгами примитивного социального равенства проходили также крупнейшие массовые народные восстания нехристианских народов – восстания раннего средневековья в Средней Азии (под руководством Муканны) и в Закавказье (под руководством Бабека).

¹¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 232.

¹² Там же. Т. 20. С. 104.

¹³ См. там же. Т. 24. С. 121.

Историю русской Церкви, церковной политики, религиозного сознания и его взаимодействия со светским сознанием в России XIX – начала XX в. только еще начали изучать с должной детальностью.

Воздействие религии, Церкви особенно заметно было, конечно, в деревне. Интересные подробности приведены в монографии Н.М. Дружинина о государственных крестьянах (Т. 1. Государственные крестьяне и реформа П.Д. Киселева. М., 1946; Т. 2. Реализация и последствия реформы. М., 1958). Значительно меньше изучена в этом смысле деревня пореформенная.

Слабо изучена политика по реализации установлений, связанных с именем обер-прокурора Святейшего Синода¹⁴ К.П. Победоносцева, практическая деятельность этого влиятельнейшего идеолога самодержавия. Он играл значительную роль в определении правительственной политики в области религии, просвещения, в национальном вопросе, вместе со своими единомышленниками делал многое для того, чтобы за Церковью оставалось руководство в пропаганде знаний, в организации и идеологической направленности школьного обучения. Более того, при нем принимались меры к повышению образовательного уровня духовенства, к вовлечению его в сферу учебно-исторической деятельности (составление церковноприходских летописей, поощрение издания епархиальных ведомостей, организация библиотек для «народного чтения» с соответствующим подбором литературы и т.п.). Это отнюдь небезыntenесный период в истории культуры России на рубеже XIX–XX вв. и борьбы официальных кругов с народным свободомыслием, зачастую находившим отражение в антицерковном или даже в антирелигиозном фольклоре¹⁵.

Для современного уровня исторической науки, прежде всего источниковедения, особенно при исследовании древних периодов истории, характерно не столько введение в научный оборот новых источников, сколько более глубокое «прочтение» ранее известных исторических памятников, умение извлечь из них многообразную историческую информацию, не только «намеренную», для передачи которой и был создан данный источник, но и «ненамеренную», появление которой может быть объяснено прежде всего принадлежностью создателя к определенной социальной и культурной среде, определенными традициями и т.п.¹⁶

Памятники религиозного назначения интересны именно дополнительной, косвенной информацией, зачастую более ценной для историка, чем прямая информация о верованиях, церковной политике и т.п. Они содержат ино-

¹⁴ См. об этом: Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.). М., 1967. С. 241.

¹⁵ См.: *Пушкарёв Л.Н.* Введение // Народные сказки о Боге, святых и попах. М., 1963.

¹⁶ См.: *Данилов А.И.* Марксистско-ленинская теория отражения и историческая наука // Средние века. Вып. 24. М., 1963. С. 11–12; *Медушевская О.М.* Развитие теории советского источниковедения // Тр. Моск. гос. историко-архивного ин-та. Т. 24. М., 1966. С. 16; *Шмидт С.О.* Современные проблемы источниковедения // Источниковедение: теоретические и методические проблемы. М., 1969. С. 39 и сл.; *Он же.* Археография, архивоведение и специальные исторические дисциплины // Развитие советской исторической науки: 1970–1974. М., 1975. С. 347.

гда уникальные данные, относящиеся к общественно-политической и даже социально-экономической истории, истории культуры, социальной психологии¹⁷. Наблюдение это относится не только к памятникам многоплановым, обладающим особо выдающимися художественными достоинствами, как, например, сочинения протопопа Аввакума, живопись Андрея Рублёва или Дионисия. Даже из самых традиционных по форме «житий святых» и сказаний о «чудесах» можно узнать о системе обучения грамоте, об уровне образованности, о набегах внешних врагов, в частности казанских татар во второй четверти XVI в., о фактах классовой борьбы, сопротивлении местных жителей захвату земли монастырями¹⁸. Из Повести о начале Оранского Богородицкого монастыря (мужской монастырь, расположен в с. Оранки Нижегородской области. – *Прим. ред.*), известного чудотворной иконой «Божьей Матери Владимирской Оранской», крестный ход с которой описал В.Г. Короленко в рассказе «За иконой», можно узнать о борьбе местного мордовского населения с феодальной экспансией помещиков и монастырей в XVII в., а также о системе организации церковных «чудес» и их фиксирования¹⁹.

Ценным источником, содержащим не только собственно исторические, но и географические и этнографические сведения, являются некоторые памятники паломнической литературы, начиная со старшего из древнерусских «Хождений» в Палестину игумена Даниила в начале XII в. К ним примыкают по своему типу путевые записки участников русского посольства на Флорентийском соборе 1439 г., охарактеризованные академиком Л.В. Черепнинным как источники для изучения экономических, политических и культурных международных связей, а также облика тех, кто являлся носителем этих связей, – русских горожан²⁰. Старообрядческая рукописная литература не только XVII в., но и последующих веков донесла до нас информацию о бытовом укладе, социальных отношениях и даже о формах классовой борьбы²¹.

Небезынтересны для историка и церковноприходские летописи второй половины XIX – начала XX в., составлявшиеся священниками обычно по определенному стандарту и предварительным вопросам. Они наряду с мелкими рассказами о молебнах, посещениях архиереев, пожертвованиях храму и т.п. нередко содержат ценные сведения о прошлом края, запомнившихся фактах политической истории со времени крепостного права, иногда с любопытней-

¹⁷ Интересны наблюдения литературоведа М.М. Бахтина, а также разработанные французским историком Р. Мандру приемы выявления в разнообразных источниках данных о религиозном мироощущении и формах его выражения у людей той эпохи, когда аффективная и интеллектуальная сферы были слиты в большей мере, чем в последующее время (см.: *Анциферова Л.И.* Материалистические идеи в зарубежной психологии. М., 1974. С. 242 и сл.).

¹⁸ Подробнее см.: *Будовниц И.У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. (По «житиям святых»). М., 1966.

¹⁹ См.: Вопросы истории религии и атеизма: сб. статей. Вып. XII. М., 1964. С. 297–316.

²⁰ См.: Россия и Италия. М., 1972. С. 283–284.

²¹ Это убедительно и разносторонне показано в кн.: *Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест Урало-Сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.

шими деталями и образными описаниями, и о замечательных исторических памятниках, подробности о составе населения, образе жизни, быте деревни в период развития капитализма в России. Из этих летописей можно узнать и о том, что крестьяне постепенно выходили из-под влияния священников и вообще Церкви, уклонялись от посещения церковных служб, проявляли всё больший интерес к светской литературе, обнаруживали даже атеистические тенденции, особенно в канун революции 1917 г.²² Некоторые летописи, части их или отдельные сведения, из них извлеченные, публиковались в церковных изданиях.

Памятники церковной литературы широко используются для изучения древнерусского языка, переиздаются с научными комментариями. В «Сводном каталоге древних рукописей» (по XV в. включительно), который готовился к изданию под руководством Археографической комиссии АН СССР, значительное место занимали описания рукописей религиозного содержания и церковного происхождения, поскольку светские древнерусские рукописи дошли до нашего времени в ничтожном количестве. Академик Д.С. Лихачев справедливо заметил: «Если считать, что христианство не могло быть введено на Руси без широко развитой письменности, без книг, необходимых для совершения богослужения, для монастырской жизни, без переводов на понятный для русских литературный язык, то мы с уверенностью можем отмечать тысячелетие русской литературы в восьмидесятих годах нынешнего столетия»²³.

Существенная информация может быть извлечена и из памятников фольклора, в частности из пословиц и поговорок, напоминающих о церковных праздниках. Это блистательно использовал еще В.О. Ключевский, характеризуя сельскохозяйственный год русского крестьянина. К фольклорным материалам постоянно обращался и В.И. Чичеров при изучении русского земледельческого календаря XVI–XIX вв.²⁴

Без обращения к памятникам материальной культуры, имевшим религиозное назначение, немислимо было бы представить себе ни историю русского ремесла, ни историю русского искусства. Данные о древнерусском ремесле обобщены в ставшей классической монографии академика Б.А. Рыбакова. Ныне известные древнейшие каменные здания, как правило, храмы и монастыри, дают возможность судить об архитектуре, о градостроительных традициях «украсно украшенной» Древней Руси. В этих зданиях или при раскопках их развалин обнаруживаются замечательные памятники прикладного искусства. Таким образом, это также важнейшие источники познания истории матери-

²² См.: Шмидт С.О. Церковноприходские летописи как источник по истории русской деревни // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы: 1971 г. Вильнюс, 1974.

²³ Лихачев Д.С. Великое наследие. С. 9.

²⁴ См.: Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957.

альной и духовной культуры средневековой Руси, отражающие уровень развития культуры не только заказчика, но прежде всего их творцов.

Более сложной представляется задача расшифровки образного языка изобразительного искусства, тем более икон и фресок, ограниченных определенным набором церковных сюжетов и традиционной схемой их воплощения (иконография). Однако и в них, так же как в миниатюрах рукописных сочинений религиозного содержания, удается обнаружить отражение не только философских и исторических взглядов художника²⁵, но и ценные детали социально-политической и бытовой истории, сельскохозяйственного производства, сведения о внешнем облике старинных городов, селений, отдельных зданий. Это хорошо прослежено в работах А.В. Арциховского, А.Д. Горского, О.И. Подобедовой, В.Л. Янина и других исследователей. Так, роспись усыпальницы Ивана Грозного в Архангельском соборе в Москве оказалась примечательной, в частности, тем, что в ней нашли отражение факты биографии первого русского царя и она близка по содержанию первому посланию царя Ивана князю Курбскому²⁶.

Изображения на произведениях живописи иногда сделаны как бы вопреки воле заказчика, как на картине из имения П.И. Панина, командовавшего карательными войсками, направленными против Пугачева (ныне хранится в Историческом музее в Москве). Вместо того чтобы представить Пугачева устрешённым собственными злодеяниями в преддверии страшного суда, художник изобразил его огромным, величественным, а то, что ему противостоит, – мелким, незапоминающимся.

Преимущественно культовые памятники позволили составить представление о замечательной древнерусской скульптуре (недавние исследования Г.К. Вагнера), оценить изумительные художественные достоинства народного деревянного зодчества (знаменитая церковь в Кижях и другие памятники) и деревянной скульптуры XVIII в. в Перми, собранной Н.Н. Серебренниковым. Скульптура изучается не только искусствоведами, но и этнографами, так как в обликах «святых» отражены характерные черты народов Поволжья и Севера. В результате исследований не только великие творения прославленных мастеров Андрея Рублёва, Дионисия, дивная Богоматерь Умиление (Толгская) XIV в. (в Вологодском художественном музее), храмы Киева, Владимира, Новгорода, Москвы вошли в сокровищницу мировой культуры, но и некоторые работы безымянных мастеров, созданные «простолюдинами» и для «простолюдинов». Эти памятники церковного искусства имеют глубокие корни в материальной и духовной культуре народа и сами являются образцами народной культуры определенной эпохи.

²⁵ В.А. Плугин книге «Мировоззрение Андрея Рублёва» (М., 1974) вполне обоснованно дал подзаголовок «Древнерусская живопись как исторический источник».

²⁶ См.: Сизов Е.С. Датировка росписи Архангельского собора Московского Кремля и историческая основа некоторых ее сюжетов // Древнерусское искусство: XVII век. М., 1964.

Широко известно, что с первых дней советской власти проявлялась забота о выдающихся памятниках, в том числе и религиозного искусства. В знаменитом декрете о монументальной пропаганде (апрель 1918 г.) среди немногих имен художников, которым предполагалось воздвигнуть памятники, значилось имя иконописца Андрея Рублёва. Именно в первые годы советской власти творчество Рублёва, как и некоторых других выдающихся иконописцев – мастеров древнерусского искусства, стало достоянием широкой общественности благодаря работе реставраторов и организации регулярных выставок.

Именно большевики-атеисты спасли многие памятники церковного искусства от забвения, проявили заботу о восстановлении их первоначального облика, в то время как сами церковники замазали фрески Рублёва, безвкусно обновляя их, собирались разрушить храм Покрова на Нерли и т.п.

Замечательные творения церковного искусства ныне рассматриваются прежде всего как произведения искусства. Далеко в прошлом остался вульгаризаторский подход конца 1920-х – начала 1930-х гг., когда во имя борьбы с религией в ряде случаев пострадали ценные памятники религиозного искусства.

Интерес к действительно выдающимся памятникам церковного искусства и литературы постоянно возрастает. Об их сохранении и изучении заботятся и ученые-специалисты, и общественные организации (Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры и др.). В Москве работает Музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублёва, в своё время был торжественно отпразднован юбилей великого художника, вышли на экран фильм о Рублёве и фильм «Краски Дионисия», создаются телефильмы, издаются книги, альбомы, посвященные памятникам религиозного искусства. Двухтомная монография Н.Н. Воронина о зодчестве Северо-Восточной Руси XII–XV вв., т.е. в основном о памятниках церковной архитектуры, была удостоена Государственной премии. Организуются концерты старинной, т.е. церковной, музыки и выпускаются записи ее исполнения. Археографические экспедиции собирают старинные рукописи и старопечатные книги религиозного содержания, деятельность полевых археографов пропагандируется не только в специальных научных изданиях, но и в центральных газетах. В «Библиотеку всемирной литературы» вошел «Изборник» (Т. 15. М., 1969) – сборник произведений литературы Древней Руси, включающий «Житие Феоodosия», «Киево-Печерский патерик», «Житие Александра Невского» и др. Это – наше великое наследие, и именно так назвал академик Д.С. Лихачев свою вышедшую в 1975 г. книгу, посвященную классическим произведениям литературы Древней Руси.

Эти высокие классические образцы искусства и литературы оказывали и оказывают воздействие на развитие культуры последующих эпох. Даже в конце XIX – начале XX в., когда житейские понятия «высокохудожественное» и «божественное» всё более разъединялись в общественном сознании, тем не менее продолжали создаваться выдающиеся общекультурные ценности формально-культового назначения (музыкальные произведения

П.И. Чайковского, С.И. Танеева, С.В. Рахманинова, живопись В.М. Васнецова, М.В. Нестерова, М.А. Врубеля, Н.К. Рериха, исполнительское мастерство Ф.И. Шаляпина).

Интерес к памятникам культуры, забота о сохранении подлинно великого наследия всегда являются показателем уровня развития культуры.

При оценке выдающихся памятников искусства прошлого необходимо исходить из того, что это не только произведения церковного искусства, но и памятники культуры, созданные не только церковниками, но и мастерами-художниками. Необходимо чётко выделить выдающиеся подлинно культурные ценности среди культовых памятников и совершенствовать методику их изучения и оценки. Это важно и для правильного восприятия прошлого, и для борьбы с вредными пережитками его в настоящем.

© Шмидт С.О., 1976

© Шмидт С.О., 2009

«МИРСКАЯ» ПРОБЛЕМАТИКА
В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИВОПИСИ
ДРЕВНЕЙ РУСИ*¹

Древнерусская живопись – явление замечательное в истории мирового искусства. Это искусство глубоко национальное, оно создало свою образную систему, свой язык художественных форм и особенную красочную гамму. Оно было тесно связано с жизнью русского народа, его историей.

Условность древнерусского искусства, как и всего искусства средневековья, порождена особенностями мироощущения того времени, в котором религия занимала ведущее место.

В древнерусском искусстве преобладали сюжеты библейской истории и события, связанные с жизнью святых. Изобразительное искусство в этом отношении не отличалось от древней литературы, в которой фантастика, чудеса получали значение чего-то действительно имевшего место, реально случившегося. А.М. Горький писал: «Художник Средних веков, изображая религиозный сюжет, был глубоко убежден в том, что изображает действительность, правду... Религиозное предание принималось художником за факты. Художник был проникнут сознанием его буквальной правды и передавал его как действительность»¹.

Искусство древней Руси через религиозные темы выражало общественные идеи, порожденные феодальными отношениями. Оно открывало человеку важные стороны окружающей его действительности, и, как бы она им ни понималась, все же это было шагом в познании ее. Многие памятники древнерусской живописи имеют для нас значение исторических документов, которые помогают изучению отдельных сторон культуры и быта Древней Руси.

Известно, что Церковь издавна широко использовала изобразительное искусство Древней Руси в интересах воспитания и распространения религиозности, рассматривала его как важное средство эмоционального воздействия. «Искусство... всегда играло огромную роль в жизни Церкви и... составляет неотъемлемую часть богослужения»², – писал «Журнал Московской Патриархии» (далее – ЖМП).

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 5. С. 137–158.

¹ Горький А.М. Ответ художнику А.Л. Карелину // Нижегородский листок. 1896. 6 августа. № 219.

² ЖМП. 1960. № 11. С. 25.

Интересы науки и эстетического воспитания требуют глубокого анализа идейного и художественного значения самой многочисленной и по количеству, и по ценности группы памятников старины – церковного изобразительного искусства (иконописи, стенописи, житийных миниатюр и т.п.).

Было бы ошибкой считать трактовку древнерусской иконописи монополией Церкви. Надо попытаться понять причины глубокого эстетического воздействия лучших памятников религиозного искусства Древней Руси на многочисленных современных зрителей, которых трудно заподозрить в приверженности к религии, увидеть в древнем искусстве глубоко человеческое содержание, земные идеалы. Представляется особенно важным показать, что в древнерусском искусстве, сложившемся в условиях господства религии, в сознании людей отчетливо проявлялась тенденция, утверждавшая общественно-эстетические идеалы, выходящие за рамки религиозного содержания, а подчас и противоречащие ему.

Целью настоящей статьи являются анализ содержания некоторых примечательных произведений древнерусской живописи (икон, фресок) главным образом XVII века, показ в них жизнеутверждающего земного начала, часто противостоявшего религиозному идеалу.

Тематика произведений, которые можно проанализировать в таком плане, весьма широка, поэтому ниже приведен разбор лишь нескольких основных тем: защиты родины, социально-политической темы и темы труда и деятельности человека. Именно в произведениях на эти темы наиболее наглядно проявляется связь древнерусского искусства с жизнью народа, его мыслями, надеждами, стремлениями.

Борьба с нашествиями внешних врагов оказала огромное влияние на все художественное творчество Древней Руси. Вторая четверть XII в. отмечена в русской истории трагическим событием – монголо-татарским нашествием, которое было воспринято на Руси как величайшая катастрофа. Знаменитый древнерусский проповедник, писатель, епископ Серапион Владимирский (ум. в 1275 г.) сравнил это нашествие с землетрясением.

Действительно, события второй половины XIII в. могут быть уподоблены землетрясению: многие города были разрушены до основания, лучшие произведения русского зодчества лежали в развалинах, земля была покрыта пеплом сожженных деревень, «богатый и бедный вместе лежали убитые, под вражеским мечом полегла их сила и красота»³.

Чувство патриотизма, любви и преданности Родине, столь свойственное русскому народу, особенно обострилось во времена общенациональной драмы – монголо-татарского нашествия. Не отдельные поражения, не взятие многих городов, а угроза подчинения врагу всего уклада русской жизни, угроза вечного ига – вот что оказало неповторимое воздействие на формирование эстетического отношения к родной земле.

³ См.: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888. С. 8.

К.В. Шохин, один из исследователей древнерусской эстетики, отмечал, что борьба за единую Русь оценивалась русскими мыслителями *не только как политический, но и как эстетический идеал*. «Прекрасное как эквивалент общественной необходимости объединения княжеств, как дело борьбы с врагами, как соединение усилий всей земли для создания национального государства и т.д. Демократизм этого идеала лежит именно в представлении о Родине. Князь, и царь, и канонизация мучеников за русскую землю не самоцель, а средство борьбы за общий идеал “Прекрасное – это Родина”»⁴.

Разные аспекты идеи защиты родной земли нашли отражение в иконах, связанных с именем святого Георгия, культ которого был занесен на Русь из Византии и быстро получил широкое распространение. В феодальной Руси святой Георгий трактовался не столько как мученик за веру Христову, сколько как воин, покровитель князей в их ратных делах. Однако иконописцы часто вкладывали в изображение святого Георгия более широкий смысл, видели в нем воплощение воинской мощи, повергающей в прах всякое зло, прежде всего – врагов родной земли.

Изображения святого Георгия проникли и в народное искусство, резьбу по дереву, по камню и т.д. В Успенском соборе Московского Кремля могучая фигура Георгия-воина – защитника родной земли – заполняет все поле иконы XII века. Георгий изображен по пояс, сознательно преувеличены его размеры, он дан больше человеческого роста, что придает образу эпический характер, наделяет его чертами былинного героя. Особенно выразительно его лицо, сочетающее свежесть юности с мужественной силой героя, в котором воплощен идеал земной человеческой красоты, а не аскетические черты христианского мученика. Вот внешние черты, которые характеризуют образ Георгия: он высок ростом, могуч в плечах, румян, белолиц, большеглаз, курчав. Такое иконописное изображение Георгия не соответствует общепринятой трактовке содержания иконописи в трудах православных теологов, согласно которой объектом изображения в иконах является горний мир, а его образом служат изможденные и неподвижные лики святых. В изображении же Георгия, напротив, воплощен идеал молодого воина, воспетый в русских летописях и в воинских повестях.

В основе одного из эпизодов жития святого Георгия, в так называемом чуде Георгия о змии, лежат былинные мотивы. В Георгии, славном, бесстрашном витязе, побеждающем злого, коварного дракона, можно найти черты сходства с былинным Добрыней Никитичем, который «потоптал змеенышев», с Ильей Муромцем, конь которого, как и у Георгия, выпадает из тучи. В иконе «Чудо Георгия о змии» новгородской школы живописи XV в. (из собрания И.С. Остроухова), хранящейся в Третьяковской галерее, Георгий на белом коне вонзает копьё в раскрытую пасть змия. Эта победа достигается напряжением физических и духовных сил героя, но уж никак не силой молитвы, как сказано в житийных текстах. В образе Георгия столько жизнерадостности, уверенности в своей правоте, смелости, что нет основания

⁴ Шохин К.В. Очерк истории развития эстетической мысли в России (Древнерусская эстетика XI–XVII вв.). М., 1963. С. 110.

сомневаться в победном исходе его борьбы. Содержание этой иконы, ее высокие художественные достоинства прекрасно раскрыты и переданы М.В. Алпатовым⁵, сравнивавшим ее с замечательными русскими воинскими песнями, повестями, которые звали людей к борьбе с врагом.

Как справедливо отметил М.В. Алпатов, в иконе наивысшая точка борьбы, апогей (хотя борьба еще не закончена) выглядит как ее победное завершение, поэтому изображенная на иконе борьба приобретает человеческий смысл победы светлого, доброго начала над злом. Кроме того, для этой иконы характерны яркость красок, праздничность цвета, стройность, выразительность, лаконизм композиции, мастерски вписанной в поле иконы.

Тот же мотив былинного воина-богатыря, защитника слабых нашел отражение в иконах, изображающих святых воинов Феодора Тирона, Фёдора Стратилата. На иконе «Чудо Феодора Тирона» (Русский музей в Санкт-Петербурге, XVI в.) строгановской школы живописи иллюстрирована легенда о Феодоре Тироне, победившем страшное чудовище – дракона и освободившем от него свою мать. Здесь художник несколько раз изображает стройного юношу – воина Феодора, его мать, нежную и хрупкую женщину в белых одеждах, и чудовище в образах крылатого дьявола и многоглавого змия, а также толпу зрителей в нарядных русских одеждах. Эта икона напоминает увлекательный рыцарский роман, с огромным мастерством рассказанный художником Никифоровым (редкое исключение, когда известен автор иконы).

В этом памятнике искусства Древней Руси столь свойственное иконам название почти отсутствует, вернее, отеснено на второй план. В иконе преобладают занимательные, мирские, сказочные моменты, поэтому она не является полностью предметом религиозного поклонения, превращаясь по существу в картину, доставляющую эстетическое удовольствие зрителям.

Глубочайшее философское осознание исторической задачи Руси конца XIV – начала XV в., боровшейся с монголо-татарским нашествием, нашло гениальное художественное воплощение в знаменитой иконе Андрея Рублёва «Троица». Выраженная Рублевым посредством религиозных образов идея единства множественности, согласия, любви друг к другу воспринималась в те времена как перифраза единства, сплочения всего русского народа в борьбе с врагами родной земли. «В работах историков, литературоведов и искусствоведов, – писала Н.А. Дёмина, – существует единодушное мнение, что идея единства Руси XIV–XV столетий, т.е. эпохи сложения Русского государства, была самой действенной. Епифаний Премудрый в житии Сергия Радонежского, написанном им в начале XV в., не случайно упоминает, что построенный им храм Сергий посвящает Троице, чтобы взиранием на него побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира»⁶. Поэтому не случайно

⁵ См.: Алпатов М.В. Образ Георгия-воина в искусстве Византии и Древней Руси // Труды Отдела древнерусской литературы (далее – ТОДЛ). Т. 12. М.; Л., 1956. С. 306.

⁶ Дёмина Н.А. «Троица» Андрея Рублёва. М., 1963. С. 40.

Рублёв выразил идею единства Руси через религиозный сюжет единосущной Троицы, сделав ее объектом религиозного культа.

Склоненные друг к другу со светлой грустью рублёвские ангелы – символы доброты, человечности, безмолвного согласия, единения, высокой любви. Рублёву удалось донести до народных масс идею единства так полно потому, что в этом произведении он достиг предела художественного совершенства как в стройной уравновешенной композиции и в музыке линейных ритмов, так и в богатейшем колористическом звучании.

Среди произведений древнерусской иконописи более позднего времени имеются такие, которые непосредственно воспевают великие победы русского народа над врагами. К их числу относится изображение «Сказание о Мамаевом побоище» на иконе XVII в., хранящейся в Ярославском художественном музее. Эта икона – своеобразная иллюстрация замечательного произведения древнерусской литературы «Сказание о Мамаевом побоище», посвященного победе русских войск над Золотой Ордой на Куликовом поле.

Иллюстрация литературного произведения в иконописи – явление исключительное, и поэтому изображение «Побоища» не могло занимать центральное место на иконе, при написании которой художник был обязан строго следовать традиционному канону⁷. В центре композиции, помещенной внизу, на приставной к иконе доске, изображена Москва – главный город Русской земли, Московский Кремль с большим пятиглавым Успенским собором и трехъярусной колокольной Ивана Великого. Города и войска, выступающие против Золотой Орды в союзе с Москвой, расположены по левую сторону от Москвы: самый большой по величине город Ярославль на Волге, Новгород Великий, Ростов Ярославский, Белоозеро, Курба (почти у всех городов сохранились надписи). Лагерь Мамаю художник поместил в правом краю фриза: в городе, вероятно Сарае, в палате с плоской кровлей под балдахином на троне восседает Мамай, левее художник изобразил переправу через реку: несметные воинские силы подходят к реке и переправляются через нее. В центре поля боя, на переднем плане, изображено единоборство Пересвета с татарским богатырем. Над ними изображены различного рода легендарные и мифические эпизоды, предшествовавшие битве или сопровождавшие ее, например ночное гадание Дмитрия Донского. В нижнем фризе иконы изображены события, последовавшие за битвой: показаны победное шествие русских войск с поля брани и погребение павших воинов, по левую сторону от центра – бегство Мамаю с поля битвы в Кафу (Феодосию) и смерть его – по правую. В данном случае средствами иконописи было рассказано об одном из величайших событий в истории Древней Руси – битве на поле Куликовом, о победе русских войск, поражении татарского хана Мамаю. Так патриотическая тема, тема борьбы за родину, «прекрасную землю русскую», нашла отражение в произведении древнерусской иконописи.

⁷ См.: Филатов В.В. Изображение «Сказания о Мамаевом побоище» на иконе XVII в. // ТОДЛ. Т. 16. М.; Л., 1960. С. 391–408.

Необходимо заметить, что содержание фриза к иконе, иллюстрирующего «Сказание о Мамаевом побоище», находится по существу в противоречии с ортодоксальной точкой зрения православных theologов на назначение иконы, которую можно выразить словами одного из видных церковных знатоков искусства древней Руси Ю. Олсуфьева: «Икона не есть картина, где с творчеством врывается дальше: икона есть творчески запечатленная тайна метафизического бытия»⁸. Рассмотренный выше фриз к иконе свидетельствует о глубоком проникновении «мирских» мотивов, чисто светских сюжетов и приемов изображения в церковную живопись.

Русское искусство средневековья, несмотря на условность и церковную символику, откликлось на политические идеи, волновавшие общество того времени. Оно активно способствовало оформлению и укреплению феодальной системы, четко передавая феодальные понятия о «социальном ранге»⁹ – незабываемой основе эпохи феодализма.

В иконах, фресках и миниатюрах художники точно соблюдали строгий иконографический тип, соответствующий положению каждого изображаемого лица на определенной ступени феодальной лестницы. Если это был князь, то он изображался в длинных богатых одеждах, в круглой шапочке, отороченной мехом. Крестьяне или ремесленники (они могли быть изображены только в клеймах иконы или миниатюрах) изображались в коротких рубашках и обязательно без головного убора. Точное следование в живописных изображениях феодальной «табели о рангах» свидетельствует о той большой роли, которую играло искусство Древней Руси в укреплении феодального строя.

Наибольшее отражение в произведениях древнерусской живописи получили темы прославления и утверждения власти князей, а позднее московских государей и в связи с ней доктрины «Москва – третий Рим». Изображения князей в русской иконописи так же энергичны, впечатляющи, лаконичны и просты, как и в древнерусской литературе. Этот стиль изображения получил в советской искусствоведческой литературе название монументального историзма.

Стиль монументального историзма в искусстве Древней Руси был обусловлен идеологией феодального общества, представлениями о чести, правах и долге феодала. Этот стиль вовсе не оторван от жизни, не «надмирный», он связан со средневековыми представлениями о жизни, согласно которым важнейшей в характеристиках людей считалась принадлежность к определенной ступени феодальной лестницы. На иконе конца XIII – начала XIV в. (из собрания Русского музея) изображены две величественные фигуры киевских князей начала XI в. Бориса и Глеба. Князья Борис и Глеб стоят строго фронтально, одеты в парадные наряды – цветные кафтаны с изображением геральдических птиц и зверей, в роскошных плащах, вышитых у одного серебром, у другого золотом. Пояса украшены жемчугом. Красные сафьяновые сапожки и шапки с меховой опушкой дополняют богатый наряд. В правой

⁸ Шохин К.В. Очерк истории развития эстетической мысли в России (Древнерусская эстетика XI–XVII вв.). М., 1963. С. 110.

⁹ См.: Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 192.

руке у князей кресты, в левой – мечи, символы княжеского достоинства и военной мощи Руси. Весь строй иконы выражает идею княжеского величия.

Интересно отметить, что в Новгороде, где княжеская власть была не очень сильна, а главную роль играли бояре и вече, изображения князей Бориса и Глеба были иные. На иконе новгородской школы живописи второй половины XIV в., хранящейся в Третьяковской галерее, в образах Бориса и Глеба нет торжественности, величия и суровости молодых князей владими́ро-суздальской иконы, это скорее зажиточные горожане. У них приземистые и несколько нескладные фигуры, одежды имеют какой-то обжитой, обыденный вид, пояса на кафтанах опустились, даже шапки, символ княжеского сана, сидят на головах торчком и чуть набекрень.

Политической идеей прославления и утверждения единоличной власти московских государей проникнуты многие памятники иконописи, стенописи и даже прикладного искусства XV–XVIII вв. Ярким воплощением этой идеи является настенная роспись Благовещенского собора Московского Кремля, домовая церковь московских князей, выполненная в 1509 г. по их заказу художником Феодосием, сыном знаменитого иконописца Дионисия. Красной нитью через всю стенопись прошла тема исконности власти московских князей, преемственности ее от князей владимирских и киевских, а через них от византийских императоров. На стенах и столпах изображены византийский император Константин и его мать Елена, наиболее чтимые князья, начиная с великих князей киевских (Владимира Красное Солнышко, княгини Ольги, Бориса и Глеба) и кончая великими князьями московскими – Дмитрием Донским и его сыном Василием.

Представляют большой интерес фрески Успенского собора Свяжского монастыря 1560 г., в алтаре которого были изображены Иван IV, митрополит Макарий и игумен Свяжского монастыря Герман. Изображение этих лиц в алтаре, самом священном месте церкви, весьма недвусмысленно прославляло их как людей, находящихся под особым покровительством Царя Небесного.

Идея божественного покровительства власти московских князей содержится и в росписи Архангельского собора Московского Кремля, усыпальницы великих князей и царей московских. В первом ярусе росписей помещены портретные изображения русских князей и царей от Ивана Калиты до Ивана Грозного с нимбами вокруг головы, т.е. все они были изображены святыми, хотя и не были канонизированы Церковью.

Прославлению и возвышению царя и Церкви, его помощницы, посвятил свою аллегорическую композицию «Древо государства Российского» (1668 г., находится в Третьяковской галерее) Симон Ушаков, знаменитый изограф Оружейной палаты Московского Кремля. На иконе вполне реалистично и точно изображены Кремль и Успенский собор. У основания собора Иван Калита, «собиратель земли русской», и митрополит Петр сажают «древо» государства российского. На ветках «древа» в круглых медальонах изображены жившие в разное время московские князья, цари, патриархи. Внизу, на кремлевской стене, слева стоит царь Алексей Михайлович, справа – царица Мария Ильинична с царевичами Алексеем и Федором. В центре «древа», в овале, изображена Владимирская Богоматерь – небесная покровительница Москвы и Московского государства.

Обострившиеся противоречия древнерусского общества вносили в церковное искусство актуальные исторические и политические темы, разрывая тем самым религиозную замкнутость живописи. Своей политической направленностью выделяются, например, две иконы новгородской школы живописи, хранящиеся в Русском музее: «Молящиеся новгородцы» и «Битва суздальцев с новгородцами». Икона «Молящиеся новгородцы» (1467 г.) представляет собой двухъярусную композицию и является образцом коллективного семейного портрета. В верхнем ярусе иконы помещено обычное изображение «Деисуса» с Христом в центре на троне. В нижнем ярусе в молитвенных позах, обращенных к Христу, новгородский боярин Антипа Кузьмин с женой. Несмотря на условную трактовку человеческих фигур и лиц, во всем их облике и в одежде содержатся живые реальные черты. Эта икона отражает период ожесточенной борьбы Ивана III с Великим Новгородом, отстаивавшим свою самостоятельность. Сюжет иконы был понятен современникам, поскольку новгородцам оставалось только уповать на милость Бога.

Знаменитая икона «Битва суздальцев с новгородцами» (XV в.) является оригинальной «исторической картиной», созданной в Новгороде в период острой борьбы новгородских боярских верхов против объединительной политики Москвы. В иконе отображено реальное историческое событие – победа новгородцев над суздальской ратью в 1169 г. при Андрее Боголюбском. Эта икона напоминала о славном прошлом Новгородского государства и внушала новгородцам XV в. уверенность в силе и могуществе Великого Новгорода, в его способности победить московского государя и отстоять независимость. Политическая злободневность темы выражена в иконе с большим мастерством.

Тесно связаны с общественной жизнью Руси XVI в. и борьбой прогрессивной общественной мысли против притязаний монастырей на владение людьми и землей такие произведения русской иконописи первой половины XVI в., как «Притча о слепце и хромце», «Видение Иоанна Лествичника» и «Видение Евлогия», находящиеся в Русском музее.

В этих иконах под внешней формой притч затрагивались злободневные вопросы современности. Так, сюжетом иконы «Притча о слепце и хромце» послужила притча^{*2} о некотором хозяине, который, заботясь о своем саде, нанял для его охраны слепого и хромого. Хозяин рассчитывал, что такие люди не расхитят сада, так как слепой не видит плодов, а хромым не сможет достать их. Однако сторожа оказались хитрее хозяина. Хромым, но зрячий сел на спину слепого и таким образом сумел похитить плоды, за что оба были изгнаны хозяином из сада, наказаны и ввергнуты во «тьму кромешную». Это нашло отражение в иконе, в верхней части которой воспроизведены хромым и слепец в черной пещере, означающей темноту, в середине изображен сад, его расхищение и изгнание сторожей, внизу – возмездие. Притча весьма недвусмысленно была направлена в адрес жадных и хитрых

^{*2} Это очень древняя притча. Она известна талмуду, сказкам «Тысячи и одной ночи», перешла в русское народное творчество, в былины. Русская письменность превратила ее в средство обличения церковных вельмож; в ней хромец и слепец – иерархи Церкви, которым Бог (хозяин) поручил блюсти землю (сад), но они вместо этого всё разорили.

церковных пастырей, которые призваны «стеречь» народ – «сад Христов», но сами его обирают.

Вторая икона – «Видение Иоанна Лествичника» в иносказательной форме порицает недостойные нравы и поступки монахов, в наказание попадающих вместо небесного рая в преисподнюю к сатане. В «Видении...» на фоне башнеобразного храма слева изображена группа монахов и старец Иоанн, рассказывающий им о своем «видении». Справа – само «видение»: лестница (лестница), ведущая на небо, прямо в рай, и монахи, поднимающиеся по ней. Но попадают в рай немногие монахи, хотя им и помогают ангелы. Два монаха сорвались с лестницы и летят головой вниз прямо в ад, изображенный в виде черной пещеры. Характерно, что в адской пещере, в огненной пасти адского змия изображены рядом с сатаной двое в коронах, по видимому, царь и царица.

Эта икона, по существу утратившая культовый, моленный характер, отражала отношение передовой русской общественности к монахам. В ней дана острая сатирическая характеристика этих «праведников», которые далеко не всегда выполняли требования монашеского устава, а, поддавшись «бесовским» искушениям, вели праздную, разгульную жизнь.

Третья икона – «Видение Евлогия» – раскрывает истинное отношение «преподобных отцов» к их служению Богу. На фоне трехглавого храма северорусской, возможно новгородской, архитектуры изображено видение монаха Евлогия – ангелы после всенощного бдения раздают бывшим на бдении инокам в зависимости от их молитвенного усердия и других достоинств золото и серебро. Раздача наград ангелами и показана на иконе, но очень немногие из присутствовавших монахов удостоиваются награды, и поэтому ангелы в недоумении разводят руками.

Все три иконы довольно остроумно высмеивают порочную жизнь средневекового православного духовенства, его жадность, лицемерие, ханжество. Такой подход находится в явном противоречии с основным назначением икон – передавать события из священной истории или изображать прославленное Церковью историческое лицо и тем самым служить назиданием, нравоучением верующим.

Идея социального протеста по вполне понятным причинам находила отражение в иконах лишь в редких, можно сказать, исключительных случаях. В более разнообразной форме она отражена в миниатюрах житий святых и летописей.

Особенно интересна миниатюра из лицевого жития «Антония Сийского», изображающая крестьянское восстание против монастыря¹⁰. В XV–XVI вв. восстания против монастырей были довольно типичны для крестьянских движений. На миниатюре короткое слово текста жития «изгнаша» передано довольно выразительно. Крестьяне, вооруженные дубинами и камнями, поднялись против монахов; старый крестьянин выразительным жестом предлагает Антонию убраться с их земли. Однако изгнание продолжалось недолго. Вскоре Антоний прочно овладел «людьми и селитвы» (селами). Так художник-миниатюрист изобразил на рисунке, иллюстрировавшем житие святого, выступление крестьян против монастырского землевладения. Лето-

¹⁰ См.: *Арциховский А.В.* Древнерусские миниатюры как исторический источник. С. 209.

писные своды XVI в. в своих миниатюрах также отражали народные волнения в Древней Руси, например восстания в Новгороде¹¹, Боголюбове¹². На одной из миниатюр того времени представлена история еретических движений. На ней изображена казнь стригольников в Новгороде, отрицавших феодальные права Церкви (еретиков со связанными руками бросают вниз головой в реку Волхов)¹³.

Так своеобразно откликалось древнерусское изобразительное искусство на злободневные политические и социальные проблемы, поставленные самой жизнью, исторической действительностью, полной сложных и глубоких противоречий, присущих классовому обществу эпохи феодализма.

Внимательному наблюдателю произведения древнерусского изобразительного искусства немало расскажут и о трудовой деятельности людей того времени.

Конечно, сам по себе труд во имя достижения материальных благ не мог быть предметом изображения в иконах, фресках, миниатюрах, поскольку во многих церковных сочинениях он рассматривался как занятие презренное, достойное смердов и холопов. Тем не менее Церковь стремилась развить и закрепить в сознании масс существовавшее еще с языческих времен представление о том, что вся трудовая деятельность в целом, а также ее различные виды угодны Богу, имеют своих покровителей на небе и успешны лишь тогда, когда небесные заступники расположены к человеку.

Православие на Руси создало целую галерею святых (заимствованную отчасти из Византии, отчасти составленную из соответствующим образом обработанных мифов о славянских языческих богах), которые почитались как покровители земледелия, скотоводства и различных видов промысловых занятий. В их числе особенно популярны были святой Николай Мирликийский, первоначально покровитель мореходов и купцов, а затем и различных видов крестьянского труда; святые Фрол и Лавр, покровители лошадей; святые Власий и Модест, охранители скота; святой Трифон, защитник полей от сельскохозяйственных вредителей; святая Параскева-Пятница, покровительница торговли, рыболовного промысла, а позднее и земледельческих работ и, наконец, святой Георгий, который рисовался в народном представлении, в народной поэзии, в духовных стихах не только как защитник народа от свирепого змия, но и как устроитель земли русской, покровитель земледельцев и скотоводов.

Иконы святых покровителей различных видов трудовой деятельности были повсеместно распространены на Руси, поскольку в «бытовом» православии с ними неразрывно связывался производственный культ. Конечно, они внушали и закрепляли в сознании народных масс ложные взгляды на причины успеха или неуспеха трудовой деятельности. Вместе с тем, художники-иконописцы, многие из которых были тесно связаны с жизнью древнерусских крестьян и ремесленников, нередко

¹¹ См.: Подобедова О.В. Миниатюры русских исторических рукописей. К истории русского летописания. М., 1965. С. 303 (рис. 125).

¹² Там же. С. 302 (л. 306об.).

¹³ См.: Арихтовский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. С. 140 (рис. 39).

вкладывали в иконы содержание, весьма далекое от догматических отвлеченностей, несущее на себе печать народной жизни, трудовой деятельности и бытовых забот.

Например, на трехъярусной иконе XV в. новгородской школы живописи (Русский музей) с изображением святых Фрола и Лавра, покровителей лошадей, есть такая деталь: икона буквально населена легконогими конями, гарцующими в центре. Интересны композиции среднего и нижнего ее ярусов. В среднем ярусе три святых конюха изображены как пастухи-табунщики на конях, которые гонят лошадей на водопой, в нижнем ряду пасутся разноцветные лошади – белые, черные, даже розовые, легкими движениями щиплющие траву, изображения которой нет. Если внимательно присмотреться к этой иконе неизвестного мастера, то возникнет поэтическая картина – кони в ночном, которая невольно связывается с незамысловатыми картинами крестьянского быта.

В иконе Фрола и Лавра новгородский мастер добился цельности и стройности композиции, дал свое понимание красоты и ритма. Она может быть поставлена в ряд с лучшими памятниками русской и мировой живописи эпохи средневековья.

В некоторых случаях стремление иконописца к наполнению религиозной формы народным содержанием выражалось в том, что облику святого придавались черты древнерусского человека, часто крестьянина.

Святой Николай на иконе из деревни Пирозеро Оятского райола Карельской АССР (находится в Русском музее) изображен провинциальным художником простоватым, неуклюже косоплечим, «деревенским». Это – святой, близкий по внешнему облику к крестьянину, хорошо его понимающий и в свою очередь доступный ему, может быть, сам из крестьян, лишь одетый в епископскую одежду. Очень близок этому Николе другой Никола на иконе XV в. из села Вегоруксы Медвежьего-родского района Карельской АССР (находится в Петрозаводском художественном музее). В ней местный мастер воплотил в образе Николы характерный карельский тип простодушного крестьянина, как и положено, в епископском облачении.

В древнерусском искусстве проявлялось и прямое отражение трудовой жизни народа, конечно, в условной религиозной форме. Различные виды труда, например строительные, земледельческие, иконописные работы, изображались в клеймах житийных икон главным образом начиная с XVI в., когда в живописи широкое распространение получил повествовательный стиль изображения, т.е. стремление рассказать как можно больше и подробнее обо всем виденном и узнанном.

Возьмем, например, икону «Александр Свирский в житии» 1592 г., находящуюся в Русском музее. Житийные клейма этой иконы содержат много жанровых сцен и бытовых эпизодов, которые в литературном житии лишь перечислены. Подробный разбор содержания клейм этой иконы дан искусствоведом Э.С. Смирновой¹⁴. Особый интерес представляет клеймо с изображением земледельческих работ перед постройкой монастыря; показано, как монахи корчуют деревья, вскапывают землю, сеют хлеб, бросая зерно горстями из деревянного ведерка. Несколько клейм

¹⁴ См.: Смирнова Э.С. Об одном литературном сюжете в живописи конца XVI в. // ТОДРЛ. Т. 16. М.; Л., 1960. С. 365.

посвящены строительным работам – сооружению плотины и мельницы, деревянной церкви, каменного храма, в которых отражен труд древнерусских плотников. Кстати, рядом с этими клеймами изображение чудес и видений занимает сравнительно небольшое место. Э.С. Смирнова сделала вывод, что в иконе «Александр Свирский в житии» чувствуется самостоятельное, творческое истолкование художником текста жития.

На иконе великого русского художника Дионисия «Митрополит Петр в житии» (конец XV в.) из Успенского собора Московского Кремля в одном из клейм изображен план строительства первого Успенского собора в Кремле времен царствования Ивана Калиты. Этот план передает архитектурные линии давно несуществующего здания и позволяет судить о состоянии строительного дела на Руси в первой четверти XIV в.

Монументальное древнерусское искусство, прежде всего стенные росписи папертей – галерей церковей волжских городов (особенно это относится к Ярославлю), своеобразно отразило жизнь, трудовые процессы и бытовые обряды Древней Руси. Ярославские стенописи образуют особую и важную главу в истории русского искусства. Традиции церковных канонов, тот своеобразный консерватизм, который во многом определял стиль и еще больше – содержание русской иконы и миниатюры, значительно меньше ограничивал искусство фрески. Стенопись обычно понималась не как предмет культа, а как убранство, декорация. «Поклонная» фреска была большой редкостью. Церковные паперти – галереи – были созданы русским, главным образом северным зодчеством. Русский художник сам создавал план их росписи, поэтому сюжеты росписей галерей значительно отличались от росписи основной части церкви, где необходимо было следовать строгому канону.

В росписях галерей художники охотно изображали земные радости, прежде всего, своеобразно переданную радость труда. Например, во фреске XVII в., изображающей сцену жатвы из цикла чудес пророка Елисея¹⁵, рассказано о летних полевых работах. Нарядные, богатырского сложения люди в русских рубахах режут колосья серпом, вяжут снопы. Об этой картине И.Э. Грабарь говорил, что она бесподобна по звучности золотистого тона спелой ржи, который чудесно гармонирует с голубыми, розовыми и красными рубахами жнецов. В сцене пахоты (картина XVI в. «Обретение главы св. Иоанна Предтечи» из церкви Иоанна Предтечи в Ярославле)¹⁶ землепашец в богатых одеждах ведет соху по рыхлому чернозему.

В подобных настенных росписях чувствуется стремление к изображению реальной жизни, бытовых, жанровых сцен, к перенесению центра тяжести на моменты, лишенные религиозного смысла.

В этой связи нельзя не сказать и о повышенном интересе художников-монументалистов XVII в. к изображению изделий рук человеческих, разнообразных вещей: орудий, бытовой утвари, русской одежды и предметов быта. Такова, например, картина свадебного пира в Кане Галилейской (изображение библейского

¹⁵ См.: *Первухин Н.Г.* Церковь Ильи Пророка в Ярославле. М., 1915. С. 52.

¹⁶ См.: *Первухин Н.Г.* Церковь Иоанна Предтечи в Ярославле. М., 1913. С. 141.

сюжета из этой же церкви Ильи Пророка)¹⁷. В центре картины – стол, накрытый скатертью с подвесным рушником – полотенцем, на столе – чеканный кувшин для вина, круглый пирог, на блюде свадебный каравай. И пирог с караваем, и сама новобрачная, и молодой князь с кубком, и многочисленные гости в боярских одеждах переносят изображение каждого, кто видит эту картину, за дубовый стол боярского терема. Подобные картины производят впечатление бытовой новеллы, в которой художник увлечен рассказом изображаемого события, а не церковной росписью на далекие библейские темы.

Интересно отметить, что в произведениях древнерусских художников-иконописцев запечатлен также и труд самого художника. Так, в клеймах икон, посвященных жизни Богоматери, художник XVII в. Семен Спиридонов из Холмогор воссоздал близкую ему обстановку мастерской живописца: станок-треногу, на котором с помощью деревянных штырей крепится иконная доска, столик с красками, круглую палитру и кисть в руках иконописца.

Любопытна в этом отношении нижняя часть правой створки дверцы киота, где изображен Дионисий Глушицкий, пишущий образ Кирилла Белозерского с натуры (киот хранится в Кирилловском музее)¹⁸. Дионисий сидит возле стола, на котором лежит икона, позади стоит Кирилл, как бы позируя художнику. Изображение на иконе точно воспроизводит стоящего перед художником Кирилла – черты лица, одежду, позу. Следовательно, древнерусскому художнику была знакома работа с «натуры», что не соответствует утверждениям православных богословов, считающих, что «православная икона носит не материальные черты портрета, а образ и дух нравственный и является неотъемлемой частью религии и одним из средств познания Бога»¹⁹.

Итак, древнерусское изобразительное искусство, прежде всего иконопись, в значительной степени противостояло религиозному познанию мира. Каким же образом может быть использовано в атеистическом воспитании наличие нерелигиозного содержания в древнерусских иконах?

Прежде всего, надо стремиться к тому, чтобы как можно больше людей научились находить эстетическое наслаждение в общении с шедеврами древней иконописи, понимать их своеобразный язык. В них выражены свойственные тому времени народные представления о человеческих достоинствах и высоких чувствах: силе воли, мужестве и смелости воина, спокойствию мудреца, любви матери к ребенку, душевном единении в радости или горе. Другими словами, в них заложен язык образов, поведавший о том общем, что является ценным, непреходящим для разных людей, разных эпох и народов.

В содержании многих древнерусских икон, как показано выше, раскрывается огромная любовь наших предков к родной земле, их боль за ее беды, поругание врагом и радость одержанным победам. Все это имеет большую воспитательную силу.

¹⁷ См.: *Первухин Н.Г.* Церковь Ильи Пророка в Ярославле. С. 45.

¹⁸ См.: *Дмитриев Ю.Н.* О творчестве древнерусского художника // ТОДРЛ. Т. 16. М., 1958. С. 552.

¹⁹ ЖМП. 1955. № 6. С. 62.

Это как бы живой голос предков, обращенный к нам из глубины веков, призывающий и сегодня беречь и охранять древнюю и священную русскую землю.

Развитие высокого эстетического вкуса у верующих очень важно в атеистической работе, поскольку оно помогает им правильно оценивать бьющую в глаза церковную красоту, понимать художественную аляповатость бытовых массовых икон, написанных как ремесленниками-иконописцами в дореволюционное время, так и изготовленных механическим способом в последние десятилетия и с завидным усердием распространяемых служителями культа.

Наконец, раскрытие земного содержания икон ведет к тому, что они постепенно утрачивают в глазах современных верующих значение символов сверхъестественного, и благодаря этому исчезают мистический страх перед ними и вера в наличие у иконописных образов сверхъестественных свойств.

Таким образом, древнерусская икона может быть не только источником высокого эстетического наслаждения, но и своеобразным средством атеистической пропаганды.

© Меликова В.Д., 1968

© Меликова В.Д., 2009

МУЗЫКАЛЬНОЕ ИСКУССТВО И ЦЕРКОВЬ В ДРЕВНЕЙ РУСИ*¹

Современный человек, стремясь к наиболее полному усвоению культурных ценностей, накопленных в практике человеческого общества, часто обращается к художественному наследию прошлого. В процессе освоения различных форм духовного производства наш современник сталкивается и с теми элементами культуры прошлого, которые в силу исторических условий возникли на основе религиозного мироощущения и длительный период были связаны с культовой практикой русского православия.

Особое место в системе художественного наследия прошлого занимает музыкальное искусство, которое долгое время испытывало на себе монополистические притязания Православной Церкви, стремившейся подчинить музыкальное искусство задачам культовой практики и ограничить его художественную значимость утилитарными нуждами.

Вместе с тем становление и развитие национального музыкального искусства не только определялись требованиями церковной ортодоксии и культовой практики, но и постоянно испытывали влияние народной музыкальной традиции, являющейся источником всего живого и реалистического. Именно это и обусловило тот факт, что музыкальные произведения, созданные несколько столетий назад, навсегда вошли в сокровищницу национальной и мировой музыкальной культуры и до сих пор являются составной частью музыкальных программ многих художественных коллективов.

Другими словами, идет активный процесс усвоения музыкальной культуры прошлого. Освоение любого искусства может происходить либо стихийно, самобытно, либо обуславливаться определенными мировоззренческими принципами. К сожалению, советское музыковедение в своей критико-аналитической деятельности очень мало внимания уделяло музыкальному искусству, возникшему в далеком прошлом, но не утратившему своей эстетической значимости и в современную эпоху.

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 30. М., 1982. С. 153–172.

Длительное игнорирование очень сложного, противоречивого и интересного феномена, каким является хоровое искусство прошлого, привело к своеобразной монополизации его теоретического осмысления с позиций церковно-православной апологетики. Церковно-апологетическая литература активно множилась трудами современных теоретиков Русской Православной Церкви. Несомненные достоинства этих работ в историко-музыковедческом плане вызвали доброжелательное отношение к ним со стороны широкого круга читателей. Эта доброжелательность объяснялась также повышенным интересом ко всем элементам русской старины, который наметился в конце XX в.

Нецелесообразно и даже невозможно исключить из сферы эстетического освоения высокое музыкальное искусство, возникшее в рамках русского православия. Вместе с тем нельзя оставаться равнодушными к этому сложному и противоречивому явлению или игнорировать его, не анализируя с диалектико-материалистических позиций.

В конце X и начале XI в. христианская религия пришла на Древнюю Русь. Она принесла не только новые идеи, но и традиционно сложившиеся формы и методы насаждения этих идей в виде религиозных обрядов.

Ко времени принятия христианства на Руси типологическая структура богослужения византийской Церкви достигла достаточно высокого уровня развития. Хотя эволюция богослужения была еще далека от завершения, но все церковные чины были детально разработаны и их структура закреплена уставными положениями.

Роскошная декоративность, многообразие драматургии и сложное музыкальное сопровождение требовали от отправителей богослужений очень высокого уровня подготовленности и определенной школы. В частности, от песнотворцев и песнопевцев требовалось не только музыкальное дарование, но и специальные знания и большой опыт.

Вполне естественно, что при подобном положении принявшая христианство Русь не могла на первых порах обойтись без византийских учителей. Такими учителями стали греки и болгары. Кто из них оказал большее влияние на становление и развитие культовой музыки Русской Православной Церкви, сказать трудно. Одни исследователи (их большинство) считают, что греки, другие отдают предпочтение болгарам.

Существует и третья гипотеза, по которой русские певцы с самого начала встали на самостоятельный путь в создании национальных церковных напевов. Так, советский музыковед В.М. Беляев в одной из своих работ писал: «Русские, как и ряд других народов, принявших христианство из Византии, приняли с ним весь круг греческих церковных песнопений в переводе их текстов на славянский язык и систему осмогласия как принцип их музыкального оформления, с сохранением принадлежности каждого отдельного песнопения к тому же гласу (по их нумерации, а не по ладовой структуре), к которому оно было отнесено у греков, но не приняли при этом греческих напевов, а создали свой мелодический стиль русского знаменного пения»¹. Но если учесть, что богослужение – это органиче-

¹ Беляев В. Древнерусская музыкальная письменность. М., 1962. С. 28.

ски цельное явление, то вряд ли можно допустить, что, руководствуясь указаниями и книгами греческих и болгарских учителей в отправлении религиозного культа, священнослужители из числа русских людей могли на первых порах проявить самостоятельность в вопросах пения. Понадобились многие годы и труд целой плеяды талантливых народных песнотворцев, прежде чем музыкальное искусство, подчиненное религиозным задачам, стало в известной степени выражать не византийско-церковные, а национальные черты.

Столь замедленное проникновение музыкального языка в богослужебную практику новоявленной религии объясняется еще и тем, что идеологическая переориентация народных масс Киевской Руси была весьма сомнительна.

Византийское православие и его догматика были продуктами определенной социальной системы и очень мало соответствовали общественному укладу Киевского государства. «Поэтому, – писал историк религии Н.М. Никольский, – главный мотив христианской догматики, мотив искупления, остался чужд новообращенной массе. Иисус Христос как спаситель и искупитель был для нее непонятен, не трогал ее; и вся остальная философско-теософская система, сотканная александрийцами вокруг догмата о Христе, осталась столь же чуждой и странной для славянского уха»².

Церковная организация Киевской Руси, будучи носителем христианской идеологии, действовала главным образом как политический институт, санкционирующий хищническую эксплуатацию народных масс, поскольку греческий священник проповедовал не просто новую религию, но и безоговорочное подчинение простолюдина княжеской власти во имя этой религии. Поскольку союз христианской Церкви и княжеской власти строился прежде всего на хозяйственной и социально-политической, а не на идеологической основе, то это, естественно, привело к определенным изменениям и в религиозных представлениях русского православия того периода. В новой интерпретации христианский Бог мыслился как княжеский бог, как верховный правитель князей, «дающий им власть, венчающий их на княжение, помогающий им в походах, принимающий их души в свои чертоги; для сношения с этим Богом князья не нуждаются обязательно в услугах духовенства, – напротив, клирики мыслятся скорее как слуги князей, чем как слуги Бога»³. По-видимому, именно элитарный характер церковной организации того периода и являлся препятствием, затормаживавшим проникновение элементов народной музыкальной культуры в структуру православного культа.

В то же время пережитки политеизма, присущие византийскому христианству, – развернутый пантеон святых, ангелы и бесы, иконы и мощи, таинства и процессии – составили пространство, в котором произошло слияние религиозных представлений дохристианского периода с византийским православием. Определенное влияние на ход этого процесса оказали пропагандистская и тактическая гибкость христианских идеологов. Стремясь активизировать процесс духовного

² Никольский Н.М. История Русской Церкви. М.; Л., 1931. С. 47.

³ Там же. С. 57.

приобщения народных масс к христианской Церкви, деятели Церкви пошли на определенные уступки традиционным религиозным представлениям, укоренившимся в сознании «новообращенных христиан», тем языческим пережиткам, которые вошли в плоть и кровь обыденной и праздничной обрядности славян.

Именно религиозный синкретизм, возникший как результат приспособления византийского православия к социальным условиям Киевской Руси, стал той основой, на которой произошло идеологическое приобщение народных масс к Церкви. В результате господствующая идеология постепенно вобрала в себя все элементы духовной культуры славян, создала предпосылки для проникновения национального музыкального языка в структуру религиозного культа. Таким образом, не Церковь явилась тем живительным источником, наполнявшим сокровищницу национальной музыкальной культуры, а, наоборот, церковные музыканты беспрестанно обращались к богатству самобытного народного творчества, приспособлявая его к своим нуждам.

Единение византийских песнопений и народного музыкального творчества не было свободно протекавшим процессом слияния двух направлений в музыкальном искусстве. Оно постоянно контролировалось Церковью, неустанно следившей, чтобы «мирской дух» языческой Руси не повредил строго канонизированных песнопений христианской Церкви. Из музыкального наследия языческой Руси могло быть взято только то, что поддавалось перестройке, подведению под канон церковного осмогласия и соответствовало задачам религиозного воспитания. При подобной перестройке мелодическая ткань теряла не только смысловую направленность, но и свою самобытность, переставала быть выражением тех тонких и сложных переживаний, которыми была вызвана к жизни. Тем самым утрачивалось нечто важное из духовного богатства нации. Этот факт не отрицают и сами богословы. «...Русские певцы, – писал русский духовный композитор, священник, автор 93 церковных песнопений Д.В. Аллеманов, – разделяя с пением одинаковую участь, пережили некоторые утраты в родном искусстве, дабы свободнее сблизиться с чужим художественным миром...»⁴.

Несомненно в период распространения христианства на Руси византийские напевы в силу своего национального характера не могли найти тех откликов в душе русского человека, которые требовались христианской религии и Церкви. По этой причине первыми шагами русской церковной певческой школы были попытки приблизить звучание песнопений к самобытной музыкальной речи, внося свои мелодические обороты, переосмысливая их в своем духе⁵. В дальнейшем это привело почти к полному «обрусению» церковных напевов, тем более что тенденция к русифицированию церковного пения сохранялась на протяжении всей «дониконовской» эпохи, распространяясь не только на мелодию, но и на тексты песнопений. Однако облачение церковных текстов в русскую мелодическую ткань диктовалось не только

⁴ Аллеманов Д.В. Курс истории русского церковного пения. Ч. II. М., 1914. С. 30.

⁵ См.: Шохин К.В. Очерк истории развития эстетической мысли в России (Древнерусская эстетика XI–XVII вв.). М., 1963; Музыкальная эстетика России XI–XVIII веков. М., 1973.

желанием привлечь верующих звучанием привычных напевов, но и стремлением устранить ту логическую несовместимость, которая возникла от соединения славянских текстов с греческими мелодиями.

Мелодико-ритмический рисунок греческих песнопений, являясь эмоциональным подкреплением текста, в то же время служил средством акцентирования его значительных мест. При соединении греческих напевов со славянским текстом эта отлаженная в церковной практике структура расстраивалась: второстепенные слова акцентировались, а несущие основную смысловую нагрузку сглаживались, затушевывались. Подобное положение не устраивало пропагандистов насаждаемого христианства. На преодоление этих противоречий в культовом пении и была направлена деятельность церковно-певческой школы русского православия в течение первых двух веков его существования.

В результате на русской почве возникла совершенно новая музыкальная культура, ставшая официальной музыкальной системой, – знаменное пение.

Свое название знаменное пение получило от слова «знамя» (славянское выражение слова «знак»), поскольку в этом виде пения знамена играли роль нотных знаков². Мелодический рисунок знаменного распева строился из канонизированных, принятых в практике Церкви кокиз-попевок (кратких мелодических фраз)⁶. Каждый «церковный глас» имел свой запас кокиз. Кроме того, существовали кокизы, общие для всех восьми гласов³.

В зависимости от мелодико-ритмического выражения кокизы применялись по-разному. Минорное или мажорное наклонения, торжественность, скорбь, плавность или живость, величавость мелодических стереотипов – все это должно было четко соотноситься с характером выпеваемого текста. Необходимость соотношения текста и мелодии предусматривалась как для отдельных песнопений, так и для их циклов. Так, например, в напевах Страстной и Светлой седмиц кокизы резко отличаются друг от друга. Неодинаковы они в напевах литургии, утрени, вечерни, молебна и панихиды. Такое дифференцированное использование мелодического материала не только определяло необходимый психологический фон для конкретного богослужения, но и обуславливало эмоциональное подкрепление религиозной идеи, проводимой в том или ином тексте песнопения.

Кокизы, как известные и привычные мелодические выражения, вносят в культовое пение определенную трафаретность, которая, однако, не исключает элемен-

² Иначе этот род пения назывался «крюковым» (по названию часто встречающегося знака «крюк»), или «столповым», так как в славянском языке «знак» именовался еще и «столпом». Не исключено, что последнее название обозначает вообще церковное гласовое пение, поскольку восемь гласов составляют «столп».

⁶ Подробнее см.: *Бражников М.* Древнерусская теория музыки: по рукописным материалам XV–XVIII веков. Л., 1972. С. 162–220.

³ Церковный глас – совокупность канонических требований, определяющих параметры собственной церковной мелодии, которая предполагает установленную ладовую структуру (их всего восемь – отсюда «осмогласие»), строй (церковный канон предусматривает только диатонику), конечные и господствующие звуки (по функции они напоминают тонику и доминанту) и диапазон (по каноническим требованиям, в пределах кварты или квинты).

та творчества, ибо возможное сочетание кокиз практически неисчислимо. Именно практика знаменного пения явилась той школой, благодаря которой русские певцы-распевщики смогли вырваться из рамок византийского осмогласия и создать свое национальное певческое искусство. Заостряя внимание на этом факте, советский музыковед К. Розеншильд писал: «Знаменный распев с его изумительными мелодическими красотами восходит истоками не столько к религиозным гимнам Андрея Критского, сколько к русскому народному творчеству. К тому же не просто при общенародном (*людие*), но и при клиросном пении (*лик*) певчие из народа неизбежно привносили в мелос и хоровой стиль интонации и приемы, свойственные в той или иной мере мирской, главным образом крестьянской, песенности»⁷.

В результате развития знаменного пения выделились два стиля при его распевках: большой знаменный распев и малый. В большом знаменном распеве употребление тех или иных попевок-кокиз, их чередование и количество в пределах распеваемой мелодии не были определены уставом Церкви. Построение мелодической строки обуславливалось художественным замыслом распевщика, характером воспеваемого текста и значением песнопения в ходе богослужения. Таким образом, каждое песнопение большого знаменного распева имеет мелодическое выражение, свойственное ему одному.

Большой знаменный распев применялся к песнопениям всех видов: стихирам, тропарям, ирмосам, прокимнам и т.д. В обслуживании будничных служб использовалось небольшое количество попевок. Однако в «двунадесятые» праздники и в дни «великих святых» песнопения украшались мелодиями, состоящими из многочисленных наиболее ярких кокиз-попевок.

Материалом для построения мелодии малого знаменного распева служили те же кокизы, но в отличие от большого знаменного распева свобода в выборе попевок и их возможного сочетания абсолютно исключалась. Для каждого песнопения канонически предписано как количество попевок, так и их возможное сочетание.

Эти канонизированные музыкальные схемы и составляли напевы малого знаменного распева, именуемые «подобнами». Таким образом, трафаретность в пении «на подобны» была возведена в принцип, в каноническое требование.

Очевидно по своей музыкально-художественной значимости большой знаменный распев значительно превосходит малый, но именно этот факт и не позволил ему получить широкое признание в культовой практике. Во-первых, пение по кокизам (а не по подобнам) кроме основательного знания всех попевок предусматривало наличие элемента творчества, искусства, которым владел далеко не каждый клирошанин. Во-вторых, свободный распев песнопений затруднял контроль исполнителя со стороны Церкви, внося в культовое пение неуютный ей «произвол». В-третьих, и это главное, использование певцами-распевщиками интонационного фонда народной песенности приводило к «обмирщению» культового пения. Перечисленные «недостатки» большого знаменного пения привели к тому, что в культовой практике господствующее положение занимает малый знаменный распев.

⁷ Розеншильд К. Музыкальное искусство и религия: исторический очерк. М., 1964. С. 134.

Пение по подобнам само по себе исключает элемент творчества (однако возможность к определенной импровизации и совершенствованию исполнительского мастерства остается), здесь можно обойтись без знания самой структуры напевов, достаточно их запомнить. И по форме, и по содержанию напевы подобнов даны исполнителю заранее. Этим достигается не только достаточная легкость при исполнении песнопений, но и то однообразие, к которому христианская Церковь стремится со времен средневековой патристики. Многократное прослушивание основных песнопений позволяло слушателям очень быстро запомнить несложные мелодические обороты подобен, что одновременно облегчало процесс назидания «через привычные звуки» и обеспечивало активное участие верующих в отправлении религиозного культа. Если в музыкально-художественном отношении большой знаменный распев предпочтительнее малого, то в пропагандистском, утилитарном плане преимущество явно на стороне последнего.

Надо заметить, однако, что процесс становления знаменного распева и его стиливых разновидностей не был скоротечным. Его развитие прослеживается на протяжении многих веков. Следовательно, его «живучесть» нельзя объяснить лишь пропагандистскими, утилитарными нуждами. Многовековая практика привела не только к органическому единению мелодической ткани с воспеваемым текстом, но и к слиянию народного мелоса с напевами, звучащими в Церкви. Именно наличием этих факторов можно объяснить, что знаменные напевы просуществовали на Руси столь длительный период. Музыкальные формы с такими признаками универсальности, какие наблюдаются в знаменном пении, обычно являются результатом всенародного творчества.

В конце XVI и начале XVII в. в южных районах России возник еще один вид распева, получивший название «киевского». Киевский распев, созданный южнорусскими певцами на местном мелодическом материале, отличаются глубокий лиризм, мелодичность в сочетании с простотой изложения, что обусловило довольно быстрое и широкое распространение его по всей России.

Усилившаяся в первой половине XVII в. провизантийская ориентация внесла в богослужебную практику еще два распева: греческий и болгарский.

Наличие отличительных признаков в том или ином распеве не исключает, однако, их внутреннего родства на основе единого принципа построения и единой методики практического использования мелодического материала.

Сам факт создания нового напева в том или ином распеве еще не определял его жизнедеятельности, так как права «гражданства» он мог получить только после признания его хотя бы на небольшой территории, при условии, что он отвечал требованиям церковной мелодии. Следующим этапом, стабилизовавшим новорожденный напев, было йотирование, которое графически фиксировало самостоятельность мелодического рисунка, констатируя его законченность и определяя его преемственность.

Это, однако, не значило, что мелодические построения того или иного распева и сам распев в целом принимали законченную форму и переставали развиваться. В дальнейшем мелос церковных напевов совершенствовался в развитии штрихов,

деталей и мелодических фраз, а графическая символика вырабатывала новые формы наглядности для понимания нюансов развивающегося мелодического материала. Одновременно шло синтезирование канонизированных мелодических структур с музыкальным мышлением этнического порядка. В результате в певческой практике Русской Православной Церкви к концу XVI и началу XVII в. появилось множество различных этнических распевов, основанных на местном музыкальном материале. Значительное место в культовой практике занимали такие распевы, как бересневский, владимирский, кирилловский, монастырский, никодимов, новгородский, псковский, радиллов, смоленский, русский, скитский, соборный, софийский, тихвинский, черниговский, чудовский, ярославский, Христианов, или московский и другие, образованные от основного знаменного распева⁸.

Многообразие распевов, вошедших в культовую практику русского православия, вытекало из тех исторических и социальных условий, которые сложились на Руси в «дониконовский» период.

Во-первых, феодализация, охватившая все стороны русской жизни в тот период, если и не внесла значительных изменений в религиозную идеологию, то оказала существенное влияние на церковную организацию. Византийские церковные нормы, присущие Киевской Руси, к концу XIII в. сохранились лишь номинально, и «под их этикетками сложилось чисто местное содержание; форма церковного господства приобрела феодальный характер и совершенно спаялась в одно органическое целое с формами светского феодального господства»⁹. «Местное содержание» не только определяло отличительные признаки удельной Церкви, но и обуславливало разнообразие средств, входящих в культовую практику церковной общины. Это и явилось одной из причин возникновения многообразных церковных распевов, основанных на мелодическом материале «местного содержания».

Во-вторых, пение по церковной книге было делом очень трудным, и далеко не каждый певец владел этим искусством, поэтому нередко канонизированные напевы заменялись весьма вольной импровизацией, которая лишь отдаленно напоминала образцы, находящиеся в нотных обиходах. В крупных административных центрах при архиерейских службах пение все же исполнялось более или менее по «чину», но в отдаленных районах и глухой провинции, где отсутствовали церковные книги, а священник был зачастую безграмотен, богослужение совершалось весьма приближенно к уставу. Если нарушения устава наблюдались при обычных службах, то в двенадцатые праздники не обходилось без импровизации как в напевах песнопений, так и в самих текстах. Все это размывало границы установленного канона и создавало предпосылки или для его вольного толкования, или для возникновения новых канонических представлений.

В-третьих, певческий канон в форме византийского церковного осмогласия был прямым отражением идеологии средневекового христианства. Двоеверие, возникшее на почве русского православия, значительно отличалось от идеологической

⁸ См.: *Максименко Ф.* Церковное пение в России // Церковно-общественный вестник. 1881. № 101. С. 2.

⁹ *Никольский Н.М.* История Русской Церкви. С. 60.

ориентации византийской Церкви и обуславливало тот факт, что даже «книжные люди» и монахи имели самое отдаленное представление об основной идее византийского богослужения. Значение придавалось только тем религиозным актам, магическая цель которых была понятна без пространных объяснений. Другими словами, «каким образом поп совершал все чины, правильно или путал их, это казалось неважным; столь же неважным считался вопрос, умеет ли поп читать и понимает ли он, что говорит и поет во время богослужения. Значение придавалось формулам самим по себе, присущей им силе, и чем таинственнее и непонятнее казалась формула, тем она считалась сильнее»¹⁰.

Все это привело к тому, что информативная функция религиозного действия, с такой старательностью выпестованная представителями средневековой патристики, в богослужебной практике Русской Церкви перестала играть существенную роль. Отсутствие прагматической информации компенсировалось активным эмоциональным воздействием, которое в свою очередь требовало использования музыкального языка, близкого и понятного как исполнителям, так и слушателям.

В-четвертых, возникновению различных напевов способствовало несовершенство крюковой нотации. Стараясь облегчить ее изучение, учителя пения добавляли к крюкам свои «пометы»¹⁴, тем самым вызывая разночтения музыкального текста.

Наконец, распространению многочисленных напевов способствовало то, что развитие церковного пения в период феодальной раздробленности и нашествия монголо-татар было плохо управляемым. Отсутствие контактов и регулирующих начал в развитии культовой музыки привело не только к весьма вольным толкованиям мелодического материала, наполнявшего русское осмогласие, но и к фонетической вольности в отношении текстов церковных песнопений.

Таким образом, изменения коснулись не только мелодического материала византийского осмогласия, но и текста богослужебных книг. Исходя из этих изменений, теоретики и историки культовой музыки Древней Руси делят развитие певческого искусства «дониконовской» эпохи на три периода: с XI до середины XIV в. – период так называемого «старинного истиноречия», с середины XIV до середины XVII в. – период «раздельноречия» и с середины XVII в. – период «нового истиноречия», или «праворечия».

Первый период характеризуется тем, что текст нотных богослужебных книг был адекватен как разговорной речи, так и ненотным книгам. Но постепенно редуцированные в певческом варианте стали исполняться как гласные. Подобное звучание нашло отражение в письменном варианте и привело к тому, что нотные книги стали отличаться от старославянских образцов и от разговорной речи. В ненотных книгах по-прежнему писались (хотя и не произносились) редуцированные, а в нотных вместо них писались и произносились «о» и «е». Таким образом, один и тот же текст можно было услышать в различной фонетической редакции. Именно это явление и получило название «раздельноречия», или «хомонии»¹⁵.

¹⁰ Никольский Н.М. История Русской Церкви. С. 60–64.

¹⁴ Особые знаки, облегчающие расшифровку и толкование различных знамен.

¹⁵ От часто встречающихся звукосочетаний «хо» и «мо».

В объяснении причин данного явления большинство исследователей исходят из предположения, что к XIV в. русские утратили способность воспроизводить редуцированные, а поскольку в нотных книгах редуцированные имели над собой нотный знак, то якобы для сохранения канонизированных гласовых мелодий они были заменены гласными.

Профессор Ленинградской духовной академии Н.Д. Успенский выдвинул свою версию возникновения хомонии. Достаточно обоснованно отрицая общепринятую гипотезу, он писал: «Первым шагом на пути к возникновению хомонии была механическая вставка в текст отдельных гласных, не существующих в письменности, но слышимых в разговоре... В представлении невежественных людей хомония становилась своего рода стиливым элементом церковного пения»¹¹.

При всей оригинальности и правдоподобности гипотеза Н.Д. Успенского все же имеет слабые стороны. Во-первых, следует учитывать, что хомония господствовала в певческой практике более трех веков, так что вряд ли «представления невежественных людей» могли главенствовать столь длительный период, а обвинять в невежестве многочисленные певческие школы, внесшие огромный вклад в развитие национальной музыкальной культуры этого периода, не представляется возможным. Во-вторых, гипотеза Успенского не объясняет причин возникновения этого явления. Вероятно, оно имеет не механическую, а музыкальную природу. Так, другой исследователь русской церковной музыки В. Металлов, разделявший общий взгляд на природу хомонии, замечал: «К такому растяжению речи на гласные побуждал, кроме того, веками накопившийся избыток звукового мелодико-гармонического богатства в пении русского народа, искавший себе выхода в широте и разнообразии мелодического движения...»¹².

Другими словами, пространный мелодический рисунок нуждался в фонетической опоре. Роль этих опорных пунктов, на которых строилась широкая кантилена, взяли на себя гласные звуки, внесенные в текст песнопения. Именно широкая мелодическая распевность знаменных напевов, вероятнее всего, и явилась причиной порождения хомонии.

Последствия, по замечанию В. Металлова, оказались самые «печальные и неожиданные». Распеваемый текст стал иногда до неузнаваемости отличаться от разговорной речи и чтения, искажая их семантическую структуру. Вместо «во мне» пели «во мене», вместо «спас» – «спасо» и т.п. Изменялся и смысл речи: вместо «высок» пели «высоко», вместо «есть» – «есте». Очень часто ударения с одного слога переносились на другой, что приводило к бессмыслице или к образованию слова с другим значением: вместо «сѣмени» пели «семеній», вместо «бўди» – «будї́», вместо «дўшу» – «душў́» и т.д.¹³.

Положение усугублялось еще и тем, что усилившаяся в начале XVII в. провизантийская ориентация привела к практике использования в певческом искус-

¹¹ Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971. С. 326.

¹² Металлов В. Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1900. С. 68.

¹³ Там же. С. 70.

стве так называемых «аненаек» и «хабув», которые играли ту же роль, что и гласные в хомовом пении, поскольку употреблялись в целях опоры звука при исполнении широкой кантилены¹⁴. Характеризуя это явление, Н.Д. Успенский писал: «Если хомония затемняла смысл текста, делала его трудным для понимания, то хабувы и аненайки придавали ему уродливый характер»¹⁵. Случилось то, чего Церковь всегда так боялась: текст церковных песнопений был попран в угоду мелодическому, высокоразвитому музыкальному сопровождению.

Таким образом, древнерусское профессиональное певческое искусство предстает перед нами как очень сложное и противоречивое явление, поскольку, с одной стороны, оно являлось результатом утилитарно-канонических требований церковного института, а с другой стороны, оно в силу имманентных законов развития искусства разрывало канонические требования православного культа, разрушало его структуру и назидательную направленность, приобретало самостоятельную эстетико-художественную значимость.

Пространное мелодическое сопровождение не только ослабляло дидактическую назидательность церковных песнопений, но и служило одной из причин возникновения очень продолжительных служб, нередко затягивавшихся до 5–6 часов. Появилась необходимость сокращения времени богослужения. Сокращение службы за счет одного или нескольких песнопений или большей скорости исполнения исключалось, поскольку весь объем богослужебных текстов и характер их исполнения были утверждены церковным уставом и всякое отклонение от установленных норм не допускалось. Оставалась одна возможность сокращения времени на отправлении богослужения – исполнение молитв и песнопений одновременно, когда одни представители клира читали те или иные молитвы, а певцы в это время исполняли дополняющие их песнопения. В свое время «Духовный регламент» констатировал, что «худый и вредный, и весьма богопротивный обычай вошел службы церковные и молитвы двоегласно петь и многогласно петь, так что утренняя или вечерняя на части разобрана, вдруг от многих поется, и два или три молебни вдруг же от многих певчих и чтецов совершается»¹⁶. Отсюда и пошло выражение: «Кто поет за здоровье, а кто за упокой». Таким образом, присутствующий в храме слышал одновременно несколько повествований различного содержания и, естественно, при всем внимании не мог уследить за смыслом исполняемых песнопений и молитв. Это привело к тому, что компоненты религиозного культа остались нетронутыми, но утратили свою информативную функцию.

Такой способ отправления церковных служб, получивший название «многогласие», возникнув в XVI – первой половине XVII в., стал господствующей культовой формой. Его распространению способствовало само духовенство. Тот священник, чья служба была короче, пользовался наибольшей популярностью, поскольку с уменьшением времени церковной обрядности увеличивалось время, которое кре-

¹⁴ См.: Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. С. 327.

¹⁵ Там же. С. 327.

¹⁶ Преображенский А. Культовая музыка в России. М., 1924. С. 16.

стьянин мог использовать в производительном труде. Священнослужители, стараясь привлечь в свои храмы прихожан, довели продолжительность отправления служб до того, что они утратили не только назидательные функции, но и культовую, литургическую сущность, превратившись в формальный акт без какой-либо идеологической нагрузки.

Подобное состояние дел не могло не тревожить идеологов русского православия. На несовместимость «многогласия» с задачами религиозного культа указал уже «Стоглавый» собор. Отмечая несостоятельность многогласия как способа отправления церковных служб, собор выработал практические рекомендации по реорганизации православного культа. Однако постановления собора очень слабо отразились на практике культового пения, так как «избалованные» крестьяне повсеместно выступали против восстановления «единогласия», значительно удлинявшего время пребывания в церкви и отрывавшего крестьянина-труженика от его домашних дел. Иногда дело доходило до откровенных стычек между духовенством, отстаивавшим «единогласие», и крестьянами. Так, протопоп Аввакум, возмущаясь практикой «многогласия» и «нерадивостью» крестьян, писал: «А где неединогласное пение, – там какое последование слову разумно бывает? Последнее на передь поют, а переднее позади. Лесть сию молитву я перед Богом вменяю, того ради так говорят, чтобы из церкви скорее выйти. Меня и самого за то бивали и гоняли безумнии: долгоде поешь единогласно, нам-де дома недосуг. Я им говорю, пришел ты в церковь молиться, отверзи от себя всяку печаль житейскую, ищи небесных. О, человече суетне! Невозможно оком единым глядеть на землю, а другим на небо. Так меня за те словеса бьют да волочат, а иначе и в ризах не шадят»¹⁷.

Для деятелей Русской Православной Церкви становилась очевидной необходимость реорганизации богослужебной практики, а вместе с нею и культового пения. С целью устранить хомонию, вызывавшую разночтение и искажение богослужебных текстов, в 1652 г. вышел царский указ: «...еже бы всякое пение было воистиноречным, везде в градеях и частных обителях и селех устроено равночинно и доброгласно»¹⁸. Стремление улучшить формы и методы музыкального оформления православного богослужения привело к созданию специальной церковно-правительственной комиссии по исправлению культового пения, деятельность которой коснулась всех аспектов данной проблемы: текста нотного-богослужебных книг, нотации, методики использования мелодического материала и т.д.

Создание специальной комиссии, в которую входили ведущие специалисты в области церковного пения, было не случайным. Дело в том, что попытки добиться фонетической адекватности нотного-богослужебных книг старославянским образцам делались задолго до организации церковно-правительственной комиссии, но они не только не решили проблему, но и привели к еще большим разночтениям.

¹⁷ Цит. по: Преображенский А. Культовая музыка в России. С. 17.

¹⁸ Цит. по: Сорокин А. О русском безлинейном и в частности хомовом пении. Киев, 1876. С. 163.

Другой, не менее важной причиной активизации деятельности церковников в области культовой музыки явилось неудовлетворительное состояние нотации церковных мелодий. Крюковая нотация, будучи своеобразным мнемоническим средством, лишь напоминающим певцу мелодию, освоенную в процессе певческой практики, не обеспечивала абсолютной преемственности мелодического рисунка, так как он, преломляясь через призму творческой индивидуальности исполнителей, терял свою устойчивость. Изменяясь таким образом, церковная мелодия постепенно лишалась тех признаков, которые в ней были заложены каноническими требованиями, т.е. приобретала звучание, весьма отдаленное от религиозного, христианско-православного идеала.

Церковно-правительственная комиссия выполнила возложенные на нее задачи, но плоды ее деятельности не успели получить практического применения. Дело в том, что развитие древнерусского музыкального искусства, обусловленное требованиями Церкви, по словам А. Преображенского, «не столько росло вверх, сколько бессильно расплзлось в стороны, оставаясь по существу на одном и том же уровне»¹⁹.

Возражая против подобной категоричности А. Преображенского, Н. Успенский на обширном фактическом материале показал, что русские песнотворцы-распевщики внесли большой вклад в становление национального певческого искусства, что, развивая это искусство, они сумели значительно обогатить фонд гласовых попевок и церковных напевов. Но нельзя забывать, что произошло это не благодаря Церкви, а вопреки ей, поскольку все попытки русских распевищиков внести в культовое пение свежую мысль или новую музыкальную форму всегда рассматривались ортодоксальной Церковью как «произвол» и «мужицкое озорство». Иллюстрируя роль Церкви в развитии музыкального искусства, Д.В. Аллеманов писал: «...Как только искусство начинает, помимо исполнения прямой своей службы для Церкви, стремиться к осуществлению собственных идеалов или делает произведения свои более сложными по мысли, форме и, вообще, технике, дабы достигать большей художественности, вызывать высшее духовное возбуждение и сильные и разнообразные чувства, словом, – когда кажется, что искусство выходит за церковную ограду, ... когда оно становится в положение самостоятельного фактора в развитии эмоции, – Церковь вооружается против искусства, не принимая для себя многих его завоеваний, опрощая его и снова становя в положение одного из средств, при помощи которых она совершает свое дело»²⁰.

Настойчивое стремление Церкви ограничить музыкальное искусство сугубо утилитарными целями привело к тому, что «разрастание фит и попевок принимает уродливые формы, приводящие к полной гипертрофии. Количественное разбухание попевок привело к *потере ими своей характерности*, к тому, что система гласовых попевок в конце концов начала изживать самое себя... Поступательное движение системы попевок прекратилось. Произошла остановка развития самой попевки

¹⁹ Преображенский А. Культовая музыка в России. С. 25.

²⁰ Аллеманов Д.В. Курс истории русского церковного пения. Ч. I. М., [б.г.]. С. 99–100.

как основы знаменного пения. Тем самым определился и конец всего знаменного распева. Началось разложение его как русской официальной государственной музыкальной системы»²¹.

Очевидно, что трудами таких талантливых самородков из народа, как Федор Крестьянин (Христианин), братья Роговы, Иван Шайдур и многих других известных и безывестных песнотворцев-распевщиков, древнерусское певческое искусство достигло значительных высот, но, ограниченное в теоретическом отношении рамками церковного осмогласия²⁶, скованное требованиями церковного устава и обрядовой дисциплины, оно не имело перспективы.

Это и явилось одной из причин того, что начавшее распространяться в XVII в. так называемое партесное (многоголосное, гармоническое, буквально – пение по партиям) пение не встретило в лице древнерусского церковного пения достаточно серьезного конкурента. С расширением географии партесного пения суживалась сфера освоения древнерусского певческого искусства. Почти двухвековое увлечение новоявленной музыкальной культурой привело к постепенному забвению ее предшественника, верность которому сохранили лишь в особо консервативных монастырях и в далеких старообрядческих скитах.

© Романов Л.Н., 1982

© Романов Л.Н., 2009

²¹ Бражников М. Древнерусская теория музыки: по рукописным материалам XV–XVIII веков. С. 217.

²⁶ М.В. Бражников отмечал, что «система осмогласия, столь важная в греческой теории музыки, в знаменном распеве с течением времени переродилась в формальность, начавшую постепенно тормозить поступательное движение знаменного распева» (там же. С. 193).

ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ КАК ЭЛЕМЕНТ СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ*¹

Одной из особенностей развития советской культуры в 70-х гг. XX в. являлось возросшее внимание к традициям общества, к праздникам и обрядам. Они прочно вошли в арсенал форм и методов воспитания, были действенным средством формирования советского человека.

Духовный облик советских людей, их активная жизненная позиция формировались всем укладом жизни в стране. Одной из особенностей общественного сознания постулировалось быстрое протекание изменений в области политического сознания, поскольку считалось, что политика отражает классовые интересы, тогда как прогрессивные сдвиги в сфере морали и психологии происходят медленнее. Утверждалось, что духовные ценности социализма можно поставить на службу обществу в максимальной мере, если к этому готовить людей психологически, нравственно.

Система советских праздников и обрядов, которая заняла прочное место в духовной жизни общества, развивалась и совершенствовалась, стала ценным достоянием культуры. Общество не только создавало культуру, но и обеспечивало условия для ее функционирования и усвоения. Оно формировало разнообразные формы и способы передачи культурных ценностей. Аккумулируя социальный опыт в сфере духовной культуры, праздники и обряды, как и традиции, являются одной из форм передачи культуры. С одной стороны, они выступают как форма сохранения и развития духовной культуры, а с другой – как способ, механизм передачи, преемственности культуры. Таким образом, советские праздники и обряды, как специфические формы традиций, являлись составным элементом культуры.

Развитие советских праздников и обрядов характеризовалось общими закономерностями, свойственными культуре в целом. Идеологическую основу советской культуры составляло марксистское учение. Советская культура имела широкую социальную базу, возникла и развивалась как культура миллионов трудящихся масс и служила интересам народа. Процесс ее формирования был связан со всеми сторонами экономического, политического и социального развития советского общества.

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1980. Вып. 26. С. 165–177.

Советская культура создавалась не на пустом месте. Она формировалась на исторически сложившейся почве материальных и духовных ценностей, воспринимая демократические и прогрессивные национальные традиции. В.И. Ленин неустанно призывал сохранять, критически перерабатывать и усваивать культурное наследие прошлого как необходимое условие создания социалистической культуры.

Важнейшим принципом развития советской культуры провозглашались предложенные В.И. Лениным принципы партийного руководства культурным строительством. Считалось, что в эпоху научно-технической революции и социального прогресса всеобъемлющее значение этих принципов должно неизменно возрастать для всех сторон жизни советского общества.

Становление и развитие советской культуры и ее форм не могли протекать стихийно, однако мнения о стихийности ее развития, в частности об обрядности, не были преодолены и до рассматриваемого времени.

Процесс становления и развития советских праздников и обрядов занял целый исторический период духовного преобразования общества. Праздники и обряды являются одной из массовых форм культуры. Они тесно связаны с народным искусством. Органически включая в себя песни, танцы, музыку, художественное слово и другие формы искусства, они способствуют развитию народного творчества. Вместе с тем они обусловлены уровнем развития культуры народа. На этом основании становление и развитие праздников и обрядов рассматривались в единстве с решением основных задач культурной революции в стране.

Этапы становления и развития советских праздников и обрядов совпадали с основными периодами культурной революции в СССР. Культурная революция – процесс длительный, постоянно развивающийся и противоречивый, в нем решаются сложные задачи на всех этапах построения нового общества. Периодизация культурной революции осуществлялась многими исследователями на основе исторически сложившихся этапов развития общества. Были выделены два существенно различавшихся этапа культурной революции в СССР¹.

Первый этап был связан с решением задач переходного периода от капитализма к социализму, построением и утверждением развитого социализма. Основным содержанием культурной революции на этом этапе было создание советской культуры, приобщение широких трудящихся масс к российским и общемировым духовным ценностям. «Мы не случайно называем революцией процесс, призванный сделать культуру достоянием масс, – говорил Л.И. Брежнев в докладе «50 лет великих побед социализма». – Задача состояла не только в том, чтобы научить людей читать и писать. Надо было утвердить новую, социалистическую идеологию во всех сферах духовной жизни обще-

¹ См.: КПСС во главе культурной революции в СССР. М., 1972. С. 259–260; Основы марксистско-ленинской теории культуры. М., 1976. С. 85–89.

ства. Надо было подготовить свои, советские, высококвалифицированные кадры. Надо было создать социалистическую культуру, которой предстояло не только вобрать в себя все лучшее, передовое, что создали люди на протяжении тысячелетий, но и сделать новый шаг вперед в духовном развитии всего человечества»².

Второй этап культурной революции также был связан с очередными задачами, которые должно было решать советское общество. В Программе КПСС этот этап был назван «завершающим этапом великой культурной революции. На этом этапе обеспечивается создание всех необходимых идеологических и культурных условий для победы коммунизма»³.

Коренные преобразования в культурной жизни советского общества, совершившиеся в процессе культурной революции, оказали значительное влияние на праздники и обряды.

Обрядность в структуре советского образа жизни являлась одним из специфических способов выражения, закрепления и воспроизводства соответствующих социальных и духовных ценностей. Праздники, юбилеи, обряды, ритуалы, церемониалы составляют неотъемлемую часть, характерную черту, социально-культурную форму общения членов советского общества. Это почти всегда была торжественная, необыденная, праздничная, эмоционально-эстетическая сторона самой жизнедеятельности советского общества, часть его духовной культуры.

Все стороны советской обрядности были порождены самим социалистическим строем, его социальными и духовными ценностями, которые получали надлежащее обрядовое оформление и жили в сознании людей, сказывались на их жизнедеятельности, взаимоотношениях, поведении и поступках. По мере того как формировался советский образ жизни и обретали объективные ценности его черты, складывались и новые праздники, обряды, оформлявшие эти ценности как эталоны общественной жизнедеятельности человека.

Какие же нормы социалистического общежития, нашего образа жизни, присущих ему духовных ценностей пропагандирует и воспитывает социалистическая обрядность?

Советская обрядность давала возможность пропагандировать нормы социалистического общежития и образа жизни, присущие ему духовные ценности; преимущества советского строя, его социальных институтов; непреходящие ценности духовного наследия прошлого; социальные, нравственные, правовые и эстетические идеалы; революционные, боевые и трудовые традиции народа, пролетарский интернационализм, советский патриотизм; прогрессивные обычаи всех наций и народностей Советского Союза.

Система праздников и обрядов развивалась под воздействием такой объективной закономерности, как интернационализация всех сфер жизни

² Брежнев Л.И. Ленинским курсом: Речи и статьи. Т. 2. М., 1970. С. 88.

³ Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1978. С. 129.

общества. В СССР, многонациональном социалистическом государстве, интернационализация проявлялась как прогрессивная тенденция развития общества и его духовной культуры.

Во-первых, интернационализация выступала как основа сплочения и сближения наций и народностей, а не их разъединения по принципу господства и подчинения.

Во-вторых, интернационализация не сводилась только к преодолению национальных различий, она способствовала дальнейшему расцвету и развитию социалистических наций как дружественных общностей людей.

В-третьих, интернационализация действовала как фактор развития советского образа жизни, формирования духовного облика советских людей, утверждения интернационалистского сознания.

Таким образом, в советском обществе процесс интернационализации являлся объективной основой развития, расцвета и сближения наций, создавал широкий простор для расцвета национальных культур, интенсивного духовного обогащения народов СССР.

Процесс развития и сближения наций в советском обществе, как и их культур, являлся целенаправленным, научно управляемым. На деле воплощалась мысль В.И. Ленина о том, что только при социализме на основе интернационализма развивается и утверждается духовная общность различных наций и народностей как единого народа, создается общая, социалистическая по своему содержанию культура в многообразных национальных формах.

Опыт строительства советского общества показал, что развитие культуры отдельных наций способствовало взаимообогащению и сближению национальных культур. Культура советского общества, социалистическая по содержанию и национальная по форме, стала общенародной культурой, интернационалистской по своему духу и характеру.

Расцвет и сближение национальных культур в советских условиях, взаимопроникновение интернациональных и национальных культурных черт оказали большое влияние на развитие советских праздников и обрядов. Для их становления и развития были свойственны те же закономерности, что и для социалистической культуры в целом. Речь идет прежде всего о сближении, взаимовлиянии и взаимообогащении культур на основе интернационального единства и преемственной связи и об утверждении на этой основе общесоветских традиций, в том числе праздников и обрядов. Общесоветскими стали революционные, военно-патриотические и трудовые праздники, а также обряды торжественного вручения комсомольского билета, советского паспорта и другие, которые принимались всеми слоями населения как традиционные.

Естественно, становление системы общих для всей страны праздников и обрядов шло сложно и неравномерно. На него оказывали влияние два процесса. С одной стороны, система советских праздников и обрядов воспринимала и подчиняла главной тенденции своего развития прогрессивное национальное культурное наследие прошлого. С другой стороны, система

развивалась на основе традиций, аккумулировавших опыт революционной борьбы в России и в мире, и традиций, появившихся в условиях построения нового общества в стране.

Постепенно развивались и укоренялись праздники и обряды, которые сформировались у советских наций в процессе строительства нового общества, и отмирали те, которые консервировали прошлое, отгораживали культуру одного народа от культуры другого, мешали взаимодействию и расцвету национальных культур. Одни элементы общественной обрядности (например революционные праздники), развивались быстрее, другие (например семейно-бытовые) медленнее.

Общесоветские обрядовые формы традиций отнюдь не противоречили особенным национальным традициям каждой советской нации и народности, поскольку включали в себя подлинное уважение к историческому прошлому, богатствам культуры, духовному наследию, лучшим традициям каждого из советских народов. Все лучшее, наиболее ценное одного народа становилось на основе общности интересов достоянием другого.

В советском обществе национальные традиции постепенно приобретали интернациональный характер, подтверждением чему являлись празднования революционных юбилеев в СССР.

Утвердившиеся в советском обществе разнообразные формы массовых обрядов, ритуалов, церемониалов играли заметную роль в формировании духовных ценностей советской молодежи, служили одним из средств повышения ее социальной и творческой активности. Важной особенностью советских обрядов и традиций являлось то, что они выступали как коллективное выражение чувств и настроений, удовлетворяли социально-политические и культурные потребности общества и личности, обеспечивали духовную связь поколений.

Наиболее показательным в этом отношении был и остается День Победы. Возникли и стали традиционными обряды, в которых выражается благодарность потомков памяти представителей всех народов страны, отдавших жизнь за Победу.

С 1966 г. по решению XX съезда комсомола Украины со 2 по 9 мая в республике проводилась неделя памяти героев, ставшая традиционной. Там сложились торжественные обряды и ритуалы: почетный караул, марши ветеранов, походы молодежи по местам боевой славы, трудовые ударные вахты в честь городов-героев, учреждение призов имени героев войны и другие.

Важным средством, способствовавшим воспитанию патриотизма, укреплению коллективистского сознания и социального единства, был митинг-реквием, посвященный памяти погибших. Он проводился на Украине по рекомендациям, разработанным республиканской Комиссией по новым традициям, праздникам и обрядам.

Внедрение новых обрядов как важного средства формирования духовных ценностей в советских условиях начиналось с раннего детства. Вскоре после начала учебы в школе дети торжественно вступали в организацию

октябрят, в доступной форме начинали осваивать основы взаимоотношений в коллективе. У детей формировалось стремление к общественно полезной деятельности, развивалось чувство товарищества, коллективизма, долга, появлялось представление о справедливости, дисциплинированности.

Затем в пионерской организации, в том числе и через систему обрядов, традиций, этот процесс приобщения к общественной жизни усложнялся, становился осознаваемым. Участие пионеров в общественно-полезных мероприятиях способствовало включению миллионов пионеров в дела большого общественного звучания, приобщению к духовным ценностям советского общества.

Советские праздники и обряды выполняли важные социальные функции. Во-первых, они занимали важное место в системе воспитания трудящихся. Как символические коллективные действия, воплощающие общественные идеалы и нравственные ценности, они играли большую роль в процессе духовного развития личности.

Во-вторых, новые праздники и обряды являлись важным регулятором социального поведения людей, способствовали укреплению связей личности и общества, выступали как одна из форм социального общения.

Советские праздники и обряды отражали важнейшие этапы в жизни общества, развитии его культуры. Они оказывали глубокое влияние на формирование духовного мира личности. В обществе жизнь каждого человека богата событиями, которые знаменуют ступени его гражданской и социальной зрелости. Получение паспорта, аттестата зрелости, трудовой книжки, призыв на военную службу, создание семьи, достижение трудовых успехов и т.д. – все это этапы жизненной зрелости человека, имеющие глубокий социальный и психологический смысл. Именно в эти переходные моменты в человеке появляется потребность в соучастии, отклике, сопереживании близких, друзей и окружающих. Важность момента наиболее глубоко может передать обряд, для которого свойственна торжественная обстановка.

Основным социальным и идейным содержанием советских праздников и обрядов в сфере трудовой деятельности человека было возвеличивание труда, товарищеского сотрудничества, взаимопомощи, трудовой инициативы; возвышение социальной значимости приобщения к труду молодежи, вступления ее в трудовой коллектив; утверждение принципа распределения материальных благ по количеству и качеству вложенного труда; оценка социальной роли и социального престижа личности по труду, знаниям, духовным качествам.

Разнообразными были обряды и праздники в этой сфере жизни советского общества. Трудовая доблесть отмечалась награждением медалями и орденами СССР, присвоением почетных званий, занесением имен лучших тружеников на доску Почета, вручением им почетных грамот и т.д. Большое распространение получили праздники трудовой славы с чествованием новаторов и заслуженных ветеранов производства, праздники рабочих династий.

Успехи в любых видах деятельности неотделимы от профессионального мастерства, поэтому тем, кто достиг высоких образцов мастерства, присваивались почетные звания. Появились новые формы выявления образцов трудовой деятельности – профессиональные состязания токарей, слесарей, трактористов, животноводов, строителей, продавцов и т.д. Победители соревнований получали звание лучшего профессионала в отрасли, им вручались призы, награды, почетные дипломы. Для оформления соответствующих обрядов трудовые коллективы имели свои знамена, эмблемы, им присваивались имена вождей, выдающихся людей и т.д.

Ежегодно отмечались праздники профессий и отраслей труда – День металлурга, День работника сельского хозяйства, День учителя, День рыбака и т.д.

Трудовой традицией были праздничные трудовые вахты – по случаю годовщины Октября, Первого мая и других всенародных праздников. Ежегодно весной проводились Всесоюзные коммунистические субботники – без вознаграждений, всецело на пользу общества.

В отличие от обрядов массовые праздники фиксировали и закрепляли в памяти советского народа наиболее существенные и важные этапы развития общества и его культуры. В массовых праздниках наиболее ярко и полно раскрывались многообразные социальные связи людей, их образ жизни, миропонимание и мироощущение, нравственные и эстетические ценности.

Действенность советских праздников и обрядов как формы воспитания проявлялась в том, что они влияли на сознание человека как в рациональной, так и в эмоциональной форме. Это влияние давало возможность проявляться такому эффективному фактору, как общественное мнение, вызывало потребность придерживаться традиций, следовать нормам и принципам поведения. Традиции предъявляют определенные требования к поведению человека в коллективе, с которым он связан, мнением которого дорожит. По этой причине советские традиции, обычаи, праздники и обряды заключали в себе большие возможности для формирования у членов общества соответствующих нравственных принципов и культурных навыков.

В праздниках и обрядах веками использовались различные жанры искусства, что содействовало наиболее полному выражению содержания обрядов. Сочетание искусства с обрядностью содействовало и содействует развитию музыкального, хореографического и художественного творчества людей, поэтому праздники и обряды являются также важным средством формирования эстетических идеалов и художественного вкуса.

Образно-художественная природа праздников и обрядов, которая помогает проникнуть в психологию личности, затронуть ее эмоциональную сферу, служит важным средством преодоления религиозных взглядов и настроений. Обрядность содействует глубокому пониманию действительности, формированию материалистических убеждений, воспитанию чувств, развитию самосознания человека.

Определенным стимулом совершенствования советской обрядности явилось II Всесоюзное совещание по социалистической обрядности, состо-

явшееся в Киеве в октябре 1978 г. На совещании были намечены некоторые теоретические проблемы и практические меры по повышению уровня работы по внедрению и развитию советской обрядности.

В целом новые праздники и обряды в СССР были неотъемлемым элементом духовной культуры людей, советского образа жизни.

© Закович Н.М., 1980

© Закович Н.М., 2009

© Зоц В.А., 1980

© Зоц В.А., 2009

АТЕИСТИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ*¹

Традиция – это духовное наследие, принятое, установленное, освященное авторитетом прошлого, из которого черпаются идеи, знания, моральные нормы, верования, обряды, обычаи и т.д., устойчивые и стабильные, поддерживаемые силой общественного мнения и переходящие из поколения в поколение. Известны трудовые, национальные, религиозные, семейно-бытовые, профессиональные, военные традиции. Они могут быть прогрессивными, передовыми или реакционными, консервативными.

В эпоху феодализма у многих народов в разных странах возникли элементы атеистических традиций, которые создавались на основе антирелигиозного свободомыслия и антиклерикализма, выражали протест народных масс против господства религии и Церкви. Несмотря на жестокое преследование светскими и духовными феодалами любых проявлений антирелигиозного свободомыслия и антиклерикализма, их следы сохранялись в памятниках народной культуры Средневековья, Возрождения и Просвещения. В эпоху капитализма эти прогрессивные традиции оказали влияние на развитие антиклерикализма и атеизма среди передовой части рабочего класса, крестьянства и интеллигенции. В результате соединения пролетарского революционного движения с научным социализмом рабочий класс стал носителем атеистических традиций марксизма.

В России антиклерикальные и атеистические традиции сформировались в ходе борьбы наиболее передовой части рабочего класса, трудящихся крестьян и демократической интеллигенции против самодержавия, помещиков, капиталистов и православной Церкви. Атеистические традиции русского народа особенно быстро развивались в эпоху трех революций в России. В.Д. Бонч-Бруевич указывал в 1913 г., что «наряду с широким антицерковным движением на религиозно-общественной основе, движением, направленным к выходу из господствующей Православной Церкви, у нас в России во всех слоях народа и общества растет антирелигиозное движение, вообще движение явно атеистическое, с неменьшей силой подтачиваю-

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1982. Вып. 30. С. 245–261.

щее корни господствующей Церкви. Участники его желают стать вне всяких религиозных обществ, желают перейти во вневероисповедное состояние»¹.

Революционное движение в России, развитие передовой общественной мысли и материалистической философии, распространение научных знаний способствовали возникновению и укреплению атеистических традиций. Они ярко отразились в русском фольклоре, художественной литературе и искусстве, поэтому культура в советской стране имела возможность использовать антиклерикальные и антирелигиозные традиции в борьбе против реакционного духовенства, отвергавшего новую культуру, широко и глубоко развивать их в процессе преодоления влияния религии.

Изучение атеистических традиций советской культуры остается актуальным. Необходимо критиковать любые попытки пересмотреть с внеисторических позиций традиции российского народа, внедрить в его культуру все то, что давно справедливо осуждено и отвергнуто как чуждое ему. В борьбе против различных фальсификаторов истории духовной культуры нашего народа особое значение приобретает разоблачение вымыслов о подлинных традициях советской культуры.

В «Наброске резолюции о пролетарской культуре» В.И. Ленин, призывая подходить к анализу «традиций... с точки зрения миросозерцания марксизма»², рекомендовал использовать все ценное, прогрессивное, что было в них, и отбрасывать все реакционное и вредное. Он предлагал брать из каждой национальной культуры ее демократические и социалистические элементы.

В трудах о культуре³ и атеизме⁴ В.И. Ленин исследовал сущность революционных традиций и их атеистическое значение, разоблачал богоискателей, отвергавших революционные традиции.

В 1909 г. Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве и другие кадетские публицисты призывали русскую интеллигенцию отказаться от идей Белинского и Чернышевского, от революционных взглядов, материализма и атеизма. В статьях «О вехах» и «Еще один поход на демократию» Ленин критиковал веховцев, писал, что «Вехи» ополчаются против революционных и демократических традиций, «стремятся со всей решительностью и во всей полноте восстановить религиозное миросозерцание»⁵, призывал «сохранить традиции революционной борьбы, от которой спешат отречься интеллигенция и мещанство, развить и укрепить эти традиции...»⁶. В 1910 г. в статье «Герои “оговорочки”» В.И. Ленин выступил против тех, кто пытался отождествлять передовую культуру с религиозными суевериями.

После Октябрьской революции различные философствующие богословы писали, что без религиозных традиций духовная культура развиваться не может,

¹ Бонч-Бруевич В.Д. Избранные атеистические произведения. М. 1973. С. 116.

² См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 462.

³ См.: В.И. Ленин о культуре. М., 1980.

⁴ См.: В.И. Ленин об атеизме, религии и церкви (Сборник произведений, писем и других материалов). М., 1980.

⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 19. С. 168–169.

⁶ Там же. Т. 17. С. 40.

а секуляризация культуры в России якобы означает гибель русского культурного творчества. Религиозный мыслитель и ученый П.А. Флоренский отвергал Возрождение за его антиклерикальную традицию. Он утверждал, что когда «все стало светским», «произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация – гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры»⁷. Одна из задач «Вольной академии духовной культуры», созданной в 1919 г. в Москве П.А. Флоренским и Н.А. Бердяевым для борьбы против материализма и атеизма, состояла в том, чтобы доказать невозможность существования культуры без религии. В 1923 г. русские богоискатели издали в Берлине сборник статей под названием «Православие и культура», в котором предсказывали уничтожение культуры в результате распространения в России материализма и атеизма.

Развитие культуры в СССР полностью опровергло вымыслы о «гибели» культурного творчества. Марксизм, впервые поставивший проблему о возможности создания культуры, полностью свободной от религии, указал советскому народу путь к осуществлению этой труднейшей задачи⁸.

Традиции являются предметом острой борьбы. Идеологические противники стремятся подменить светлые, прогрессивные традиции передовой русской культуры и революционного движения вымыслами о мнимых традициях нашего народа, пытаются опоэтизировать «православные традиции», уверить, что религиозность была и остается главной особенностью «духа русского народа». Например, в 1979 г. в Мюнхене была издана книга Г. Дамма «Основные черты русского мышления», в которой рассматривались «религиозные традиции» русских философов.

Западные авторы отрицали, что отход народных масс от религии и Церкви в СССР являлся закономерным следствием общественного развития в России, объявляли ее чуть ли не самым клерикальным государством Европы. В действительности антиклерикализм и атеизм в стране не были «случайным» явлением, чуждым русскому народу, как это утверждают буржуазные идеологи, а имели глубокое содержание, социальные корни и исторические предпосылки.

Возникновение отрицательного отношения народных масс к Церкви и духовенству было обусловлено многовековой борьбой крестьян против их эксплуатации черным и белым духовенством – «крепостниками в рясах», освящавшими самодержавие и крепостничество, стремлением крестьянства ликвидировать церковно-монастырское землевладение, освободиться от обременительных поборов духовенства, открыто отстаивавшего средневековые феодальные привилегии Церкви. Н.П. Огарев писал, что «русский народ имеет к своим попам, может быть, больше ненависти, чем все европейские населения к своим попам (которые, впрочем, не лучше)...»⁹.

Советский народ гордился революционными традициями, рожденными в борьбе за свободу и процветание Родины. Эти традиции имели глубокое

⁷ Флоренский П. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 106.

⁸ См.: Атеизм и социалистическая культура. М., 1971; Филиппова Е.И. Атеизм и духовная культура. М., 1977; Зоң В.А. Духовная культура и атеистическое воспитание. М., 1978.

⁹ Огарев И. Избранные социально-политические и философские произведения. Т. 2. М., 1956. С. 248.

антиклерикальное и атеистическое содержание¹⁰. Так, например, в русском освободительном движении критика самодержавия, идущая от первого русского революционера А.Н. Радищева, была связана с разоблачением культа царя как «божьего помазанника». Вслед за Радищевым и другие представители дворянских революционеров – декабристы и Герцен, революционеры-демократы самоотверженно боролись против царизма, за социальное освобождение угнетенных и эксплуатируемых масс, разоблачали казенное православие. В ходе борьбы трех революционных поколений, ставивших своей задачей свержение царизма и ликвидацию крепостничества, формировались русские антиклерикальные и атеистические традиции.

Коммунистическая партия развивала атеистические традиции народных масс, воспитывала их в духе непримиримости к религиозным предрассудкам. Одним из направлений деятельности КПСС являлась борьба со всевозможными формами религиозного мракобесия и обскурантизма, откуда бы они ни исходили.

Партия еще в дооктябрьский период рассматривала пропаганду атеизма как «общепартийное, общепролетарское дело», «одну из отраслей.. партийной работы»¹¹, прививала умение связывать борьбу с религией «с конкретной практикой классового движения, направленного к устранению социальных корней религии»¹², «заботливо избегая всякого оскорбления чувств верующей части населения и закрепления религиозного фанатизма»¹³.

После революции в стране возникли новые атеистические традиции. Они складывались в борьбе народных масс за создание новой культуры¹⁴. Основой культурной революции в СССР было распространение грамотности, введение всеобщего бесплатного образования, воспитание и перевоспитание народных масс.

А.В. Луначарский писал, что культурной революции мешают старые предрассудки, различные религиозные верования¹⁵. В борьбе с ними формировались советские атеистические традиции. После Гражданской войны решалась задача широкого развертывания культурной работы в массах, которая была связана с антирелигиозной пропагандой. В деятельности общественных организаций, органов народного просвещения и образования, печати, радио, кино, Союза воинствующих безбожников в 1920-х годах сложились прочные традиции идейной борьбы против религиозных предрассудков¹⁶, которые использовались и в дальнейшем научно-атеистическом воспитании.

¹⁰ См.: *Смирнов А.Ф.* Традиции свободомыслия и атеизма в русском освободительном движении XVIII–XIX вв. // ВНА. Вып. 20. 1976. С. 190–210; *Сухов А.Д.* Русский атеизм и освободительное движение. М., 1978.

¹¹ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 145.

¹² Там же. Т. 17. С. 418.

¹³ Там же. Т. 38. С. 95.

¹⁴ См.: *Зак Л.М.* История изучения советской культуры. М., 1981.

¹⁵ См.: *Луначарский А.В.* Десятилетие революции и культура. М.; Л., 1927. С. 6.

¹⁶ *Воронцов Г.В.* Ленинская программа атеистического воспитания в действии (1917–1937). Л., 1973; *Коновалов Б.Н.* К массовому атеизму. М., 1974.

Уже в первые годы после революции начали складываться новые праздники и обряды. В это время было опубликовано свыше 50 декретов по вопросам установления советской гражданской обрядности. В СССР гражданская обрядность стала органической частью образа жизни¹⁷, элементом духовной культуры народа¹⁸. Различные традиции, возникшие в СССР, были полностью лишены какого-либо религиозного элемента.

10 июня 1929 г. А.М. Горький говорил в речи на открытии II Всесоюзного съезда Союза воинствующих безбожников: «Религии нет места в том огромнейшем процессе культурного творчества, который с невероятной быстротой развивается в нашей стране»¹⁹. Вся система народного образования, культурно-просветительных учреждений, библиотек, музеев, клубов, а также радио, телевидение, печать и другие компоненты духовной культуры участвовали в атеистическом воспитании.

В отличие от анархистского нигилистического «безбожия», призывавшего к разрушению храмов и сожжению икон, научный атеизм способствовал утверждению традиции бережного отношения к народным творениям, имевшим религиозную форму выражения. В СССР было 150 тыс. памятников истории, архитектуры, археологии и монументального искусства. Под контролем государства находилось более 200 тыс. памятников архитектуры, из них 13 тыс. культовых зданий. В 1450 государственных музеях хранилось 49 млн памятников материальной и духовной культуры, среди которых было немало предметов культа и произведений религиозного искусства²⁰.

Возникновение прочных материалистических и атеистических традиций советской культуры было обусловлено активным участием широких масс в ее создании. «Из глубин народа вышла новая, социалистическая интеллигенция, которая прославила Родину выдающимися достижениями науки и техники, литературы и искусства, – говорил Л.И. Брежнев. – Встреча, о которой мечтали лучшие умы человечества, историческая встреча труда и культуры, – состоялась. В истории нашей страны, в истории всей мировой культуры это был поворот огромного значения»²¹.

Советская культура унаследовала все лучшее и прогрессивное, что было в культуре народов дореволюционной России. «Великорусская культура, характеризующаяся именами Чернышевского и Плеханова»²², «элементы демократической и со-

¹⁷ Кобецкий В.Д., Савельев С.Н. Становление советского образа жизни и преодоление религиозного быта // Социально-философские аспекты критики религии: сб. трудов. Л., 1979. С. 28–39.

¹⁸ Лисавцев Э.И. Новые советские традиции. М., 1966; Угринович Д.М. Обряды: за и против. М., 1975; Суханов И.В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. М., 1976; Емелях Л.И. Христианские таинства. Л., 1977; Лопаткин А.Р., Фурсин И.И. Социалистическая обрядность и ее роль в атеистическом воспитании населения. М., 1979; Руднев В.А. Советские праздники, обряды, ритуалы. Л., 1979; и др.

¹⁹ Горький М. Собр. соч.: в 30 т. Т. 25. М., 1953. С. 36.

²⁰ См.: Фурув В.Г. Памятники культуры и атеизм. М., 1975.

²¹ Брежнев Л.И. Ленинским курсом: речи и статьи. Т. 6. С. 580.

²² См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 129.

циалистической культуры»²³ формировали атеистические традиции народа, которые сложились не без влияния антирелигиозного свободомыслия и антиклерикализма, на основе антирелигиозных традиций, материалистической философии и науки, реалистической художественной литературы и изобразительного искусства XVIII–XX вв.

В 1922 г. Ленин в статье «О значении воинствующего материализма» писал: «У главных направлений передовой общественной мысли России имеется, к счастью, солидная материалистическая традиция»²⁴. Эта материалистическая традиция питала распространение атеистических идей в России. Еще Д.И. Писарев отмечал, что «здравый смысл и значительная доля юмора и скептицизма составляют самое заметное свойство чисто русского ума...», поэтому «ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный, здоровый и свежий материализм»²⁵.

От М.В. Ломоносова в России идет традиция связывать критику религии и Церкви с распространением естественнонаучных знаний, от А.Н. Радищева – с разоблачением самодержавия. Философские воззрения русских революционных демократов XIX в. – предшественников русской социал-демократии – высшее достижение всей домарксистской философии. Эти воззрения были теоретической основой русского революционно-демократического атеизма. Н.Г. Чернышевский утверждал: «Вера христианская или другое какое-нибудь верование должно смениться знанием, и только сознанное, опытом проверенное человек будет признавать за истину»²⁶.

В.И. Ленин указывал, что марксизм развил материализм и атеизм, существовавшие до него. По его мнению, диалектический материализм воспринял «исторические традиции материализма XVIII века во Франции и Фейербаха (первая половина XIX в.) в Германии, – материализма безусловно атеистического, решительно враждебного всякой религии»²⁷. Отмечая, что во Франции и Германии осталась традиция борьбы революционной буржуазии против религиозных предрассудков, начатая философами-материалистами задолго до появления марксизма, Ленин считал необходимым, чтобы идеи этих передовых мыслителей прошлых веков были усвоены советской культурой.

В развитии атеистических традиций советской культуры большую роль играла наука. Советские ученые помогали гражданам страны овладевать научными знаниями, вытесняющими религиозное истолкование мира. После революции ученые в своих исследованиях явлений природы сознательно ставили цель подтвердить материалистические воззрения. Их работам было чуждо влияние теологии, иррационализма, фидеизма и мистики. Благородной традицией советских ученых стало их активное участие в пропаганде научных знаний, формирующих материалистическое мировоззрение.

Российская демократическая интеллигенция имела давние традиции противостояния влиянию религии и Церкви. Ее лучшие представители считали религиоз-

²³ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 120.

²⁴ Там же. Т. 45. С. 24.

²⁵ Писарев Д.И. Соч. Т. 1. М., 1955. С. 118.

²⁶ Цит. по: Вороницын И.П. Н. Г. Чернышевский и религия. М., 1933. С. 45.

²⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 415.

ные верования несовместимыми с социальным прогрессом, наукой и просвещением. Замечательные русские ученые И.М. Сеченов, Д.И. Менделеев, И.П. Павлов, И.И. Мечников были выдающимися просветителями. Д.И. Менделеев провозгласил девиз: «Посев научный взойдет для жатвы народной». От Д.И. Менделеева, который создал Комиссию Петербургского университета по разоблачению спиритизма, идет традиция выступлений российских ученых против мистицизма. Он писал, что наука противостоит суевериям, как свет с потемками. Следуя завету В.Г. Белинского, который в письме к Н.В. Гоголю указывал, что «Россия видит свое спасение не в мистицизме..., а в успехах... просвещения», Д.И. Менделеев опубликовал свои «Материалы о спиритизме», выступал с лекциями, разоблачавшими древние суеверия, гримировавшиеся под науку.

В период Первой мировой войны А.М. Горький обратился в письме к К.А. Тимирязеву с призывом организовать выступления известных русских естественников против мистики, распространившейся в те годы среди интеллигенции. После революции многие представители интеллигенции – учителя, врачи, агрономы вели антирелигиозную пропаганду, принимали активное участие в распространении научных знаний. Традиция пропаганды науки советской интеллигенцией сохранилась и упрочилась в деятельности Всесоюзного общества «Знание». С 1923 по 1980 г. в СССР были опубликованы многочисленные книги и брошюры и десятки тысяч статей в периодической печати советских ученых-естественников, доказывавших несостоятельность религиозных представлений о мироздании, происхождении Солнечной системы, возникновении жизни на Земле, происхождении человека, его психической деятельности и т.д.

Советские ученые неоднократно выступали в печати о непримиримости научного и религиозного мировоззрения. «Религия – пережиток первобытного отношения к явлениям природы, – считал академик А.Н. Бах. – Примирять религию с наукой, связывать каким-либо образом первую со второй – совершенно нельзя, немислимо»²⁸. «Я глубоко убежден, что несовместимость науки и религии должна заставить всех нас сделаться активными борцами за подлинное материалистическое мировоззрение, ибо без него мы не мыслим ни науки, ни жизни!»²⁹ – отмечал академик А.Е. Ферсман.

В 1930 г. советские астрономы обратились с открытым письмом к римскому папе Пию XI, в котором протестовали против антисоветского «крестового похода». В 1932 г. в обращении к работникам науки и техники, подписанном председателем Центрального совета Союза воинствующих безбожников Ем. Ярославским и академиками Б.А. Келлером и А.Н. Бахом, содержался призыв к ученым принять активное участие в атеистической пропаганде. Советские ученые многое сделали для утверждения в общественном сознании научного материалистического мировоззрения.

В развитии советской культуры важную роль играли литература и искусство, которые активно способствовали формированию человека нового общества.

²⁸ Знатные люди Страны Советов о религии. М., 1939. С. 16.

²⁹ Там же. С. 106.

Советская художественная литература имела атеистические традиции, восходившие к фольклору. Выдающиеся деятели передовой русской культуры, глубоко знавшие народное творчество, отмечали его антиклерикальный характер. В 1757 г. М.В. Ломоносов привел в своей «Грамматике» пословицу: «Молебен пет, а пользы нет». 5 июля 1847 г. В.Г. Белинский в знаменитом «Письме к Гоголю», которое называют страстным манифестом революционного демократизма, доказывал, что русский народ «... по натуре своей глубоко атеистический народ»³⁰. А.И. Герцен, соглашаясь с В.Г. Белинским, отмечал: «Русский крестьянин суеверен, но равнодушен к религии, которая для него, впрочем, является непроницаемой тайной. Он для очистки совести точно соблюдает все внешние образы культа; он идет в воскресенье к обедне, чтобы шесть дней больше не думать о Церкви. Священников он презирает как тунеядцев, как людей алчных, живущих на его счет. Героем всех народных непристойностей, всех уличных песенок, предметом насмешки и презрения всегда являются поп и дьякон или их жены».

Множество пословиц свидетельствуют о безразличии русских к религии: «Гром не грянет – мужик не перекрестится», «На Бога надейся, да сам не плошай»³¹. Русские былины, песни и сказки проникнуты антиклерикализмом³².

Русская литература призывала народ последовать совету В.Г. Белинского отказаться от церковных проповедей и молитв, жить по законам, «сообразным не с учением Церкви, а с здравым смыслом и справедливостью»³³. Гневное осуждение реакционной сущности религии – одна из лучших традиций литературы, боровшейся за передовые идеалы народных масс. С огромной художественной силой и убедительностью А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Н.А. Некрасов, М.Е. Салтыков-Щедрин, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов, А.М. Горький разоблачали Церковь³⁴. В частности, В.И. Ленин указывал, что в наследстве Л.Н. Толстого есть то, что берет себе российский пролетариат: толстовская критика государства, Церкви, частной поземельной собственности³⁵. «Учение Церкви, – писал Л.Н. Толстой, – есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства...»³⁶.

Советская художественная литература хранила и развивала атеистические и антиклерикальные традиции многих замечательных русских поэтов и писателей. В стихах В.В. Маяковского и Д. Бедного, произведениях М.А. Шолохова и А.С. Серафимовича ярко выражены эти традиции. Циклы антиклерикальных стихов В.В. Маяковского и Д. Бедного, занявших с самого начала своего творческого пути позицию воинствующей непримиримости по отношению к религии, продолжали в советской поэзии традиции народной сатиры.

³⁰ Белинский В.Г. Избр. соч. М., 1949. С. 891.

³¹ А.И. Герцен об атеизме, религии и церкви. М., 1976. С. 118.

³² См.: Русское народное поэтическое творчество против церкви и религии. М., 1961; *Нагорный Г.* Как верили предки. М., 1975.

³³ См.: Белинский В.Г. Избр. соч. С. 889.

³⁴ См.: Русские писатели о религии. М., 1959; Против тьмы: атеистическая хрестоматия. М., 1961; Русская литература в борьбе с религией. М., 1963.

³⁵ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 23–24.

³⁶ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 34. М., 1952. С. 247.

Уже в 1918 г. в альбоме плакатов Маяковского «Герои и жертвы революции», которые он назвал «первыми попытками агитпоэзии», вслед за заводчиком, банкиром, помещиком и кулаком был изображен священник. «Комсомольская правда» 22 сентября 1929 г. опубликовала стихотворение Маяковского «Надо бороться», в котором он призывал усилить антирелигиозную пропаганду:

Бога
нельзя
обходить молчанием, –
с Богом пронырливым
надо
бороться³⁷

Маяковский обобщил мнение советских поэтов, когда сказал: «Мы уже ни одного слова, которое припахивает мистикой... , не потерпим в своих произведениях»³⁸. Такая позиция стала традицией советской поэзии.

Большое место антицерковная и антирелигиозная сатира занимала в творчестве Д. Бедного. Многие в его «агитках» может показаться прямолинейным и резким, но они создавались в условиях острой борьбы против «белогвардейцев в рясах». Поэт широко использовал крестьянский антицерковный фольклор. В сатирической повести «О попе Панкрате, о тетке Домне и явленной иконе в Коломне» (1918) поэт признавался:

Я не злую вам ересь, друзья, проповедую.
С мужиками, мужик, по-мужицки беседую...³⁹

Особое значение в атеистической направленности общественно-политической и литературно-критической литературы имела публицистика А.М. Горького⁴⁰. Он указывал в беседе с писателями, что советская литература не показала еще «процесса отмирания религии»⁴¹.

Советская литература по своему содержанию атеистична, поскольку она исходила из материалистического отношения к действительности. Ее художественный метод – социалистический реализм – неизбежно вел к отображению жизни, чуждому всякой мистики.

В творчестве известных художников-реалистов второй половины XIX в. В.Г. Перова, К.А. Савицкого, В.В. Пукирева, А.И. Корзухина, И.Е. Репина и других отразились атеистические традиции русского народа⁴². В 1892 г. И.Е. Репин писал известному деятелю русской культуры В.В. Стасову: «Да вообще все христианство –

³⁷ Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: в 12 т. Т. 10. М., 1941. С. 71.

³⁸ Там же. Т. 3. М., 1939. С. 385.

³⁹ Бедный Д. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1965. С. 421.

⁴⁰ См.: Сумарев П. Атеистическая публицистика Горького // Русская литература в борьбе с религией. М., 1963. С. 272–294.

⁴¹ Цит. по: Русская литература в борьбе с религией. С. 294.

⁴² См.: Шурыгин Я.И. Атеизм в советском изобразительном искусстве. Л., 1978.

это рабство, это смиренное самоубийство всего, что есть лучшего и самого дорогого и самого высокого в человеке, – это кастрация»⁴³.

Уже с первых лет Октябрьской революции изобразительное искусство использовалось для антирелигиозной пропаганды. Выдающиеся художники-графики Д.С. Моор (Орлов) и М.М. Черемных – авторы многих антирелигиозных плакатов и рисунков для журнала «Безбожник у станка», газеты «Безбожник» – принимали участие в антирелигиозной пропаганде. Они создали традицию советской атеистической карикатуры. Д.С. Моор опубликовал около тысячи антирелигиозных рисунков. Он писал: «Смех советской карикатуры политически насыщен и уверен в своей силе, он бьет по самой сущности религии»⁴⁴. В 1920–1930-х гг. большим успехом пользовались антиклерикальные карикатуры М.М. Черемных, его картины «Так учит церковь», «Крест и трактор» и др.

Традиции советской музыки, лишенной какой-либо мистики, проявились в творчестве тех композиторов, которые посвятили свои произведения Великой Отечественной войне. Такова Четырнадцатая симфония Д.Д. Шостаковича, хоровой цикл «Я убит подо Ржевом» Р. Щедрина. В концерте-реквиеме латышского композитора П. Дамбиса, посвященном памяти погибших в этой войне, несмотря на то, что использовался по форме жанр заупокойной мессы, нет ничего религиозного⁴⁵.

Советские артисты – от участия в агитационных инсценировках на площадях городов и в клубах, где изображали «плакатного попа», до игры в атеистических пьесах «Мистерия-буфф» Маяковского, «Егор Булычев и другие» М. Горького, «Все остается людям» С. Алешина – создали атеистическую традицию советского театра.

Культура советского общества – новый в истории тип интернациональной культуры, которую развивали в содружестве все народы Советского Союза. Для советской культуры были характерны преемственность демократических, революционных и материалистических традиций всех народов, боровшихся против любых форм обскурантизма. Атеистические традиции советского народа представляли собой сплав антирелигиозных традиций всех наций и народностей, проживавших в СССР.

В советском обществе господствовали традиции отрицательного отношения к религиозным суевериям и предрассудкам, к церковным праздникам и обрядам, проявлялось внимательное отношение к верующим. Существенную помощь в этом деле оказывали атеистические традиции советской культуры, к ценностям которой приобщались многомиллионные массы трудящихся.

© Емелях Л.И., 1982

© Емелях Л.И., 2009

⁴³ Репин И.Е., Стасов В.В. Переписка. Т. II (1877–1894). М.; Л., 1949. С. 172.

⁴⁴ Рутенбург С.Г. Моор – художник-атеист // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. V. С. 187.

⁴⁵ Моор Д. Десять лет художник в «Безбожнике» // Безбожник. 1932. № 21–22.

Научное издание

Вопросы религии и религиоведения
(Антология отечественного религиоведения)

Выпуск 1

Часть 1

Научно-теоретическое приложение к журналу
«Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Свидетельство о регистрации журнала:
ПИ № ФС 77-35090 от 23 февраля 2009 г.
(Федеральная служба по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций Российской Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель –
Российская академия государственной службы
при Президенте Российской Федерации

При публикации авторских материалов и источников учитываются нормы правописания и стилистики, принятые в соответствующих религиозных традициях.

Перепечатка материалов возможна только по письменному разрешению Редакции.

Библиографическое обеспечение журнала – Библиотека РАГС.

Над выпуском работали:

Научные редакторы: Зуев Ю.П., Шмидт В.В.
В подготовке выпуска принимали участие Абдурашидова З.А., Завьялова С.В.
Редакторы: Манушин Э.А., Шмидт В.В.
Выпускающий редактор Вагин Н.М.
Корректоры: Вагина Е.Г., Мусатова Л.К., Макарова Л.Н.
Оригинал-макет – Музалевская С.М.
Обложка – Великий П.П.
Верстка – Ванькуров А.С., Агибалова В.В.

Адрес редакции:

119606, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84, каб. 2239,
тел.: (495) 436-9844, тел./факс: (495) 436-9780,
e-mail: william@list.ru, religion@ur.rags.ru,
интернет-сайт: religio.rags.ru

Адрес издательства:

111033, г. Москва, Золотородский вал, д. 4,
тел./факс: (495) 933-2460,
www.publishing-house.ru

* * *

Подписано в печать 25.11.2009. Формат 70x100 1/16. Тираж 300 экз. Усл. п. л. 36,77.
Уч.-изд. л. 31,68. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond.
Отпечатано в ООО «Вовремя».