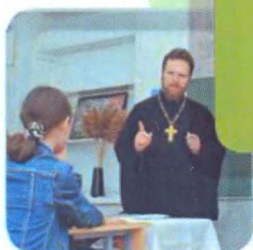


БАКАЛАВР. АКАДЕМИЧЕСКИЙ КУРС

Под редакцией А. Ю. Рахманина

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УЧЕБНИК и ПРАКТИКУМ



СООТВЕТСТВУЕТ
ПРОГРАММАМ
ВЕДУЩИХ НАУЧНО-
ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ
ШКОЛ

УМО ВО рекомендует

 **Юрайт**
издательство

biblio-online.ru

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УЧЕБНИК И ПРАКТИКУМ
ДЛЯ АКАДЕМИЧЕСКОГО БАКАЛАВРИАТА

Под редакцией **А. Ю. Рахманина**

*Рекомендовано Учебно–методическим отделом
высшего образования в качестве учебника для студентов
высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным
направлениям и специальностям*

Книга доступна в электронной библиотечной системе
biblio-online.ru

Москва ■ Юрайт ■ 2016

Ответственный редактор:

Рахманин Алексей Юрьевич — кандидат философских наук, заведующий кафедрой религиоведения, заместитель декана факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии.

Рецензенты:

Прилуцкий А. М. — доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена;

Астахова Л. С. — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой религиоведения, заместитель директора института социально-философских наук и массовых коммуникаций по научной деятельности Казанского федерального университета.

Религиоведение : учебник и практикум для академического бакалавриата / А. Ю. Рахманин, Р. В. Светлов, С. В. Пахомов [и др.] : под ред. А. Ю. Рахманина. — М. : Издательство Юрайт, 2016. — 307 с. — Серия : Бакалавр. Академический курс.

ISBN 978-5-9916-6086-0

В учебнике излагаются основы религиоведческих знаний, описываются методы анализа религиозных явлений (социологические, антропологические, исторические, феноменологические, психологические), систематизируются важнейшие элементы религий (ритуал, умозрение, мистический опыт и т.д.), а также особенности их взаимодействия с другими аспектами культурной и общественной деятельности. Учебник ориентирован на получение учащимися навыков самостоятельного анализа религиозной жизни, особенно на современном ее этапе.

Соответствует актуальным требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования.

Для студентов высших учебных заведений, аспирантов и преподавателей гуманитарных профилей.

УДК 2(075.8)

ББК 86.2я73



Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав. Правовую поддержку издательства обеспечивает юридическая компания «Дельфи».

Оглавление

Авторский коллектив.....	7
Предисловие	8

Раздел I РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ КАК ОБЛАСТЬ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Глава 1. Возникновение и история религиоведения	13
1.1. Возникновение и институционализация науки о религии.....	13
1.2. Факторы возникновения религиоведения.....	18
1.3. Периодизация и основные этапы развития религиоведения	20
<i>Резюме</i>	<i>25</i>
<i>Основные даты истории религиоведения: институты, публикации, события.....</i>	<i>25</i>
<i>Практикум</i>	<i>27</i>
Глава 2. Элементы религиоведения	29
2.1. Принципы религиоведческих исследований	29
2.2. Структура религиоведческого знания.....	36
2.3. Религия: объект и предмет исследования	46
<i>Резюме</i>	<i>55</i>
<i>Практикум</i>	<i>56</i>
Глава 3. Методы и методики религиоведческих исследований	58
3.1. Принципы сравнительно-исторических исследований	59
3.1.1. Типы историзма	59
3.1.2. Исторические классификации религий.....	61
3.1.3. Принципы сравнения	65
3.2. Феноменологический метод в религиоведении.....	67
3.2.1. Статус феноменологии	67
3.2.2. История феноменологических исследований	69
3.2.3. Принципы и методики феноменологии религии	74
3.3. Социологическое исследование религий	78
3.3.1. Социальность религии.....	78
3.3.2. Основные подходы и базовые идеи социологии религии	80
3.3.3. Методики социологического исследования религий.....	88
3.4. Антропологическое исследование религий.....	91
3.4.1. Статус антропологии в религиоведении	91
3.4.2. Принципы и методики антропологического исследования религии.....	94

3.5. Психологические идеи в религиоведении	99
3.5.1. Психология и религиоведение	99
3.5.2. Психологические идеи и методики в истории религиоведения	101
<i>Резюме</i>	108
<i>Практикум</i>	109

Раздел II

ПРЕДМЕТНОЕ ПОЛЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Глава 4. Религиозное умозрение	115
4.1. Религиозная мысль Индии	115
4.1.1. Умозрение в ведийской Индии	116
4.1.2. Умозрение в индуизме	123
4.1.3. Культовая сторона индуизма	129
4.1.4. Джайнизм	134
4.1.5. Сикхизм	137
4.2. Религиозная мысль Запада	141
4.2.1. Понятие Бога и различные его концептуализации	142
4.2.2. Модели взаимосвязи Бога и мира	147
4.2.3. Религиозно-философская антропология	152
4.2.4. Проблема теодицеи, зла и страдания	159
4.2.5. Проблема межрелигиозного диалога	160
4.3. Философия религии	166
4.3.1. Философия и теология	166
4.3.2. Сущность религии и предпосылки ее возникновения	169
4.3.3. Понятие естественной религии	174
4.3.4. Генезис и развитие религиозных форм сознания человечества	176
4.3.5. Язык религии	177
4.3.6. Критика религии	179
4.3.7. Философия религии и богословие	182
<i>Резюме</i>	182
<i>Практикум</i>	183
Глава 5. Элементы религии	187
5.1. Высшая сила	187
5.2. Ритуал	190
5.3. Миф	193
5.4. Священный текст	196
5.5. Вероучение	198
5.6. Мистический опыт	200
5.7. Специалисты	202
5.8. Искусство	204
<i>Резюме</i>	206
<i>Практикум</i>	207
Глава 6. Взаимосвязь религии с другими видами деятельности	209
6.1. Религия и наука	209

6.2. Религия и сфера публичной политики	213
6.3. Религия и образование.....	218
<i>Резюме</i>	223
<i>Практикум</i>	224

Раздел III

РЕЛИГИЯ И ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Глава 7. Особенности современной религиозности.....	229
7.1. Религиозная конверсия (обращение) и феномен «рационального выбора» религии	229
7.1.1. Религиозная конверсия	229
7.1.2. Теория «рационального выбора»	231
7.2. «Религиозный рынок» и духовная конкуренция	233
7.2.1. Феномен «религиозного рынка»	233
7.2.2. Религиозный фактор духовной конкуренции	234
7.3. Гражданская религия. Квазирелигии	235
7.3.1. Теория гражданской религии.....	235
7.3.2. Квазирелигии	238
7.4. Религия в контексте глобализации и глокализации	240
7.4.1. Глобализация и глокализация.....	240
7.4.2. Новые формы религиозной жизни	241
7.5. Религия и Интернет	244
7.5.1. Религия онлайн и онлайн-религия.....	244
7.5.2. Религия и новое сетевое взаимодействие	246
7.6. Экуменизм и межрелигиозное общение.....	247
7.6.1. Идеология экуменизма и экуменическое движение	247
7.6.2. Проблема межрелигиозных взаимоотношений	249
7.7. Религиозный фундаментализм и экстремизм	251
7.7.1. Религиозный фундаментализм	251
7.7.2. Радикализм и экстремизм в религиозной жизни	252
<i>Резюме</i>	253
<i>Практикум</i>	253
Глава 8. Новые религии, эзотерические учения	255
8.1. Новая религиозность, новые религиозные движения	255
8.1.1. Новая религиозность.....	255
8.1.2. Новые религиозные движения.....	258
8.2. Современные эзотерические учения.....	262
8.2.1. Эзотеризм и эзотерические учения	262
8.2.2. Признаки современного эзотеризма	263
8.2.3. Этапы развития современного эзотеризма и классификации эзотерических учений	266
8.2.4. Методы изучения современного эзотеризма и перспективы развития	267

8.3. Секуляризация и «возвращение сакрального»	268
8.3.1. Секуляризация и концепции постсекулярного	268
8.3.2. «Возвращение сакрального»	270
<i>Резюме</i>	274
<i>Практикум</i>	274
Глава 9. Религиозные объединения	276
9.1. Типология и география религий	276
9.1.1. Типология религий	276
9.1.2. Вероисповедный состав населения регионов мира	279
9.2. Типология религиозных объединений	281
9.2.1. Характеристика религиозных объединений	281
9.2.2. Типы религиозных объединений	282
9.3. Религиозные объединения в Российской Федерации	287
9.3.1. Правовые основы положения религиозных объединений в России	287
9.3.2. Статистическая характеристика религий в России	290
9.3.3. Современная религиозная ситуация в России	291
<i>Резюме</i>	292
<i>Практикум</i>	293
Глава 10. Религия в системе государства и права	295
10.1. Светское государство, религия и право	295
10.1.1. Светское государство	295
10.1.2. Религия и право	297
10.2. Религиозная толерантность	300
10.2.1. Общая характеристика религиозной толерантности	300
10.2.2. Факторы религиозной нетерпимости	301
10.2.3. Религиозный плюрализм	304
<i>Резюме</i>	306
<i>Практикум</i>	306

Авторский коллектив

Рахманин Алексей Юрьевич — кандидат философских наук, заведующий кафедрой религиоведения, заместитель декана факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии — главы 1–2; глава 3, параграфы 1–2, 4–5; глава 5, параграфы 1–2, 4–5, 7–8; глава 6, параграф 1; глава 7, параграф 5.

Светлов Роман Викторович — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, профессор кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации — глава 5, параграфы 1, 3, 5; глава 6, параграф 2.

Пахомов Сергей Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, доцент кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии — глава 4, параграф 1; глава 5, параграф 6; глава 7, параграф 5; глава 8, параграф 2.

Смирнов Михаил Юрьевич — доктор социологических наук, заведующий кафедрой философии факультета философии, культурологии и искусства Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, профессор кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии — глава 3, параграф 3; глава 7, параграфы 1–4, 6–7; глава 8, параграфы 1, 3; главы 9, 10.

Шмонин Дмитрий Викторович — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии — глава 6, параграф 3.

Хромцова Марина Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии — глава 4, параграфы 2–3.

Предисловие

Настоящий учебник подготовлен сотрудниками кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии. В работе над изданием центральными были следующие идеи. Во-первых, религиоведение рассматривается нами как область знаний, актуальных не только для специалистов-религиоведов, но и для любого человека, участвующего в современной социальной и культурной деятельности. Поэтому мы исходили из того, что религиоведение должно быть востребовано всеми студентами, и прежде всего бакалаврами, обучающимися по гуманитарным направлениям (филология, искусства и гуманитарные науки, философия), а также направлениям, базирующимся на социальных науках (социология, юриспруденция, менеджмент). Во-вторых, мы исходили из того, что религиоведение представляет собой целостную систему знания, которая основана на ясных и отчетливых принципах. Сегодня с этим мнением соглашаются далеко не все представители религиоведческого сообщества, однако в педагогических целях эта позиция показалась нам наиболее оправданной.

Структура учебника является достаточно новой для российских учебных изданий по религиоведению. Нами был выбран формат, ориентированный в большей степени на рассмотрение современного состояния религиозной жизни и позволяющий учащимся приобрести навыки самостоятельного анализа религиозных явлений. Первый раздел посвящен принципам и методам исследования религии, а также краткому историческому обзору их становления. Описывая соответствующую проблематику, мы стремились представить наиболее актуальное сегодня содержание как классических, так и постклассических концепций, а также их применимость в исследовательской практике.

Второй раздел учебника посвящен предметному полю религиоведения. Несколько нетипичным выглядит помещение в этот раздел главы о религиозном умозрении и философии религии. Это обусловлено несколькими причинами. Во-первых, статус философии религии в современном религиоведении оказывается дискуссионным — ряд авторов считают эту область знаний фундаментом науки о религии, другие же исключают ее. Нам представляется, что философия религии может рассматриваться как своего рода пограничная область между эмпирическим религиоведением и религиозным умозрением. В этом качестве философия религии оказывается и предметом религиоведения, и его предварительным этапом, поскольку в системе абстрактных категорий «высвечивает» в религии то, что эмпирическому исследованию поддается далеко не всегда. Во-вторых, параграфы, посвященные религиозному умозрению, дают возможность систематически представить сложившиеся в двух разделенных пространством и време-

нем традициях (индийской и новоевропейской) системы рациональности. По нашему мнению, это один из многообещающих способов установить границы продуктивного культурного и мировоззренческого диалога.

В свою очередь, обзор элементов религий позволяет систематически представить многообразие тех фрагментов, из которых складываются религиозные традиции. Глава, посвященная взаимоотношению религии с другими видами деятельности, демонстрирует взаимосвязь религии с различными типами самосознания (преимущественно на современном этапе). Наконец, третий раздел посвящен особенностям современной религиозной жизни. С одной стороны, здесь описываются специфические черты, характеризующие религии сегодня, а также принципиально новые явления, попадающие в область религиоведческой компетенции. С другой стороны, в разделе описывается функционирование религиозных организаций в современном государстве, а также особенности религиозной ситуации в Российской Федерации.

Мы надеемся не только на то, что данное издание поспособствует распространению религиоведческих знаний среди учащихся вузов, но также на то, что студенты смогут применить их в своей профессиональной деятельности, сделать последнюю более восприимчивой к религиозной проблематике. Современная жизнь становится все более сложной, а потому требует от человека все возрастающего внимания к культурной деятельности и ответственности за принимаемые решения, которые зачастую кажутся самоочевидными.

В результате изучения учебного материала студент должен:

знать

- специфику возникновения религиоведения как области знаний;
- принципы организации и структуру религиоведческого знания;
- методы и методики описания и объяснения религиозных явлений;
- основные элементы религиозных традиций и соотношение религии с другими видами деятельности;
- особенности религиозного умозрения;
- специфику новой религиозности, эзотерических учений, явлений религиозного характера в современной жизни;
- статус религии в жизни общества и государства;
- правовые документы, регулирующие жизнь религиозных объединений в РФ;

уметь

- ориентироваться в истории становления религиоведения;
- осуществлять выбор в пользу того или иного метода исследования религии;
- осуществлять описание религиозных явлений и религиозных традиций;
- классифицировать элементы религиозных традиций;
- соотносить религиозные явления с другими видами деятельности;
- определять специфику новых религиозных движений;
- ориентироваться в многообразии современной религиозности;
- применять на практике методы анализа современной религиозности;

- уважительно относиться к религиозному разнообразию и многообразию;

владеть

- основными методами исследования религиозных явлений;
- историческим, феноменологическим, социологическим и антропологическим подходами к изучению религий;
- навыками определения религии и соотнесения религии с иными видами социокультурной деятельности;
- навыками анализа религиозного умозрения;
- принципами классификации религий, религиозных явлений;
- навыками типологии религиозных объединений;
- терминологическим аппаратом анализа современной религиозной жизни;
- информацией о правовых документах, регулирующих жизнь религиозных объединений;
- навыками непредвзятого и беспристрастного исследования религий.

Раздел I

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ КАК ОБЛАСТЬ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ



Глава 1

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ИСТОРИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- специфику возникновения религиоведения как области знаний;
- процесс преобразования знаний о религии в комплекс научных дисциплин;
- основные этапы развития религиоведческих идей;
- исторические соотношения философии, религиоведения и теологии;

уметь

• ориентироваться в истории становления религиоведения как самостоятельной науки;

- соотносить исторически различные подходы к изучению религии;
- понимать предпосылки возникновения и тенденции развития религиоведения;

владеть

• навыками методологической рефлексии;

• навыком критического мышления в отношении исторического становления религиоведения;

• навыком соотнесения разнородных предпосылок возникновения религиоведения;

- принципами анализа векторов развития религиоведческих знаний.
-

1.1. Возникновение и институционализация науки о религии

Возникновение науки о религии было обусловлено комплексом обстоятельств, чрезвычайно разнородных по своему характеру — политических, культурных, интеллектуальных, академических и социальных. Согласно традиционной точке зрения история религиоведения начинается во второй половине XIX в., причем можно выделить несколько «очагов» развития религиоведческих (или предрелигиоведческих) идей, оказавшихся впоследствии существенно важными и для становления данной науки, и для ее самоосмысления в отношении тематически близких областей знания. При этом важно подчеркнуть, что история религиоведения имеет не только «архивное» значение, но и позволяет выявить ключевые особенности и принципы организации знания, свойственные этой науке и сегодня.

Одним из основателей религиоведения как науки считается **Фридрих Макс Мюллер** (1823–1900). Академическая карьера Мюллера началась в немецком Лейпциге, продолжилась в Берлине и Париже, однако большая часть его профессиональной карьеры связана с английским Оксфордом, в котором он обосновался в 1850 г. и получил место профессора в 1868 г. Преимущественно интересы Мюллера были связаны со сравнительно-историческим языкознанием, переживавшим в середине XIX в. неверо-

ятный подъем. Именно увлечение Мюллером историей древних языков (особенно санскритом) способствовало формулировке первых в истории отчетливых принципов исследования древних религиозных текстов. Действительно, источником сведений о древних языках являются дошедшие до нас тексты, а они, в свою очередь, оказываются документами преимущественно религиозного характера. Для того чтобы исследовать их эффективно, интерпретировать верно и понимать заключенное в них содержание, историк (и прежде всего историк языка) должен владеть знаниями о религии, ее сущности и многообразии исторических форм.



Фридрих Макс
Мюллер

Для Макса Мюллера, таким образом, научное исследование религии поначалу выступало в качестве своего рода вспомогательной исторической дисциплины, подспорья для занятий сравнительно-исторической индоевропеистикой. Однако результатом таких вспомогательных исследований стала организация Мюллером фундаментальной издательской серии **«Священные книги Востока»**, в которой он выступил в качестве переводчика и редактора. Пятьдесят томов серии (издававшихся с 1879 по 1904 г., в 1910 г. был издан «Указатель») стали огромным достижением европейской науки, поскольку во многом впервые знакомили западного читателя с памятниками восточных культур, прежде известных по зачастую превратным и непрофессиональным пересказам.

Интересно, что переводы Мюллером (напомним, немцем) санскритских текстов на английский язык и до сих пор остаются классическими.

Область исследований религии, ценность которых поначалу оценивалась Мюллером, скорее, в прикладном ключе, постепенно завоевывает право на самостоятельность. В знаменитых лекциях, прочитанных в 1870 г. в Лондонском Королевском институте и изданных в 1873 г., Мюллер говорит о том, что подобно науке о языке, наука о религии должна получить общественное признание и стать полноправным элементом современной ему академической культуры. Именно поэтому **1870 г. можно считать формальной точкой отсчета истории религиоведения.**

Понятие «науки о религии» (нем. *Religionswissenschaft*, англ. *Science of Religion*), к которому обращается Макс Мюллер, существовало и раньше (по крайней мере, с 1852 г.), однако Мюллер, с одной стороны, употребляет его в строгом смысле, а с другой — популяризирует в академических кругах (начиная с 1867 г.), в связи с чем именно ему принадлежит честь считаться основателем религиоведения. Научный характер исследований религии, согласно Мюллеру, определялся применением исторического метода, который в интеллектуальной культуре XIX в. воспринимался как условие занятий академической наукой вообще. Целью же религиоведения Мюллер считал сопоставление религий, существовавших в различных культурно-исторических контекстах, с тем чтобы выявить их общее содержание — подлинную суть религии как вневременной, не подверженной историческим

искажениям формы духа. Наука о религии, таким образом, распадалась на два раздела, или два уровня, каждый из которых посвящен выполнению специфической задачи, а именно — на историю и философию.

В то же время Макс Мюллер употребляет терминологию, которая, с точки зрения сегодняшнего дня, противоречит указанным выше задачам. В его лекциях постоянно встречаются понятия **«сравнительная теология»** и **«теоретическая теология»**. С одной стороны, в подобном словоупотреблении отражается свойственная XIX в. практика расценивать любое исследование религиозных явлений как сугубо теологическое занятие. Однако с другой — в контексте раннего религиоведения понятие «теология» достаточно часто было связано с исследованиями в области «естественной теологии».

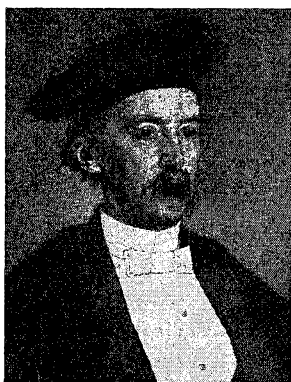
Концепция **естественной теологии**, получившая чрезвычайное развитие в европейской науке XIX в., отсылает к комплексу разнородных по характеру и стилистике исследований, предметом которых были различные *представления о божестве в истории человечества*. В основе таких представлений лежала идея **естественной религии** (см. также подпараграф 4.3.3) — системы верований в высшую силу, присущей человечеству как целому. Естественная теология, таким образом, была попыткой раскрыть единство человеческой истории в его отношении с высшей силой, существование которой, отметим, не подвергалось сомнению. В этом смысле такие попытки оставались теологическими по существу, хотя трансформировалось их основание — критерием исследования стало не Священное Писание, но всеобщие законы природы, в том числе законы исторического процесса. Именно принцип историзма в XIX в. обуславливал научный характер всех исследований; *естественная теология, отвечая на вызов нового времени, стала попыткой построения всеобщей истории религии на основе нормативных представлений о всеобщей, идеальной Религии.*

Примечательно, что Макс Мюллер был первым ученым, принявшим участие в **«Гиффордских лекциях»**, благодаря которым ярчайшие исследователи, работавшие в области естественной теологии, имели возможность предоставлять результаты своих трудов широкой аудитории. Лорд Адам Гиффорд, шотландский судья и успешный адвокат, завещал свое состояние четырем колледжам Эдинбургского университета на развитие естественной теологии, в его формулировке «слова Божия, исследуемого научным методом». В 1888 г. Мюллер выступил с циклом лекций «Естественная религия», которые были продолжены циклами «Физическая религия» и «Антропологическая религия». В конце XIX — начале XX в. в Гиффордских лекциях приняли участие многие ключевые представители зарождавшегося религиоведения и смежных областей — например, антропологии. Надо отметить, что лекции продолжают и сегодня.

Таким образом, связь между религиоведением и теологией в концепции Макса Мюллера носит не внешний характер, а обосновывается сложившейся в XIX в. интеллектуальной культурой. Однако идеи, которые популяризировались в Европе Максом Мюллером, и до, и после Гиффордских лекций, вероятно, так и оставались бы благими пожеланиями, если бы не получили социального оформления, подтвердившего общественную

значимость и ценность новой науки. Такое оформление осуществлялось в возникновении специфических институтов, а именно — кафедр, факультетов и других подразделений в европейских университетах. *Включение науки о религии в спектр университетских дисциплин было равнозначно признанию ее общественной пользы, а следовательно, необходимости накопления и передачи соответствующих знаний в профессиональной среде.*

Первые кафедры истории религии были открыты в Голландии, несмотря на то, что исторически первенство, видимо, принадлежит Женевскому университету, на теологическом факультете которого в 1873 г. была открыта кафедра всеобщей истории религии (нем. *Allgemeine Religionsgeschichte*), которая, однако, была закрыта 20 лет спустя. В свою очередь, в 1877 г. дисциплина «история религии» вводится на теологических факультетах голландских университетов, а в 1877 и 1878 г. открываются соответствующие кафедры в Лейдене и Амстердаме.



**Корнелис Петрус
Тиле**

Это открытие стало возможным вследствие законодательного акта 1876 г., в соответствии с которым образовательная программа теологических факультетов была отделена от церкви; отныне «конфессиональная» теология сосуществовала с «академической» (вследствие так называемого *duplex ordo*, «двойственного порядка»), центральным элементом которой была «история религии». «Научная» теология в определенном смысле стала итогом «естественной» теологии, чрезвычайно популярной в странах континентальной Европы начиная с XIX в. Например, Корнелис Петрус Тиле (1830—1902), возглавивший первую кафедру истории религии в Голландии — в Лейденском университете, — один из основателей религиоведения, еще в 60-х гг. XIX в. стремился построить богосло-

вие на внеконфессиональных, «научных» основаниях, что позволило бы преодолеть его ограниченность, связанную с традиционными методами, приводившими к некритическому пониманию Священного Писания. Познание религии во всем многообразии форм и явлений, согласно Тиле, требует реализации научного метода, объективного по своему характеру, отчего и результаты такого познания будут доступны всем без исключения людям, как разумным существам. При этом мировоззренческая задача оставалась теологической по существу — выявить подлинную сущность Религии как таковой, врожденной каждому человеку и человечеству в целом. Как подчеркивал Тиле, такое религиоведение не просто не противоречит богословию, но является его основанием, оказываясь одним из способов познания того, как божество действует в мире.

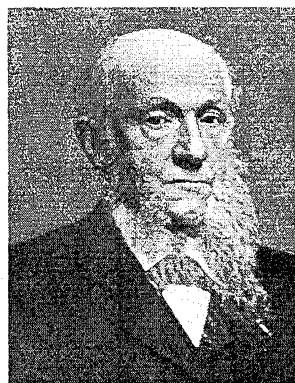
Важно, что на раннем этапе развития религиоведение было фактически продолжением естественной теологии и нередко выступало в качестве ее основания. Научный характер исследований религии обосновывался, во-первых, использованием сравнительно-исторического метода (подробнее об этом в параграфе 3.1), успехи которого были блестяще проде-

монстрированы языкознанием XIX столетия, а во-вторых, философией, которая в академической традиции XIX в. была преимущественно **эпистемологией**, т.е. своего рода *квинтэссенцией научного познания мира*. Однако уже в Гиффордских лекциях (1896—1898) К. Тиле формулирует цели, задачи и методы науки о религии вне какой бы то ни было связи с богословием.

Коллега и младший современник К. Тиле, **Пьер Даниель Шантепи де ля Соссе** (1848—1920), возглавивший кафедру истории религии в Амстердамском университете в 1878 г., разрабатывал во многом сходную программу науки о религии. Несмотря на то, что исследователи подчеркивают бóльшую, по сравнению с Тиле, зависимость Шантепи от основоположений христианского богословия, он исходит из того же самого тезиса: познание религии должно быть объективным, т.е. опираться на исторический материал и пользоваться философским методом. Задачей такого познания является выявление богатства духовного мира человека, понимание законов его разнообразия и объяснение логики развития. Подчас критикуя Тиле за преувеличение разрыва между религиоведением и теологией, Шантепи де ля Соссе формулирует сходную программу религиоведческих исследований.

Серьезным достижением и определенно вехой в становлении религиоведения стало издание в 1887 г. Шантепи де ля Соссе **«Учебника по истории религии»** (в 1891 и 1897 гг. вышло английское издание). Серьезность этого события связана с тем, что религиоведение впервые преобразуется в нормативное знание — знание, академически признаваемое в качестве объективного и обязательного для передачи. В этом смысле «Учебник» Шантепи оказывается не менее важным событием в становлении религиоведческой инфраструктуры, чем открытие кафедр или речи Макса Мюллера. Показательно, что Шантепи, обсуждая предположки возникновения религии, наряду с тем, что религия стала предметом философского исследования, и появлением философии истории, в которой человечество изучается как целое, выделяет важность языкознания. В действительности, автор учебника оказался в некоем затруднении — поскольку учебники по истории религии прежде не существовали, то отсутствовал и некий образец, по которому нормативное знание о религии должно было строиться. Неудивительно, что в качестве такого образца выступило языкознание, которое в XIX в. развивалось в рамках двух разделов: сравнительно-историческое языкознание и теоретическая грамматика.

Общей чертой раннего религиоведения является подразделение области исследований религии на два уровня, или две дисциплины. С одной стороны, наука о религии строится на основе истории, что обеспечивает ее объективный характер. Действительно, XIX столетие неслучайно называют веком историзма — представление о наличии объективной, независимой от чело-



**Пьер Даниель
Шантепи
де ля Соссе**

веческой индивидуальности закономерности, пронизывающей временное существование мира, является общим для всех без исключения наук в этот период. Например, биология именуется естественной историей, а геология — историей земли совершенно не метафорически. История оказывается пространством, в котором проявляют себя все формы существования как человека, так и природы в целом, более того, именно история придает этим формам характер закономерных и последовательных изменений. Такие идеи истории делают принцип историзма фактически условием *научного* познания явлений, в связи с чем и *наука о религии строится преимущественно как история религии*.

С другой стороны, историческое разнообразие, т.е. многообразие на уровне явлений, требовало строгого согласованного осмысления, которое соответствовало бы идеалам рационального познания, сложившимся в XIX в. Роль строгого метода в изучении исторически разнообразных явлений, как правило, играла философия, рассматривавшаяся, во-первых, как методология научного познания, а во-вторых, как наука о человеческой природе (существенным разделом которой во второй половине XIX в. была психология). Таким образом, *философия в раннем религиоведении выполняла роль не столько обобщенного знания о религии, извлеченного из стихии истории, сколько методологии научного, строгого и объективного исследования религии*. При этом важно, что само понимание строгости и объективности требовало включения в структуру наук теологии (пусть и естественной).

Интересно, что перипетии в осмыслении характера религиоведческих исследований прослеживаются в трансформации наименований дисциплины. Поскольку поначалу религиоведение рассматривалось в строго научном ключе, немецкое понятие *Religionswissenschaft* переводилось на английский язык как *Science of Religion*, а понятие *science*, в свою очередь, отсылало к науке вообще (от биологии и математики до антропологии и языкознания), т.е. знанию, обоснованному представлением о наличии всеобщих *естественных* закономерностей. Однако на рубеже XIX—XX столетий представления о науке меняются, историзм уступает в своих правах фундаментального познавательного принципа и становится одним из многих, более того, нестрогих (по сравнению с естественнонаучными) принципов. В связи с этим и понятие *Religionswissenschaft* переводится на английский язык уже как *History of Religion* или просто *Religious Studies*, «исследования религии», без конкретизации их научного статуса.

1.2. Факторы возникновения религиоведения

Факторы возникновения религиоведения — чрезвычайно разнообразные по характеру — можно разделить на несколько видов, однако это разделение достаточно искусственно, ведь в общественной и интеллектуальной жизни Европы XIX в. они взаимно обуславливали друг друга. *Наиболее существенным обстоятельством, повлиявшим на возникновение религиоведения и предопределившим основные тенденции его развития, на первом этапе стало осознание религиозного плюрализма, культурно-исторического разнообразия форм религиозности и их сосуществования*. Несмотря

на то, что плюрализм далеко не всеми представителями европейской культуры оценивался положительно, сам факт того, что религии существуют в невероятном разнообразии форм, многие из которых оказывались непривычными для носителей европейской культуры, приобрел решающее значение.

Важность религиозного плюрализма может быть оценена трояко. Во-первых, его установлению способствовали *исторические открытия*. Как указывалось выше, в XIX столетии любое знание, претендовавшее на научный статус, должно было иметь историческую форму, а результаты исторических исследований зачастую имели решающее значение для изменения сложившейся картины мира. При этом XIX в. был также и временем исторических открытий, которые вынуждали пересматривать представления о развитии человечества. Открытие, а в ряде случаев открытие заново великих цивилизаций Ближнего Востока, Индии, Китая, археология Средиземноморья привели к «удревнению» человеческой истории, вследствие чего уже не европейская культура включала в свою историю указанные выше цивилизации, а напротив, она сама стала одним из элементов в великой последовательности культур, причем элементом, которому следует найти значение и смысл. *Включение европейской культуры в историческое измерение привело к тому, что и европейские религии стали рассматриваться как исторические, т.е. одни из многих, и тем самым в значительной степени утратили привилегированный характер*. Великое прошлое религии оказалось едва ли не более разнообразным, значимым и ярким, нежели настоящее. Примечательно, что первые религиоведы отдавали предпочтение исследованию именно древних религий Востока (Египта, Ирана, Месопотамии, Индии), тогда как, например, христианство попадает в центр внимания историков религии сравнительно поздно.

Во-вторых, в XIX в. окончательно сложилась *система колониального управления*, а мир был фактически разделен на сферы политического интереса европейских государств. Однако если в предшествующую эпоху экспансия носила во многом экономический характер, то в XIX столетии она потребовала от представителей европейской интеллектуальной традиции осмысления феномена культурного разнообразия. Открытие примитивных сообществ, а также многочисленные сведения об их жизни, религиозных представлениях и практиках, поступавшие от колониальных администраций и миссионеров, привели к еще большей неопределенности европейской цивилизации. С одной стороны, культура «дикарей» рассматривается как примитивная, и — *в историческом смысле* — более элементарная; она становится своего рода зеркалом, в котором европеец XIX в. видел свое отдаленное прошлое. С другой стороны, эта историзация современных европейцам архаических культур требовала от них учета этого многообразия и в отношении к собственной культуре и религии. Экзотические для европейской культуры религии все-таки были религиями, вследствие чего требовалось не только включить их в спектр истории религии, но и европейскую религиозную традицию — христианство — рассматривать с ними наравне. *Антропология и этнография, возникшие почти одновременно с религиоведением, сделали примитивные религии естественным феноменом истории, а религию в целом одним из элементов исторического развития человечества.*

В-третьих, в немалой степени фактором, благодаря которому религиозный плюрализм постепенно становился все более очевидным, было *религиозное разнообразие внутри самой Европы*. Сформировавшееся в религиозных войнах, связанное с радикальными преобразованиями политической и социальной жизни, а во многом и предопределившее их христианское разнообразие в XIX в. становится тем явлением, которое должно было получить серьезное философское и научное обоснование. В свою очередь, *установившееся к концу столетия разделение государства и религии и многообразие возможных форм последней приводило к утрате христианством доминирующего положения в европейской культурной жизни*.

Секуляризации (утрата церковью значимой роли в жизни общества) науки, в том числе теологии, способствовала критика библейских текстов, развернувшаяся в самой теологической среде. В этом отношении примечательна деятельность **Уильяма Робертсона-Смита** (1846–1894), который предпринял попытку проинтерпретировать книги Ветхого Завета как исторические источники на основе данных о социальной жизни современных ему народов Аравии, полученных в том числе антропологами. Выводы, впоследствии изложенные в его «Лекциях по религии семитов», изданных в 1889 г., привели к тому, что Смит был осужден церковным судом Абердина и был вынужден оставить преподавание в Шотландии. В период с 1875 по 1889 г. в Англии Робертсон-Смит пишет ряд фундаментальных статей, посвященных примитивным религиям и ветхозаветным реалиям, для «Британской Энциклопедии».



**Уильям
Робертсон-Смит**

Развитие естественной теологии, послужившей началом религиоведению, о которой шла речь выше, было вызвано, с одной стороны, необходимостью объяснить религиозный плюрализм, а с другой — утратой христианством мировоззренческой целостности под влиянием как внешних, так и внутренних обстоятельств. В свою очередь, развитие исторических наук и возникновение новых научных дисциплин, для которых религия была одним из предметов изучения, например антропологии, побуждали представителей естественной теологии стремиться к возможно большей научности. Наконец, ряд законодательных актов второй половины XIX в. фактически определил независимый от церкви, неконфессиональный характер университетского изучения религий в европейских государствах.

1.3. Периодизация и основные этапы развития религиоведения

Итак, религиоведение возникает под влиянием целого ряда факторов, и первый этап развития науки о религии фактически отражает влияние соответствующих обстоятельств. Действительно, необходимость учета религиозного плюрализма, выстраивание неконфессиональной методо-

логии исследования религиозного разнообразия, формирование академических институций и профессиональных сообществ, а также выработка критериев научного исследования религии были на первом этапе развития религиоведения первоочередными задачами и образовывали основную проблематику. Примечательно, что характерной чертой, объединяющей религиоведческие исследования первого этапа, был интерес к классификации религий и религиозных явлений.

Еще Макс Мюллер, перефразировав древний афоризм, провозгласил принцип «классифицируй и овладевай» в качестве главной цели сравнительно-исторического религиоведения. *Именно в классификации разрешились важнейшие задачи новой науки о религии: организация религиозного разнообразия — которое фиксировалось средствами как истории, так и этнографии — на ясных и отчетливых принципах, сформулированных с помощью философии, что, в свою очередь, способствовало приобретению религиоведением методологической автономии от богословия, приведшей к формированию университетских подразделений.* Действительно, К. Тиле и П. Д. Шантепи де ля Соссе, **Отто Пфлейдерер** (1839—1908) и **Натан Зёдерблом** (1866—1931), **Альберт Ревиль** (1826—1906) в своих трудах реализуют преимущественно классификационный подход (подробнее в параграфе 3.1), или рассматривая религии как некие целостные организмы, или сопоставляя различные их элементы.

При этом автономность раннего религиоведения от теологии была все же в ряде случаев весьма условной. С одной стороны, исследователи, как правило, работали на теологических факультетах, а зачастую (как, например, Зёдерблом и Ревиль) ассоциировали себя с церковной деятельностью. Так, Зёдерблом был не только историком религии, но также архиепископом шведской лютеранской церкви, одним из основателей экуменического движения (движения за диалог между христианскими конфессиями — об этом в параграфе 7.6). *Получение Зёдербломом Нобелевской премии мира в 1930 г. за организацию стокгольмской экуменической конференции в 1925 г. стало не только вехой в истории христианства, но и серьезным достижением в религиоведении, которое Зёдербломом рассматривалось как непереносимое условие диалога. Таким образом, не всегда можно строго определить, какие именно цели ставили перед собой представители раннего религиоведения — теологические или религиоведческие.*

С другой стороны, все более усиливающиеся позиции исторического метода и профессионализация исторических разработок требовали от религиоведов решений, порой не укладывавшихся в рамки естественной теологии, даже самой либеральной. Если Пфлейдерер или Ревиль выступали от лица богословия, зачастую рассматривая религиоведение как его служанку, то Шантепи и особенно Тиле — концепции которых с точки зрения развития религиоведения были более значимыми — в конце XIX сто-



**Натан
Зёдерблом**

летия подчеркивают, что выполнение задач религиоведения требует отказа от богословских методов.

Другой примечательной особенностью раннего религиоведения было то, что ядром новой науки оставалась история. В действительности, именование науки о религии в целом историей религии отражало внимание пионеров религиоведческих исследований к древним религиозным культурам и ориентацию на преимущественно текстологическую работу, а также эволюцию верований. Немалую роль в этом играл и типологический метод, позволявший классифицировать данные по значимым критериям.

В рамках классического периода, который условно можно отсчитывать с 1905 г., когда выходит в свет историографический обзор Джордана, продемонстрировавший общественное и академическое признание религиоведения, указанные выше тенденции несколько меняют вектор. В этот период *религиоведческая типология приобретает самостоятельность* и уже не ограничена исключительно историческими задачами — в феноменологическом религиоведении разрабатывается скорее всеобщая, надысторическая матрица всех возможных религиозных явлений. Несмотря на продолжение историко-описательных исследований, методологический полюс смещается к изучению универсальных религиозных структур, и на первый план выходит феноменологический подход. Немаловажную роль в развитии классического религиоведения сыграла вынужденная эмиграция немецких ученых в США в 30-е гг. XX в., например **Иоахима Ваха** (1898—1955), перенесших в новую академическую культуру европейские интеллектуальные традиции.



Иоахим Вах

Существенной чертой классического этапа является *формирование*, наряду с академическими и вузовскими структурами, *профессиональных сообществ и ассоциаций*. Вероятно, самым старым объединением такого рода является Международная ассоциация психологии религии (International Association for the Psychology of Religion), основанная в 1914 г. В 1938 г. была образована Ассоциация социологии религии (Association for the Sociology of Religion). Наконец, *в 1950 г. было объявлено о создании Международной ассоциации истории религий* (International Association for the History of Religions), которая, вероятно, остается наиболее представительной. Такое разнообразие профессиональных объединений далеко не случайно, поскольку именно на классическом этапе формиру-

ются области религиоведческих исследований, которые принято именовать дисциплинами — социология, психология, история и пр. (подробнее об этом в параграфе 2.2), т.е. имеет место повышение роли профессиональной специализации. При этом, в отличие от современного религиоведения, эти области имели весьма незначительный потенциал для междисциплинарных исследований.

Точка отсчета современного этапа в истории религиоведения — сколь бы условной она ни была — вызывает серьезные сложности, поскольку возможный диапазон охватывает несколько десятилетий, начиная с 1945 г. Однако если искать в истории религиоведения аспекты, наиболее актуальные сегодня, то начало последнего периода следует определить на рубеже 60–70-х гг. XX в. Прежде всего, начиная с середины 1960-х гг. осуществляется если не пересмотр, то, по крайней мере, критика сложившихся методов и терминологии, и прежде всего самого понятия «религии». Наиболее ярким примером такой критики стала вышедшая в 1963 г. книга *«Смысл и назначение религии»*¹ Вилфреда Кантвела Смита (1916–2000), продемонстрировавшего, что «религия» является понятием, во-первых, имеющим долгую и достаточно противоречивую историю в европейской культуре, а во-вторых, едва ли применимым по отношению к неевропейским традициям. Последнее обстоятельство является причиной того, *что исследователи, применяющие понятие «религия» некритически в изучении культур, сложившихся за пределами Европы, фактически конструируют эти традиции по образцу христианской*. С конца 1960-х гг. начинается долгий процесс археологии понятия «религия», а также дискуссии относительно ограничений в его применении, познавательных возможностей и альтернатив (например, «кумулятивная традиция», «идеология высшего порядка» и т.д.).



Вилфред Кантел
Смит

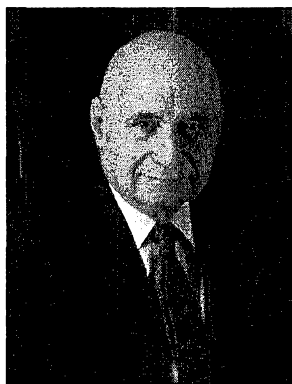
Кроме того, на рубеже 60–70-х гг. XX в. возникает ряд затруднений, которые Дональд Вибе (р. 1943) назвал в целом *«кризисом демаркации»* — в очередной раз отношение между религией и наукой о религии становится неочевидным. Действительно, целый ряд положений, характеризовавших религиоведение классического периода, прежде всего наличие метафизических идей в дисциплине, претендовавшей на эмпирическую беспристрастность, сделали неизбежным новое обращение науки к своим основаниям, пересмотр сложившихся теоретических схем. Неслучайно в 70–80-е гг. XX в. складывается новая концепция предметной области науки о религии, а также критерии ее беспристрастного исследования, позволяющие исключить все возможные скрытые предпосылки (как религиозного, так и антирелигиозного характера). *Методологическая рефлексия в этот период начинает доминировать в качестве необходимого условия эффективного исследования религии*.

Следствием такого поворота стала интенсификация теоретических разработок — не только возрастает число строго теоретических текстов, но и меняется их преимущественный вектор, поскольку внимание в наибольшей степени начинает уделяться понятийному аппарату, как это происходит,

¹ Оригинальное название «The Meaning and End of Religion» двусмысленно, поскольку англ. the end может означать как назначение, цель, так и конец, завершение.

например, в трудах **Жака Ваарденбурга** (1930—2015) и **Ниниана Смарта** (1927—2001). При этом особенностью исследований последних десятилетий XX в. стало включение в спектр религиоведения важнейших направлений гуманитаристики конца столетия, а именно постколониализма и критики идеологии. **Постколониальные исследования**, ставшие результатом возрождения национального духа в оставленных европейцами колониях, открыли прежде неочевидное «политическое» измерение гуманитарных наук. Например, **Талал Асад** (р. 1933) показывает сугубо европейское понимание не только «религии», но также фундаментальных понятий, применяемых для ее исследования, — символа, социума, власти, искусства и пр. С другой стороны, **критика идеологии**, представленная, например, работами **Тимоти Фицджеральда** (р. 1947) и **Рассела Маккетчена** (р. 1961), позволила увидеть в самой структуре знания не-теоретические элементы, благодаря которым религиоведение часто оказывается не столько исследованием религии, сколько скрытой культурной идеологией, воспроизводящейся религиоведом.

Наряду с критическим элементом, характерной чертой современного религиоведения являются попытки методологического синтеза и развитие междисциплинарных исследований. К числу наиболее ярких разработок этого периода следует, по-видимому, отнести возникновение **феноменологической социологии** (подробнее об этом в параграфе 3.2), представленной, в частности, в книге **Питера Бергера** (р. 1929) *«Священная завеса»*, изданной в 1967 г. Вообще следует отметить повышение значимости социологии в современном религиоведении; если на предыдущем этапе развития религиоведческих исследований социология религии, как правило, понималась как фрагмент социологического знания, то сегодня социологическое знание нередко является ядром религиоведения.



**Питер
Бергер**

Другим выдающимся достижением современного религиоведения стала разработка **когнитивных теорий религии**, области исследований, в которой изучаются биологические, нейрофизиологические, психологические, информационные, лингвистические основы религиозности. Отправной точкой для когнитивного религиоведения следует, вероятно, считать 1980 г., когда выходит в свет статья **Стюарта Гатри** (р. 1941) *«Когнитивная теория религии»*. Несмотря на не всегда отчетливые исходные положения, когнитивное религиоведение остается, пожалуй, самой перспективной областью будущих исследований.

Наконец, в качестве наиболее серьезного фактора трансформации, которую претерпело современное религиоведение, следует отметить *изменение самой религиозности*. Возникновение и бурное развитие новых религиозных движений в послевоенном мире, по сути, вынудило ученых перенести интерес с исторических и типологических исследований на современные процессы. В связи с этим, с одной стороны, произошло радикальное *расширение предметного поля религиоведения*, поскольку в него вошли

не только «классические» религии, но и их периферийные формы, например повседневность, а также религиозные движения, фактически возникающие на глазах исследователя. Это расширение послужило основанием для своего рода *теоретической экспансии религиоведения* и включения в спектр его интересов явлений, прежде считавшихся «околорелигиозными», — эзотерических учений, политических идеологий, различных типов мировоззрений и т.д. С другой стороны, сосредоточенность на современной религиозности привела к трансформации методологии религиоведческих исследований. Наряду с отмеченным выше возрастанием роли социологии, в религиоведении все большую значимость приобретали антропологические исследования, строящиеся на наблюдениях современных религиозных процессов.

Резюме

Итак, мы видим, что религиоведение, возникнув в 60—70-е гг. XIX в. в сложном интеллектуальном контексте, достаточно быстро приобрело академическую самостоятельность и получило общественное признание, причем этот процесс протекал по-разному в разных странах. В оформлении религиоведения ключевую роль сыграли следующие факторы: повышение значимости религиозного плюрализма, т.е. осознания религиозного разнообразия в качестве нормы общественной и интеллектуальной жизни, стремление теологии к недогматическому и неконфессиональному обоснованию собственного знания, а тем самым к заимствованию ряда положений из наук XIX в. Кроме того, существенно важными для развития религиоведения стали исторические и этнографические открытия, расширившие горизонт интеллектуальной традиции Европы.

Развитие религиоведения можно схематично представить следующим образом. Если на первом этапе оно существует в теологическом и историческом контексте, то в классическую эпоху оно преобразуется в достаточно самостоятельную область исследований. Эта самостоятельность подтверждается внутренней специализацией религиоведческих исследований, формированием религиоведческих дисциплин, а также оформлением профессиональных ассоциаций и объединений, благодаря которым вырабатывались критерии профессионализации знания. Наконец, на современном этапе имеет место, с одной стороны, экспансия религиоведческих исследований в смежные области, а с другой — влияние на религиоведение наиболее интенсивно развивающихся наук, что демонстрирует высокую интеллектуальную мобильность религиоведческих знаний и, как следствие, потенциал для дальнейшей эволюции.

Основные даты истории религиоведения: институты, публикации, события

1870 — лекции Фридриха Макса Мюллера в Лондонском Королевском институте.

1871 — выход книги Джеймса Кларка «Десять великих религий: Очерк сравнительной теологии».

1873 — на теологическом факультете Университета Женевы открывается кафедра всеобщей истории религии (курс истории религии читался здесь с 1868 г.).

1873 — выход «Введения в науку о религии» Фридриха Макса Мюллера.

1877 — открытие кафедры истории религии на теологическом факультете Лейденского университета.

1878 — открытие кафедры истории религии на теологическом факультете Амстердамского университета.

1879 — открытие кафедры истории религии в *College de France*.

1879 — открытие Музея Гиме в Лионе. В 1889 г. музей переезжает в Париж; ныне Музей восточных искусств.

1881 — выход «*Prolégomènes de l'histoire des religions*» Альбера Ревияля.

1886 — в Оксфордском университете вводится сравнительное религиоведение.

1887 — начало Гиффордских лекций по «Естественной теологии» в университетах Эдинбурга, Глазго, и Сент-Эндрюсском университете.

1887 — выход «Учебника по истории религии» Пера Даниеля Шантепи де ля Соссе.

1889 — выход «Лекций по религии семитов» Уильяма Робертсона-Смита.

1891 — открытие кафедры истории религий в Гарвардском университете (США).

1892 — открытие кафедры сравнительного религиоведения в университете Чикаго (США).

1893 — мировой парламент религий (Чикаго).

1897 — конгресс науки о религии (Стокгольм).

1900 — первый международный конгресс по истории религий (Париж).

1901 — в университете города Упсала (Швеция) кафедру истории религий возглавляет Натан Зёдерблом.

1904 — открытие кафедры сравнительного религиоведения одновременно с теологическим факультетом в университете Манчестера (Англия).

1904 — международный конгресс по истории религий в Базеле (Швейцария).

1905 — выход книги Луиса Генри Джордана «Сравнительное религиоведение: возникновение и развитие», первого опыта истории религиоведения.

1908 — международный конгресс по истории религий в Оксфорде.

1908–1921 — издается «Энциклопедия религии и этики» (под ред. Джеймса Гастингса).

1910 — открытие кафедры всеобщей истории религии в Берлинском университете.

1912 — открытие кафедры всеобщей истории религии в Лейпцигском университете (возглавляет Натан Зёдерблом).

1912 — выход «Элементарных форм религиозной жизни» Эмиля Дюркгейма.

1917 — выход «Священного» Рудольфа Отто.

1930 — получение Натаном Зёдербломом Нобелевской премии мира.

1935 — И. Вах эмигрирует в США (с 1945 г. профессор истории религии в Чикагском университете).

1950 — создание Международной ассоциации историков религии (IANR).

1954 — создание журнала «Numen».

1963 — выход «Смысла и назначения религии» Вилфреда Кантвелла Смита.

1967 — выход «Священной завесы» Питера Бергера.

1973 — выход «Науки о религии и социологии знания» Ниниана Смарт.

1975 — международный конгресс IANR в Ланкастере.

1978 — выход «Размышлений об изучении религии» Жака Ваарден-бурга.

1980 — выход статьи Стюарта Гатри «Когнитивная теория религии».

1985 — выход «Будущего религии» Родни Старка и Вильяма Бейнбриджа.

1987 — выход 14-томной «Энциклопедии религии» (под ред. Мирчи Элиаде).

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. Каковы основные аргументы Фридриха Макса Мюллера в пользу существования науки о религии?
2. Опишите соотношение богословия, естественной теологии, философии и науки о религии в конце XIX в.
3. Вспомните и соотнесите друг с другом основные предпосылки возникновения религиоведения.
4. В чем основные отличия современного религиоведения от классического?

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. Обсудите в рамках круглого стола, изменился ли характер религиозного плюрализма сегодня по сравнению со второй половиной XIX в., и, если изменился, каким образом эти изменения могут и должны сказываться на современном религиоведении.
2. Проанализируйте возможность возникновения науки о религии за пределами западноевропейской культурной традиции.

Практические задания

1. Проанализируйте в работе Фридриха Макса Мюллера «Введение в науку о религии» (Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., 1996): а) соотношение науки о религии и теологии; б) мировоззренческие задачи религиоведения; в) соотношение науки о религии и науки о языке.
2. Прочтите «Основные принципы науки о религии» К. Тиле и «Учебник по истории религии» Шантепи де ла Соссе (Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., 1996). Выделите сходства и различия религиоведческих проектов. Проанализируйте перечисляемые Шантепи де ла Соссе предпосылки формирования религиоведения.

Темы рефератов и докладов

Макс Мюллер как основатель религиоведения.

Развитие религиоведения: основные этапы, проблемы, персоналии.

Мировоззренческие задачи в истории религиоведения.

Богословие в истории религиоведения: общее и особенное.

Предпосылки возникновения религиоведения в европейской культуре.
История и этнография в осмыслении культурного и религиозного плюрализма.

Список рекомендуемой литературы

1. Классики мирового религиоведения : антология / сост. и ред. А. Н. Красникова. — Т. 1. — М., 1996.
2. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : антология / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М., 1998.
3. *Красников, А. Н.* Методологические проблемы религиоведения : учеб. пособие / А. Н. Красников. — М., 2007.
4. *Шахнович, М. М.* Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. — СПб., 2006.
5. *Sharpe, E.* Comparative Religion: A History / E. Sharpe ; 2nd ed. — London, 1986.
6. *Strenski, I.* Thinking about Religion: An Historical Introduction to theories of Religion / I. Strenski. — Hoboken, N. J., 2006.

Глава 2

ЭЛЕМЕНТЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- базовые принципы религиоведческих исследований;
- отличия научного исследования религии от философского и богословского;
- классификации религиоведческих дисциплин;
- основные типы определений религии;
- принципы определения религии;

уметь

- соотносить предмет и объект религиоведения;
- определять ядро и периферию религиоведения как области научных исследований;
- ориентироваться в принципах религиоведческого исследования;
- идентифицировать религиозные явления;
- понимать религиоведение как целое;

владеть

- понятийным аппаратом религиоведения;
 - навыком беспристрастного отношения к религии и религиозным явлениям;
 - навыком соотношения принципов религиоведения с конкретной исследовательской задачей;
 - методами анализа определений религии.
-

2.1. Принципы религиоведческих исследований

Религия является одним из самых сложных объектов для анализа в гуманитарных науках. Эта сложность определяется разнообразием форм, которые свойственны религии в истории и современности, а также многообразием возможных методов ее исследования. В целом, можно говорить о строгих и нестрогих способах осмысления религии. К нестрогим относится любое повседневное осмысление религии, которое основывается на естественном языке. Естественному языку — который мы используем в ежедневном общении — свойственно нетерминологическое использование понятий, размытость границ между категориями, наличие метафор и синонимов. Именно эти особенности естественного языка делают повседневное исследование религии нестрогим. Примеры нестроного осмысления религии можно найти не только в повседневном общении, участвуя в котором, каждый человек использует язык некритически, но также зачастую и в средствах массовой информации. Не следует воспринимать такое осмысление религии как заведомо негативное, оно попросту является нестрогим.

Строгие подходы к изучению религии разумно распределить по трем типам. Во-первых, религия может быть предметом собственно религиозного интереса, в связи с чем следует выделить **конфессиональное** (от лат. *confessio* — «вероисповедание») или **теологическое** (от греч. *θεολογία* — «учение о божестве») **осмысление религии**. В рамках этого подхода собственная религиозная традиция исследователя оказывается некой нормой или образцом, в свете которого рассматриваются другие религии и религиозные явления. В данном случае строгость определяется вероучением религиозной традиции, с точки зрения которой осуществляется осмысление, а также базовыми категориями религиозного умозрения, которые далее мы будем называть **теологическими обязательствами**. Речь идет о том, что исследователь, выступающий от лица религиозной традиции, обязан следовать ее нормам, которые могут вступать (и, как правило, вступают) в противоречие с другими возможными принципами осмысления религии. При этом в силу абсолютного значения религиозной традиции для ее носителя *теологические обязательства не допускают дополнения другими принципами и делают невозможной ситуацию интеллектуальной конкуренции*. Несмотря на то, что религиозное по характеру исследование религии может оцениваться как религиозная практика (и, таким образом, быть предметом научного религиоведения), этот подход оказал существенное и серьезное влияние на историю науки о религии, что отчасти было описано в предыдущей главе.

Во-вторых, возможно **философское осмысление религии**. В классической, сложившейся в Европе интеллектуальной традиции философия в общем и целом определяется как рефлексивный (т.е. обращенный на себя) и абстрактный способ познания, для которого интересно не столько реальное многообразие явлений, сколько их внутреннее единство, так или иначе соотносящееся с разумными основами сущего. Таким образом, философское осмысление религии является нормативным по характеру, т.е. соотносящим реально существующие религии с неким историческим или интеллектуальным образцом. Важно, что философская мысль всегда разворачивается в пространстве некоей абстрактной истины, а потому осмысление всякого явления оказывается не эмпирическим, но абстрактным по существу. Строгость такого осмысления религии задается согласованностью базовой философской системы, так что то или иное религиозное явление определяется философскими представлениями об устройстве сущего, отношениях человека и мира и т.д. Таким образом, **философские обязательства** предопределяют абстрактное и нормативное познание религии.

В-третьих, возможно **научное осмысление религии**. Именно в рамках такого способа преимущественно разворачиваются религиоведческие исследования; собственно, в сложившейся в мире системе образования и науки религиоведение предполагает научное — ограниченное целым рядом принципов и критериев рациональности — осмысление религии. И хотя мы видели, что на протяжении истории религиоведение испытывало серьезные влияния со стороны теологии и философии, современный этап развития религиоведческих знаний характеризуется последовательным отказом от присущих им предпосылок.

Важно, что *каждому из охарактеризованных выше способов осмысления религии свойственны специфические ограничения*, и отношения между ними могут быть описаны как отношения между объектом и предметом. Действительно, и теологический, и философский, и религиоведческий подход к религии в качестве объекта внимания имеют некое абстрактное целое «религия», тогда как их предметы различаются принципиально: для философии религия есть преимущественно форма человеческой деятельности, которая оценивается исходя из целостной системы взглядов на природу мира, место человека в нем и т.д. Для теологии же религия есть преимущественная форма истинностного знания, оказывающаяся *не только объектом анализа, но также условием анализа* иных явлений (например, политики, искусства или космологии). Эту ситуацию множественности возможных описаний религии можно сопоставить с множественностью исследования человека. Изучением человека занимаются и психологи, и антропологи, а также биологи и анатомы, однако невозможно сказать, какой из этих подходов оказывается более верным — каждый из них ограничен конкретной задачей и инструментарием, который позволял бы ее решить. Так происходит в силу того, что для всех этих подходов объектом является абстрактное целое «человек», тогда как предметы всегда конкретны и своеобразны.

Отличие религиоведческого подхода к религии от конфессионального или философского может быть обозначено как отличие по предмету и методу, который определяется своеобразными задачами научного исследования религии. *Религия в качестве предмета религиоведения есть область человеческой деятельности, включенная в социальные, психологические и исторические процессы, которая приобретает своеобразие в конкретном культурном контексте и взаимосвязана с другими формами деятельности.* Данный предмет определяется сложившейся к настоящему времени базовой задачей религиоведения — *объективного описания, понимания и объяснения особенностей религиозной жизни во всей ее полноте и своеобразии.*

Требование объективности является ключевым и при этом одним из наиболее дискуссионных в части того, как именно обеспечивается объективность. В общем и целом, объективным исследование можно назвать при соблюдении двух условий — природа объекта не изменяется под влиянием ученого, а процесс исследования подчиняется строго оговоренным правилам. Достаточно существенным оказывается вопрос о том, зачем исследовать религии объективно. Условно ответы на это вопрос могут быть распределены по нескольким классам. Во-первых, исследователь религии, как правило, ставит перед собой задачу изучить религию как совокупность фактов, а не свое отношение к этим фактам. Во-вторых, такое исследование необходимо для понимания духовной, социальной и культурной деятельности *другого* человека, а не внутреннего мира ученого. В-третьих, объективные знания о религии необходимы для сосуществования различных религиозных и мировоззренческих систем в современном государстве и реализации принципа свободы совести. Для выполнения этих задач научное исследование религии оказывается наиболее продуктивным, ведь если различные религиозные традиции и мировоззрения часто противостоят друг другу, то принципы объективного познания являются общими

для всех разумных субъектов, вне зависимости от того, к какой традиции они принадлежат. Нужно отметить в качестве существенного дополнения, что принципы, о которых мы говорим, сложились в европейской культуре нового и новейшего времени, в связи с чем научное исследование религии подразумевает принятие выработанных в ней интеллектуальных ценностей.

Для выполнения базовой задачи — объективного исследования религиозной жизни во всей ее полноте и своеобразии — в религиоведении необходима реализация ряда принципов. Ни один из этих принципов не может самостоятельно предопределять научный статус исследования религии; напротив, они взаимно обуславливают и дополняют друг друга. Прежде всего, ключевой особенностью научного исследования религии является **мировоззренческая беспристрастность** — предполагается, что *в религиоведческом исследовании ученый не связан конфессиональными или философскими обязательствами (т.е. природа религиозных явлений не изменяется по его воле), и предмет внимания ученого составляют факты, а не его отношение к ним или их оценка.*

Принято считать, что достижение мировоззренческой беспристрастности достигается благодаря реализации **принципа методологического агностицизма**, в соответствии с которым в научном исследовании религии провозглашается отказ от постановки и решения вопросов метафизического характера, а также необходимость исключения из исследования всех культурных и мировоззренческих стереотипов исследователя. Более подробно один из способов реализации этого принципа — процедуру эпохе — мы рассмотрим в разделе, посвященном феноменологии религии; здесь же нам следует остановиться на его следствиях для изучения религии. *Отказ от решения метафизических вопросов* — есть ли Бог, какая высшая сила является истинной, существуют ли ангелы и духи — *позволяет ученому исключить из исследования религии как социокультурной и психологической реальности онтологические обязательства* — представления об устройстве мира и месте человека в нем. С этой точки зрения высшая сила существует или не существует именно в той мере, в какой носитель религиозной традиции убежден в ее существовании и подтверждает эту убежденность в своей практике. Поскольку мы не имеем возможности подтвердить или опровергнуть существование высшей силы, постольку мы вынуждены исходить из того, что говорит о ней носитель религиозной традиции, более того — доверять ему в его высказываниях, коль скоро задача религиоведа состоит в изучении религиозной жизни другого человека, а не ее критике или защите.

Для прояснения этого принципа английский ученый Ниниан Смарт, один из реформаторов современного религиоведения, предлагал метафору: допустим, что в некоем лагере для военнопленных двое друзей получают письма от подруг по переписке, живущих в одной деревне, на которых они с течением времени рассчитывают жениться. После войны они отправляются в деревню, однако оказывается, что одна из подруг никогда не существовала, была фикцией. Жизнь военнопленных в лагере была одинаково подчинена ожиданию свадьбы; реальное несуществование одной из подруг

никак не сказывалось на поведении друзей. В этом примере религиовед находится в позиции наблюдателя, для которого окончательное доказательство существования или несуществования невозможно. Именно поэтому мы вынуждены исследовать все религии так, как о них говорят их носители.

Принцип методологического агностицизма, как правило, противопоставляется принципам **методологического атеизма** и **методологического теизма**. В соответствии с первым, исследовать религии необходимо так, как если бы высшая сила не существовала; принцип теизма, в свою очередь, предполагает существование такой силы в качестве условия успешного исследования. Несложно заметить, что обе эти возможности противоречат описанному выше требованию мировоззренческой беспристрастности, хотя они нередко оказываются актуальными и в современных религиоведческих исследованиях. Преимущественно это противоречие обусловлено необходимостью принятия соответствующих онтологических обязательств, неважно, утверждается существование высшей силы или отрицается. Действительно, если считать базовой задачей религиоведения исследование религиозной жизни, то это исследование может плодотворно осуществляться исключительно при условии доверия к носителям традиции (неважно, текстам или людям). В случае теизма доверие исследователя к собственной традиции превращает ее в объяснительную матрицу, и явление объясняется через другое явление этого ряда, что не вполне корректно. В свою очередь, позиция атеизма ставит в мировоззренчески привилегированное положение исследователя, заведомо не приемлющего логику носителей традиции.

Второй принцип религиоведческих исследований можно назвать **принципом эмпиризма**, в соответствии с которым предмет религиоведения образуют реальные явления и факты, доступные для наблюдения и проверки. Действительно, несмотря на достаточно высокий уровень умозрения в религиоведении, содержание научных теорий не может быть сведено к абстрактным схемам, сформулированным дедуктивным образом. *Именно реальная религиозная жизнь — наблюдаемая в современности и реконструируемая в истории, — во всем многообразии явлений и фактов составляет предметное поле религиоведения, по отношению к которому абстрактные построения всегда оказываются периферией.* Существенная роль эмпирического принципа в религиоведении обусловлена несколькими обстоятельствами.

Во-первых, эмпиризм — одно из условий сохранения мировоззренческой нейтральности. Действительно, множество существующих религиозных традиций побуждает к единственно возможному с точки зрения научной строгости выводу, а именно — *ни одна религия не может быть образцом для исследования других религий.* Напомним, что именно религиозный плюрализм, описанный в предыдущей главе, стал одной из предпосылок возникновения и развития науки о религии. Исследователь, ставящий перед собой задачу изучения религиозной жизни во всем ее многообразии, вынужден ограничивать себя исключительно фактами; тогда как домыслы и абстрактные объекты, как правило, являются проявлением не исключен-

ных из исследования стереотипов и обязательств. Во-вторых, именно эмпирический характер исследований характеризует науку о религии, в отличие от конфессионального и философского подходов, которым свойствен, скорее, неэмпирический метод.

С принципом эмпиризма связан также **принцип сравнения**. С одной стороны, как мы видели, наука о религии формируется как область сравнительно-исторических исследований, с другой — и современный этап ее развития характеризуется пафосом сопоставления. Однако если в классическом религиоведении предметом сравнения были, как правило, религиозные традиции или отдельные их элементы, то для религиоведения сегодня характерно сопоставление очевидно религиозных форм деятельности с подобными им — например, идеологиями, мировоззрениями и т.п. Тем не менее, вне зависимости от предмета сравнения, этот принцип оказывается существенным в связи с выполнением требования объективности. Во-первых, сравнение предполагает удержание мировоззренческой беспристрастности, коль скоро сопоставляемые явления самим фактом своего существования утверждают религиозный плюрализм.

Во-вторых, именно *процедуры сравнения расширяют предметное поле религиоведческих исследований* — явления формируют своего рода общности, в которые попадают элементы, которые прежде были неактуальны. Например, сопоставление особенностей социально-политического опыта христианства и перипетий политической жизни в XX в. сделало возможным религиоведческое исследование секулярных мировоззрений, политических идеологий, и наоборот — способствовало развитию «политологического» исследования религий.

Способы реализации принципа сравнения разнообразны. Так, например, изучение исторического пути религиозной традиции разумно дополнять исследованием ее современного состояния, изучение ныне не существующей традиции (например, шумерской религии) включать в более обширный региональный (традиции Ближнего Востока) или цивилизационный контекст (религии раннегосударственных обществ). Кроме того, существуют региональные религиозные традиции (например, католицизм в странах Латинской Америки, континентальной Европе и Великобритании), а также версии религиозной традиции, связанные с различными социокультурными контекстами (например, народная религиозность, городская, элитарная и периферийная версии традиции). Собственно, не только разнообразие религий, но и разнообразие форм одной религиозной традиции не позволяет в академическом исследовании считать какую-либо из них «эталонной».

Наконец, одним из ключевых принципов религиоведческих исследований является **междисциплинарность**. В соответствии с этим принципом изучение религии осуществляется с помощью методов различных гуманитарных дисциплин. В интерпретации принципа междисциплинарности возможны два различных подхода. С одной стороны, множество методов и подходов соответствует комплексности религии, сложноорганизованного целого, каждый из фрагментов которого может и должен быть исследован с помощью специфического инструментария. Например, социальный

аспект религии исследуется разработанными в социологии методами, исторический аспект — сложившимися методами исторического исследования и т.д. Важно, что конкретное исследование религии всегда осуществляется в теоретических границах соответствующей дисциплины и реализует сложившиеся в ней методы, понятийный аппарат и академические традиции. В том случае, если дисциплинарные границы исследования религии неочевидны, оно может быть расценено как нестрогое и, следовательно, не соответствующее сложившимся критериям научности.

С другой стороны, следует отметить, что сама возможность исследовать религии различными средствами является следствием не столько ее комплексности, сколько наличия в распоряжении исследователя множества доступных методов. Можно отметить своего рода закономерность — новый аспект «религии» фиксируется тогда, когда это позволяют сложившиеся языки описания. Методы научного исследования можно уподобить различным инструментам (например, микроскопу, телескопу, тахеометру и пр.), каждый из которых для выполнения поставленной перед исследователем задачи должен быть соответствующим образом настроен. Чем большим количеством таких инструментов располагает исследователь, тем больше фрагментов реальности он способен наблюдать. Таким образом, есть основания считать, что обнаружение новых аспектов явлений вызвано изменением теоретической «оптики», а не наоборот. Например, на протяжении XIX—XX столетий для ученых была очевидна связь между религией, политикой и экономическими условиями развития общества, однако такие направления, как политология и экономика религии, возникают лишь в конце XX в. — когда языки экономической теории и политологии начинают использоваться для описания сторонних явлений, в том числе религии.

Наряду с описанными выше принципами религиоведческих исследований следует выделить такую их особенность, как **аспектуальность**. В современном религиоведении религия рассматривается как одна из форм индивидуальной и социальной деятельности человека, сосуществующая с другими формами. Существенность данной характеристики связана с тем, что в прошлом религия зачастую рассматривалась в религиоведении как реальность *sui generis* (лат. «своего рода»), автономная, а потому обуславливающая все стороны жизни человека и общества. Это приводило к тому, что религия становилась содержательным и экзистенциальным центром человеческой деятельности, а объяснение последней могло быть сведено к объяснению особенностей религии как таковой. Отчасти это связано с абсолютным характером религиозности, как правило, свойственным религиозным традициям. Действительно, носитель религиозной традиции и мировоззрения оценивает религиозность как наиболее важную составляющую его жизни, как деятельность, связанную со спасением и предельным смыслом существования человека. В то же время для наблюдателя религиозных процессов и историка, исследующего трансформации религиозных традиций, очевидно, что границы между религиозной деятельностью и другими сторонами человеческой деятельности (экономическими, социально-политическими, коммуникативными, эстетическими и др.) являются достаточно условными, и для эффективного исследования религиозных

представлений и действий — преимущественного ядра религиозной традиции — следует изучать их социальные контексты, особенности хранения и передачи информации, существующие в конкретной культуре, экономические отношения в обществе, структуры повседневной жизни. Иными словами, для носителя религиозной традиции религия оказывается самой важной формой деятельности, однако она соседствует и необходимым образом взаимодействует с другими сторонами его жизни. Из этого, в частности, следует принципиально междисциплинарный характер религиоведческих исследований. Своеобразная закономерность может быть сформулирована следующим образом: *чем более аспектуальна религиозная традиция, тем более междисциплинарным должно быть ее исследование.*

Важно запомнить!

Ниниан С্মарт определил религиоведение как «аспектуальное, плюралистическое, полиметодологическое и не имеющее строгих границ» исследование религии. Аспектуальное, поскольку религия составляет один из аспектов жизни человека, плюралистическое, поскольку в силу религиозного плюрализма религиоведение должно быть сравнительным, и полиметодологическое, так как религии мы можем описывать различными методами. Религиоведение не имеет строгих границ, поскольку таковых нет и у самой религии.

Итак, религиоведение является областью междисциплинарных исследований религии и религиозных явлений как специфической деятельности человека, включенной в различные контексты (социальные, психологические, политические, культурные и т.д.) и связанной с другими сферами деятельности, исследований, объединенных принципами методологического агностицизма, эмпиризма, сравнения, реализация которых дает возможность беспристрастного описания, понимания и объяснения особенностей религиозной жизни во всей ее полноте и своеобразии.

2.2. Структура религиоведческого знания

Современное религиоведение представляет собой область научного знания, в которой сосуществуют интересы и исследовательские практики, сложившиеся в различных дисциплинах гуманитарного спектра, используются данные, полученные в естественнонаучных дисциплинах (например, нейрофизиологии или генетики), а также ставятся и решаются предельно разнообразные задачи. В истории религиоведения отношения между этими практиками, методами и задачами складывались различным образом, однако *рассмотренные в предыдущем разделе принципы позволяют, тем не менее, считать религиоведческое знание единым и целостным.* В то же время развитие религиоведческих исследований характеризуется регулярной постановкой вопроса о формах и специфике этой целостности, а также о структуре религиоведческого знания.

Ответы на этот вопрос так или иначе реализуются в *систематике религиоведческого знания*, которая имеет дело с возможными учениями о том, на какие именно разделы распадается религиоведение как целое. Подчерк-

нем, что само существование религиозных дисциплин оправдывается *представлением о религиоведении как единой науке*, однако религиоведение может рассматриваться и как *специфическая область исследований*. Действительно, любое исследование религии, выполненное в соответствии со сложившимися научными принципами, может рассматриваться как *фрагмент религиозного знания*, вне зависимости от того, представителем какой науки является ученый. Например, филолог вполне успешно описывает религиозные взгляды писателя, а социолог — религиозную деятельность какой-либо общности.

Проблема состоит в том, что *религия как таковая*, религия в целом, не может быть исследована научными средствами; ученый всегда, используя достаточно ограниченный инструментарий, исследует какой-то конкретный и ограниченный фрагмент религии. В этом отношении религия, изучаемая психологом, как правило, не совпадает с религией, изучаемой социологом. Это происходит оттого, что, как указывалось ранее, сложные объекты всегда исследуются конкретными методами и представляются предметным образом. Иными словами, социолог не только исследует религию социологическими средствами, но также и представляет ее преимущественно как социальное явление, в силу своей профессиональной компетенции. Это, в частности, свидетельствует о невозможности абсолютно беспредпосылочного исследования религии, ведь знание организовано всегда, и для политолога предметность религии определяется одним образом, а для социолога — другим.

Таким образом, вопрос сводится к следующему: *как можно представлять религию и какими средствами ее можно исследовать*. В случае совпадения предмета и метода принято говорить о научной дисциплине. Таким образом, следует рассмотреть, *на какие именно дисциплины распадается религиоведение*, т.е. какие предметные области подлежат религиозному исследованию, и какими методами в принципе возможно изучать религию. Этот вопрос не является исключительно академическим, коль скоро в религиоведении (особенно последних трех десятилетий) постоянно появляются новые разделы или дисциплины — экология религии, политология религии, экономика религии и т.д., — и их оправданность, а также специфическое место должно обосновываться представлением о целом. Кроме того, принцип междисциплинарности побуждает нас в изучении религии соотносить методы друг с другом и стремиться к исследованию религии в наибольшем числе аспектов.

Обратимся к историческим классификациям религиозных дисциплин. В гл. 1 мы рассматривали *концепцию Фр. М. Мюллера*, в которой религия исследовалась в двух областях: истории и философии религии. Если в рамках истории осуществлялась организация эмпирического материала средствами сравнительного метода, то задачей философии было изучение сущности религии, проявляющейся в конкретных традициях. Важно, что наличие двух дисциплин определялось представлением о том, что *единая сущность проявляет себя в эмпирическом разнообразии*, а задача исследования состояла в том, чтобы, возвышаясь над конкретными традициями, выявлять их внутреннюю — сущностную — закономерность. В свою очередь,

эта идея имела долгую традицию становления в интеллектуальной культуре XIX в., для которой многообразие явлений оказывается следствием различного проявления некоего единого принципа, причем разнообразие оказывалось фактором в известной степени внешним, обусловленным различными условиями проявления сущности. Так, все языки представлялись едиными по сущности, а их реальные различия связывались с различными условиями и обстоятельствами истории. Это противопоставление *внутреннего* — сущностного, идеального — и *внешнего* — исторического, разнообразного и естественного — оказалось важным для развития религиоведения и в XX в.

В то же время отношения между историей и философией религии не являются иерархическими — эти разделы мыслились как естественным образом дополняющие друг друга: ведь сущность может быть познана лишь через многообразие ее проявлений, которые, в свою очередь, осознаются как проявления сущности. П. Д. Шантепи де ля Соссе, в общем и целом воспроизводя подход Мюллера, вносит, тем не менее, важное дополнение, впоследствии во многом определившее развитие религиоведческой науки. Взаимодействие истории и философии осуществляется в особом разделе, который Шантепи именует *морфологией* или *феноменологией* — *учением о формах религиозных явлений*. Форма, т.е. некое постоянное в явлениях, позволяет сравнивать их, обнаруживать в различном историческом окружении и, в конечном счете, отсылает к сущности. *Появление некоей переходной области между историей и философией в известном смысле становится причиной профессиональной специализации и установления дисциплинарной автономии в дальнейшем — если для религиоведов XIX в. история и философия были по сути различными компетентностными ролями, в которых действовал один и тот же ученый, то для религиоведов XX в. история и философия образовывали принципиально различные области знания.*

Дальнейшее усложнение этой схемы мы наблюдаем в **концепции К. П. Тиле**, который исходит из того же противопоставления внутреннего и внешнего, что и Фр. М. Мюллер. Согласно Тиле (см. табл. 2.1), религиоведение распадается на два раздела: «морфологию религии» и «онтологию религии», в первом из которых исследуется разнообразие религиозных явлений, а во втором — их сущность. При этом морфологический раздел содержит в себе две дисциплины — антропологию религии и историю религии, коль скоро религиозное многообразие фиксируется в настоящем и прошлом различным образом. В свою очередь, онтологическое исследование религии реализуется в дисциплинах «психология религии» и «философия религии», ведь, согласно Тиле, сущность религии проявляется, с одной стороны, в специфике религиозного сознания, а с другой — в объективных причинах такой специфики. Иными словами, в психологии исследуется субъект религии, в философии — объект.

Таблица 2.1

Структура религиоведения по К. Тиле

Морфология религии		Онтология религии	
История религии	Антропология религии	Психология религии	Философия религии

Интересно, что подобная логика сохраняется и в последующем религиоведении, хотя отношение между элементами религиоведческого знания оценивается иначе. Например, в классификации **Генриха Фрика** (1893—1952) мы видим все то же противопоставление внутреннего и внешнего и соответствующее ему разделение религиоведения на исследование действительности и сущности (см. табл. 2.2). Фрик выступал от лица теологии и рассматривал религиоведение во многом как вспомогательную богословскую дисциплину, однако его подход вполне отражает сложившуюся в 20-е гг. XX в. традицию. Примечательно, что в этой схеме психология религии входит в раздел, в котором изучается реальное разнообразие религий, — это связано с тем, что за десятилетия, разделяющие концепции Фрика и Тиле, *психология преобразовалась из философского учения о специфике человеческой субъективности в эмпирическую науку*. В свою очередь, типология — учение о постоянных формах, проявляющих себя в эмпирическом, — рассматривается как наука о сущности, в отличие от классификации Тиле.

Таблица 2.2

Структура религиоведения по Г. Фрику

Действительность религии		Сущность религии	
История религии (социальная и общая)	Психология религии (индивидуальная и коллективная)	Типология религии (наука об эмпирическом)	Философия религии (наука о нормативном)

Указанное противопоставление сущности и ее проявлений, внутреннего и внешнего в исследовании религии в XX столетии не только сохранило актуальность, но стало даже более значимым. По крайней мере, со второго десятилетия XX в. объект религиоведения усложняется, становясь комплексным и, таким образом, требуя для своего исследования различных «по глубине» методов. Примером данного усложнения является концепция **Рудольфа Отто** (1869—1937), в которой сущностью религии оказывается переживание священного, а поэтому для понимания сути любой религии требуется исследование этого *глубинного опыта*. В то же время своеобразное удвоение происходит и в психологических исследованиях религии — под влиянием психоаналитических идей, — а также в социологии, в которой складывается учение о скрытых функциях общественных институтов (подробнее об этом в параграфе 3.3). Современные исследователи часто именуют такой подход **«идеологией поиска скрытого»**, в соответствии с которой явления несут некие смыслы, недоступные для *непосредственного наблюдения*, которые, тем не менее, необходимо открыть, с тем чтобы объяснить и понять действительность.

В целом, классическое религиоведение как раз характеризуется представлением о том, что сущность религии — скрытая и недоступная для эмпирических методов — должна быть проинтерпретирована в особом разделе религиоведения, образующем теоретический и методологический центр науки. Как правило, на статус такой дисциплины претендовала феноменология, но интерпретация ее специфики, соотношения с другими разде-

лами религиоведения и методологии существенно различались (см. параграф 3.2). Однако своего рода константой XX в. остается рассмотрение сравнительного метода в качестве нормы феноменологического исследования: сравнительные типологии (исторические, психологические, реже социологические) в дискуссиях о структуре религиоведения образовывали ядро феноменологии, а, следовательно, и науки о религии в целом. Одной из показательных классификаций религиоведческих дисциплин, отражающих представления о такой структуре религиоведческого знания, является схема, разработанная И. Вахом.

Согласно Ваху, опыт священного хоть и образует средоточие всех религий, однако никогда не существует абстрактно — напротив, он контекстуально (и в форме, и в содержании) определен конкретной религиозной традицией. В этом смысле *узнавание священного и его понимание возможно лишь при учете психологических, социологических и исторических особенностей носителя традиции*. В то же время типологические сравнительные исследования, а также социология и психология задают систему интерпретации религий, методы их исследования, тогда как история (конкретной традиции или религии в целом) предоставляет фактический материал. Таким образом, религиоведение распадается на систематический и исторический разделы, связь между которыми осуществляет феноменология как, с одной стороны, *область сравнительной типологии религии*, а с другой — *как дисциплина, ориентированная на понимание опыта священного*, ядра всякой религии. Схематически представить идеи Ваха можно следующим образом.

Таблица 2.3

История религии (Religionswissenschaft) по И. Ваху

Историческое религиоведение			Систематическое религиоведение	
История религиозных традиций	Общая история религии	Феноменология	Социология	Психология

В схеме Ваха обращает на себя внимание исключение из структуры религиоведческого знания философии религии. Действительно, в теоретических построениях представителей классического религиоведения философия отсутствует, отчасти в связи с представлением об эмпирическом исследовании религии как норме, отчасти потому, что задачи, отводившиеся философии религиоведами XIX в., стали рассматриваться как феноменологические. Впрочем, такое исключение имело и иные причины, связанные с постепенным осознанием несоизмеримости задач религиоведения и философским методом в целом, отчасти описанной в предыдущем разделе. Например, Ниниан Сمارт указывает на то, что философское исследование религии так или иначе должно включать в себя вопрос об истинности или ложности религиозных представлений, истинности или ложности религии в целом, а потому, как правило, противоречит принципу методологического агностицизма. Однако философия оказывается важной, если ее предметом оказывается не религия, но религиоведение; именно здесь могут ставиться и решаться вопросы теоретико-методологического характера.

Одна из наиболее детализированных схем, отражающих структуру религиозноведческого знания, была разработана Нинианом Смартom (см. табл. 2.4). В этой концепции существенно сопоставление собственно исторического исследования в строгом смысле с применением методов, с помощью которых разрабатываются объяснительные модели религии. Примечательно, что история религии понимается как исключительно описательная дисциплина, в рамках которой собираются и систематизируются факты, тогда как их объяснение средствами собственно исторического метода не представляется возможным — оно актуально только в применении так называемых *диалектических методов*, т.е. методов, в рамках которых происходит качественная интерпретация полученных в истории данных. Применение диалектических методов возможно и по отношению к материалу сравнительных исследований, которые образуют несколько более высокий уровень по сравнению с описательной (холистической) историей религии, в которой не используются методы сторонних дисциплин (социологии, психологии и т.д.).

В целом, можно выделить следующие дисциплины (в таблице отмечены курсивом): история, феноменология, социология, антропология, психология и философия религии. Взаимодействие между этими дисциплинами осуществляется посредством метода — элемент религии, например, ритуал, может быть исследован или различными методами (социологическими, психологическими и т.д.) или посредством сопоставления на уровне эмпирического материала — в этом случае исследуется элемент в различных религиях.

Таблица 2.4

Типы религиозноведческих исследований по Н. Смарту

<i>История религий</i>	Историко-диалектические исследования	Феноменологические и структурные исследования	Диалектико-феноменологические исследования
Холистическая (история конкретной религии)	Холистические (социальная история религии)	Структурное описание традиции (описание традиции в конкретный момент времени)	Общие <i>социология и антропология религии</i> (исследование религии в целом)
Тематическая (история элемента конкретной религии)	Тематические (история идей)	Общая типологическая <i>феноменология</i> (классификация элементов религии)	Аспектуальные социология и антропология религии (исследование элемента религии)
Аспектуальная (история какого-либо аспекта элемента традиции)	Аспектуальные (история взаимодействия элементов религии)	Аспектуальная типологическая феноменология (сравнительное исследование элементов религии)	Общая <i>психология религии</i> (исследование религии в целом)

<i>История религий</i>	Историко-диалектические исследования	Феноменологические и структурные исследования	Диалектико-феноменологические исследования
Предметная (исследование варианта элемента конкретной религии)	Предметные (история взаимодействия вариантов элемента религии)	Предметная типологическая феноменология (сравнительное исследование вариантов элемента религии)	Аспектуальная психология религии (исследование элемента религии)
		Структурные объяснения (исследование соотношений элементов религии)	<i>Философия религии</i> (исследование методологических вопросов изучения религии)

Одним из новшеств Ниниана Смарта стала разработка в 70-х гг. XX в. так называемых «*измерений*» религии — областей, в которых группируются религиозные феномены. Такими измерениями являются миф, доктрина, ритуал, институт, этика, религиозный опыт, а также материальное измерение (искусство, символизм и т.д.). Каждая из этих областей в большей или меньшей степени может быть исследована в рамках указанных выше дисциплин, а также в междисциплинарном пространстве. Так, доктрина может быть исследована исторически как системно, так и с точки зрения ее эволюции, социологически — с точки зрения условий, приведших к ее формированию и трансформации, а какой-либо элемент доктрины может быть изучен в рамках антропологии и психологии. Примечательно, что впоследствии в 90-е гг. Сمارт расширяет концепцию измерений. Действительно, у каждого религиозного измерения обнаруживается некий *светский полюс* — миф может быть религиозным, но также в качестве мифа могут выступать повествования идеологического или политического характера, доктрина может быть как религиозной, так и философской. Это позволило, в частности, расширить исследовательское поле религиоведения и включить в него «*мирские*» аналоги тех сфер человеческой деятельности, которые традиционно ассоциировались с религией.

Несколько менее детализированный, однако чрезвычайно influential вариант структуры религиоведения предложил Майкл Пай (р. 1939). В его интерпретации исследования архаических религий (религий бесписьменных обществ) и исторические исследования принципиально различаются в части эмпирического материала, образующего предметную область религиоведения, и при этом совпадают в части применяемых методов. Собственно, с точки зрения метода религиоведение здесь распадается на социологию, психологию и феноменологию, при этом последняя оказывается пространством, в котором указанные методологии дополняют друг друга. В каком-то смысле это возрождение представлений о феноменологии как переходной области между дисциплинами. В табл. 2.5 мы видим распределение дисциплин и соответствующих им предметных областей в исследовании архаических религий.

Интерпретация архаических религий по М. Паю

Метод Содержание	Социологические (антропологические) и психологические исследования	Феноменологиче- ские (в том числе типологические) исследования	Творческие и оценочные подходы
Функционирование религиозного сим- волизма	+	+	–
Содержание и зна- чение религиозного символизма	–	+	–
Целостная интер- претация религиоз- ного символизма	–	+	+

Примечательно, что в рамках социологического и психологического методов результаты исследования могут противоречить тому, как понимают свою религиозную традицию ее носители, тогда как для феноменологического исследования именно такое *самоосмысление составляет фактический материал*, и отсутствие противоречия ему оказывается существенным критерием. Например, если социологически и психологически мы можем исследовать способы существования религиозного символизма, то его содержание и значимость *для носителя религиозной традиции* может быть проинтерпретирована только феноменологически.

Таблица 2.6

Интерпретация исторических религий по М. Паю

Метод Содержание	Социологические (антропологические) и психологические исследования	Феноменологиче- ские (в том числе типологические) исследования	Творческие и оценочные подходы
Динамика религии	+	+	–
Сравнительная герменевтика	–	+	–
«Внутренняя» интерпретация религиозных тра- диций	–	+	+

Это же требование сохраняется и в исследовании исторических религий, однако предметная область в этом случае структурирована иначе, как это показано в табл. 2.6. Если при исследовании архаической религии мы имеем возможность наблюдать реальное существование знаковых систем, исследовать их значение и комплексный характер взаимодействия, то в истории — ограниченной письменными источниками — мы можем иссле-

довать динамику изменения традиции, **герменевтику** — *способы истолкования священных текстов и, шире, отношение к ним носителей традиции*, — а также исследовать те значения, которые придают религии ее носители. Важно отметить, что, согласно Паю, *между результатами исследования религиозной традиции и ее осмыслением носителем — автоинтерпретацией — должно отсутствовать противоречие*. Это требование составляет особенность феноменологического метода и является критерием реализации принципа методологического агностицизма. В свою очередь, так называемые творческие и оценочные подходы (преимущественно философские) могут вовсе не ориентироваться на фактический материал и противоречить автоинтерпретации носителей традиции.

Наконец, еще одна концепция, описывающая структуру религиозоведческих исследований, была предложена Жаком Ваарденбургом; в соответствии с ней религия может быть исследована четырьмя способами, каждый из которых образует особую предметную область (см. табл. 2.7). Интересно, что в этом случае социологическое и психологическое исследования будут относиться к различным типам: первое — к контекстуальному, а второе — к герменевтическому.

Таблица 2.7

Способы религиозоведческих исследований по Ж. Ваарденбургу

Способы исследования религии	Исторический	Сравнительный	Контекстуальный	Герменевтический
Предметная область исследований	Диахроническая (трансформации религиозных традиций в истории)	Дескриптивно-феноменологическая (повторяющиеся явления в истории и современности религий)	Контексты существования религии (социальный, культурный и пр.)	Значения и смысл религии (исследование религии как способа ориентирования и действия человека в мире)

Таким образом, мы видим, что вопрос о структуре религиозоведения решался в истории религиозоведения по-разному. Однако при всем разнообразии ответов мы можем выделить несколько закономерностей. Во-первых, следует отметить распределение дисциплин религиозоведения или типов религиозоведческих исследований, среди которых достаточно отчетливо обнаруживается некое ядро, к которому следует отнести *историю, феноменологию, социологию и психологию* и отчасти *антропологию*, ориентированные на эмпирические исследования. Любопытно, что философия в схемы, разработанные в XX в., или включается с существенными оговорками, или не включается вовсе.

Во-вторых, обращает на себя внимание *противопоставление описательных и объяснительных способов исследования религии*. Так, *история религий, строящаяся как исследование религиозной системы в какой-либо момент времени и ее трансформаций*, может быть представлена как исклю-

чительно описательная, автономная дисциплина, не зависящая от других. Неслучайно в XX в. имели место проекты истории религии, построенные в рамках *холистического подхода*, который характеризуется стремлением к исследованию реальности на присущем ему уровне сложности. Например, **Уго Бьянки** (1922–1995) или **Рафаэль Петтацони** (1883–1959), а также отчасти **Мирча Элиаде** (1907–1986) полагали, что религии могут и должны быть исследованы исключительно исторически, без использования методов дисциплин религиоведческого спектра, указанных выше, поскольку они — в большей или меньшей степени — привносят в историческое описание неисторическое измерение. Действительно, такой подход разрабатывался в том случае, если *история религии рассматривалась как центральная область религиоведения, автономная и независимая от других дисциплин*. Неслучайно в рамках этого подхода религиоведение в целом рассматривалось как история религий (*history of religions*), тогда как прочие подходы к исследованию религии оказывались внешними по отношению к ней. При этом исторический холизм мог реализовываться различным образом. С одной стороны, история религий рассматривалась как наука, в рамках которой осуществляется описание религиозной традиции, а также исключительно историческое объяснение ее динамики — таким образом, историй религии может быть столько же, сколько и религий. Такое понимание истории — как исторического описания конкретной религиозной традиции — характерно для итальянской школы, представленной в частности Бьянки и Петтацони. С другой стороны, история религии нередко строилась как по преимуществу сравнительная наука, а соответственно построения внутри этой дисциплины обосновывались *кросс-исторической и кросс-культурной типологией*, — например, в концепции Элиаде. Так или иначе, но представление о том, что история составляет ядро религиоведческого знания, является своего рода нормой описательного подхода.

В-третьих, *имеет место различие между систематическим и конкретно-эмпирическим религиоведением*. Фактически, это продолжение противопоставления между описательной и объяснительной наукой, однако примечательно, что систематический уровень практически во всех описанных проектах образован двумя дисциплинами — социологией и психологией, к которым, впрочем, может добавляться антропология и философия (с существенными оговорками). Действительно, в истории религиоведения XX в. именно эти дисциплины рассматривались как области, в которых существует объяснение феномена религии в целом, а не только исторических перипетий конкретных традиций. В данном случае важно, что *конкретно-эмпирические исследования религии оказываются своего рода подспорьем для создания теоретических моделей религии*. Такой взгляд является безусловной идеализацией, ведь при изучении любого религиозного явления на сколь угодно эмпирическом уровне мы вынуждены использовать вполне определенные методы и инструменты, само существование которых определяется некоторой теорией. Несмотря на отсутствие четких границ между систематическим и эмпирическим религиоведением, такая схема оправданна, поскольку отражает существующую тенденцию противопоставлять *изучение конкретной традиции и исследование религии как таковой*, религии как универсального феномена.

Наконец, общим является наличие в рассмотренных проектах сравнительного метода, причем его роль оказывается двойственной. С одной стороны, его применение особым образом структурирует историческое поле религий, разделяющих сходные феномены, и таким образом оказывается существенным для истории. С другой, обобщение на уровне типологий делает возможным объяснение закономерностей религиозных явлений в систематическом изучении. Применение сравнительного метода, как правило, означает переход от исключительно описательного религиоведения к попыткам построения объяснительных моделей — в рамках психологии, социологии и т.д. В то же время, сравнение религиозных явлений возможно лишь при использовании инструментов, так или иначе разработанных в указанных дисциплинах. Таким образом, *сравнительное религиоведение оказывается областью перехода от теоретических моделей к эмпирическому материалу* (и наоборот), а также *от одной теоретической модели к другой*.

Следует отметить, что предметная область религиоведения в современной науке структурируется двумя различными, однако дополняющими друг друга способами. Во-первых, предметную область религиоведения составляет *история* — во всем многообразии явлений, традиций, текстов, структур, институтов и т.д. Важно, что в историческом религиоведении мы имеем дело практически исключительно с текстами — или шире — источниками (куда включаются памятники материальной культуры), интерпретация которых составляют основную задачу исследования. По целому ряду причин это структурирование весьма ограничено — например, осмысленное функционирование текстов предполагает наличие весьма узкой и элитарной аудитории и, как правило, выражает ее интересы, тогда как другие группы (не имеющие доступа к текстам) оказываются за границами такого исследования. Принципиально иначе предметная область структурируется в исследовании современности, поскольку в данном случае ученый имеет возможность проанализировать живую традицию во всем ее многообразии. Например, исследуя современный католицизм в Испании, мы имеем доступ не только к сочинениям отцов церкви и иерархов, но также к их восприятию среди мирян, организации повседневных религиозных практик, религиозной жизни города и деревни, взаимодействию различных групп и самоосмыслению религии их представителями. Такой способ — который можно условно назвать *антропологическим* — чрезвычайно расширяет поле религиоведческих исследований, позволяя не просто сравнивать различные религиозные традиции, но выходить на уровень сопоставлений в каждой из них. В связи с этим можно говорить (как, например, это делает Жак Ваарденбург) об *историческом — ориентированном на историю* — и *антропологическом — ориентированном на наблюдение современных процессов* — полюсах религиоведения.

2.3. Религия: объект и предмет исследования

Религия, как было показано в параграфе 2.1, может быть объектом исследований как научных по своему характеру, так и ненаучных, или неэмпирических (например, теологического или философского). При этом,

как было продемонстрировано в параграфе 2.2, существует множество подходов к исследованию религии, которые могут претендовать на научный характер. Наличие же множества подходов объясняется тем, что один и тот же объект — религия — может быть представлен в качестве различных предметов, подобно тому, как объект «человек» распадается на различные предметы в зависимости от того, в какой науке он исследуется (анатомии, психологии, антропологии и т.д.). Вероятно, можно говорить о том, что *существует своего рода закономерность, в соответствии с которой чем сложнее природа объекта, тем более разнообразными оказываются методы его предметного исследования*. Существуют, однако, условия, соблюдение которых делает любое предметное исследование религии научным.

Если исходить из выявленных в параграфе 2.1 принципов исследования религии, то *научное познание всегда имеет дело с религией как предметом, тогда как объект «религия» оказывается более или менее полезной абстракцией*. Действительно, эмпирический подход возможен лишь в отношении предельно строго очерченного предметного поля, а сравнение может иметь своим предметом лишь строго определенные явления. В то же время объект «религия» — абстрагированный от конкретных предметных особенностей — может служить своеобразной моделью религий, носителем неких свойств, присущих всем религиям. Таким образом, *способы научного представления религии очерчивают горизонт возможных методов ее исследования*.

Наиболее общим и расхожим способом представления религии в качестве предмета научного исследования является процедура определения. Действительно, именно определение, как правило, сообщает нам о границах того или иного явления (в его отличии от других явлений), его устройстве, способах познания и т.д. Соответственно, можно говорить о том, что *различные определения религии суть способы конструирования предметной области, подлежащей научному исследованию*.

В религиоведении проблема определения религии является одной из базовых, хотя и оценивается по-разному. Существует множество формулировок, каждая из которых претендует на выражение сущности религии, ответа на вопрос «что есть религия?». Точное количество таких определений подсчитать едва ли возможно, однако их неоднозначность и сам факт их множественности постоянно вынуждает нас предпочитать одно определение другому, отстаивать их истинность и формулировать новые. Означает ли это, что не существует определения религии, с которым могли бы согласиться все исследователи?

Можно выделить в качестве основного *прагматический подход к определению религии* — определение оказывается истинным и эффективным в том случае, если оно позволяет выполнить конкретную задачу, которую ставит перед собой исследователь (например, описать религиозные мотивы поведения индивида или религиозные факторы социальных трансформаций). *Поскольку же исследовательские задачи различаются, то сформулировать универсальное определение религии невозможно*. В этом случае универсализм исключается потому, что в различных контекстах религия неизбежно представляется исследователями по-разному.

Кроме того, существует эмпирический фактор, препятствующий формулировке универсального определения религии. Количество религий, строго говоря, неизвестно, тем более что процесс их возникновения и трансформации далеко не завершен, и формулировка, к которой могло бы быть сведено все это эмпирическое разнообразие, до сих пор отсутствует. В связи с этим возникает вопрос, насколько правомерно определение религии, применимое к одной религиозной традиции (например, исламу) и неприменимое к другой (например, буддизму)? Приведем простой пример. В интеллектуальной культуре нового времени сложилось представление о том, что религия есть отношение с высшей силой (ее почитание). Такое понимание реализовывалось и в теологических, и в философских, и в научных определениях религии. К первым следует отнести определение Лактанция, христианского мыслителя IV в., который определил религию как «связь с Богом на основе благочестия» (по сути, переформулировав определение Цицерона, который считал религию «благочестивым поклонением богам»). В качестве примера философских определений можно привести формулировку Фр. Шлейермахера, согласно которому религия есть «чувство зависимости от высшей силы». Наконец, одним из первых религиоведческих определений можно считать определение К. Тиле, согласно которому «религия в общем понимается как отношение между человеком и сверхчеловеческими силами, в которые он верит». Несмотря на примечательное сходство приведенных формулировок, они, вероятно, не могут с равным успехом описывать строгий монотеизм (например, ислам) и буддизм (в рамках которого высшие существа, строго говоря, не почитаются). Означает ли это, что в одном случае (например, ислам и христианство) определение работает, а в другом (буддизм или Нью-Эйдж) оказывается бесполезным? Критерий эмпиризма, который мы выделили в качестве основного для религиоведческих исследований, вынуждает отвечать на этот вопрос утвердительно.

В рамках прагматического подхода вопрос об универсальном определении, таким образом, не стоит, а критерием определения оказывается не его истинность или ложность, а применимость и эффективность. «Работающее» определение, как правило, исключает дискуссии о его универсальной применимости, поскольку ограничено контекстом использования и соответствующей предметной областью. Однако, несмотря на отсутствие всеобщего определения религии, одинаково применимого по отношению ко всем существующим религиям и во всех исследовательских контекстах, мы можем выделить *типы определений религии*, каждый из которых соответствует особому способу представления религии как предмета научного исследования.

Прежде всего, все определения религии можно разбить на два класса, *содержательные* и *функциональные*. Впервые такая классификация была предложена **Милфордом Спиро** (1920—2014) и Питером Бергером в середине 60-х гг. XX в. и, несмотря на некоторые различия в подходах указанных авторов, она покоится на общих принципах. В содержательных определениях религия ограничивается от других явлений посредством указания на ее существенные элементы. Согласно Спиро, содержательное опреде-

ление должно очерчивать предметную область, подлежащую изучению, и в этом своем качестве определение оказывается эмпирически проверяемым, а следовательно, позволяет исключить из дальнейшего исследования скрытые стереотипы ученого, так или иначе деформирующие явления. Сам Спиро определяет религию как *«институт, предполагающий обусловленное культурой взаимодействие с постулируемыми культурой сверхъестественными существами»*. При этом такое определение должно удовлетворять двум критериям, а именно: быть применимым в различных культурах и интуитивно понятным внутри одной культуры. Например, в определении Спиро понятие «сверхъестественных существ» является интуитивно приемлемым для западной культуры, с одной стороны, и применимым во всех культурах, несмотря на все их различия, — с другой. Вероятно, одним из первых содержательных определений религии была формулировка **Эдварда Бернетта Тайлора** (1832—1917), согласно которой «минимумом» религии является «вера в одушевленных существ» (иных, нежели человек).

В свою очередь, в *функциональных определениях религия не столько ограничивается от других явлений, сколько объясняется*. Если содержательные определения отвечают на вопрос «что есть религия?», то функциональные — на вопрос «как она действует?». Определение религии через указание на ее функцию — оказываемое воздействие на индивида, общество, культуру — предполагает наличие некоей «свернутой теории». Классическим функциональным определением является формулировка **Эмиля Дюркгейма** (1858—1917), в соответствии с которой *«Религия — это единая система верований и действий, относящихся к священным, т.е. к отдельным, запрещенным, вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен»*. В данном случае религия определяется через интегративную функцию, объединительное воздействие, которое она оказывает на общество. Впрочем, интегративная функция оказывается не единственной. В частности, **Роберт Белла** (1927—2013) определяет религию как *«класс символических форм и действий, которые соотносят человека с предельным условием его существования»*, а **Меертен тер Борг** (р. 1946) говорит о религии как о *«функции, позволяющей преодолеть конечность человеческого существования благодаря постулированию чего-либо или кого-либо, превосходящего эту конечность»*. Несмотря на довольно серьезные различия между этими определениями, они соотносят религию с функцией преодоления человеком своей ограниченности.

Следует отметить, что между двумя типами определений не существует непреодолимой границы, а в истории исследований религии можно обнаружить примеры их синтеза. Например, антрополог **Клиффорд Гирц** (1926—2006) определяет религию в собственном смысле как «(1) систему символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что (5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными». В этом определении указываются элементы религии (символы, настроения, мотивации и т.д.), а также функ-

ции (формирование представлений о всеобщем порядке бытия). Другим примером синтеза можно считать определение **Игоря Николаевича Яблокова** (р. 1936): «Религия — это социальное явление, по своей сущности она представляет собой: 1) необходимый продукт в конечном счете исторически определенного экономического базиса; 2) «верхнюю» часть социальной надстройки некоторых общественно-политических формаций; 3) форму отчуждения человеческой сущности; 4) иллюзорное выражение действительных общественных отношений; 5) фантастическое отражение сил, господствующих над людьми в повседневной жизни. ... Религия представляет собой целостность, состоящую из следующих элементов: 1) религиозное сознание; 2) религиозная деятельность; 3) религиозные отношения; 4) религиозные институты и организации». Здесь первая часть определения описывает «как», а вторая «что» религии.

И содержательные, и функциональные определения чрезвычайно вариативны, однако каждому типу свойствен ряд особенностей. Во-первых, *содержательные определения оказываются открытыми*, т.е. допускают включение новых элементов. Например, к определениям Тайлора, Гирца или Спиро мы можем добавить в качестве существенных элементов миф и ритуал, отчего они не утратят целостность, тогда как дополнения функциональных определений, скорее всего, приведут к их перестройке. В связи с этим можно говорить о том, что *функциональные дефиниции, как правило, «закрыты», с одной стороны, и теоретически нагружены — с другой*. Так происходит оттого, что *за каждым функциональным определением скрывается более или менее разработанная теория*, а определение отсылает не столько к конкретной религии, сколько к *модели религии*. Следует отметить, что эти характеристики оцениваются религиоведами одновременно как преимущества и недостатки. Действительно, открытость определений позволяет их детализировать, корректировать и дополнять, однако при этом определения ничего не исключают из области религии. Так, в определение Тайлора можно включить философские системы античности. Функциональные определения при этом оказываются излишне общими — функция, присущая религии, может быть обнаружена (и обнаруживается) в явлениях другого порядка (например, под определение Беллы можно подвести и политические идеологии или японские корпорации).

Во-вторых, можно выделить как основные характеристики содержательных и функциональных определений описательный и объяснительный их характер соответственно. Действительно, *содержательные определения, как правило, описывают ту предметную реальность, которую исследователь именует понятием «религия»*, — как и всякое описание, они неполны и могут содержать элементы, которые в последующем анализе могут быть исключены как несущественные. С другой стороны, *функциональные определения предписывают, что именно следует расценивать как религию* — модель, разработанная в соответствующей области (социологии, психологии и т.д.), производит своего рода отбор тех явлений, которые под эту модель подпадают. Соответственно объяснительные определения едва ли возможно корректировать без существенной их перестройки; функциональные определения объяснительны именно вследствие их замкнутой и достаточно жесткой структуры.

В-третьих, немаловажной особенностью содержательных определений является наличие *сверхъестественного референта* (объекта, образующего смысл высказывания). Отсылки к некоей потусторонней «силе», «священному», «сверхъестественному», «сверхчеловеческому» и т.д. являются достаточно частым поводом для критики, ведь в сущности они могут рассматриваться как нарушение принципа «методологического агностицизма». В то же время, эта критика может сниматься, если определение включает в себя ссылку на ту культуру, в которой фиксируется наличие подобных объектов. В свою очередь, функциональные определения сводят собственно религиозное к какой-либо функции (социальной, коммуникативной, психологической, когнитивной и т.д.), пусть и вполне посюсторонней, однако так или иначе отражающей представления исследователя о том, какой *должна* быть религия.

Как правило, среди недостатков, присущих функциональным определениям, называют их предельный **редукционизм** — *сведение сложного явления к одной из его составляющих и интерпретацию простой формы явления в качестве интерпретации явления как такового*. Редукция, в целом, представляет собой обычную научную процедуру, свойственную всем без исключения типам исследования. Химик, например, не исследует все существующие во вселенной молекулы воды, но сводит эмпирическое многообразие к некоей модели, однако сильный редукционизм предполагал бы исследование молекулы воды лишь на основании атома водорода. Часто в функциональных определениях религии осуществляется именно такой, сильный вариант редукционизма: например, если религия выполняет интегративную функцию, то любой институт, выполняющий интегративную функцию, оказывается религией.

В свою очередь, содержательные определения тяготеют к так называемому **наивному реализму**, *т.е. представлению о тождестве смысла понятия и сущности явления, которое этим понятием именуется*. Семантическая история понятия «религия» демонстрирует, что на протяжении двух тысячелетий европейской культуры оно меняло свое значение и смысл, а также употреблялось в контекстах, которые сегодня показались бы не вполне естественными. Это свидетельствует о том, что *понятие «религия» не имеет некоего сущностного, зафиксированного раз и навсегда значения, но — напротив — наделяется им в зависимости от контекста*. В свою очередь, наивный реализм побуждает исходить из существования некоей сущности религии, истинной религии как таковой, неизменно проявляющей себя в фиксируемых эмпирически религиозных традициях. Следует отметить, что такого рода *реализм так или иначе приводит к нарушению мировоззренческой беспристрастности, ведь он предполагает, что конкретные религии распределены на некоей шкале от наименее до наиболее истинных*. Таким образом, и *редукционизм*, и *реализм* равно неприемлемы в научном исследовании религии.

Интересно, что существует тенденция, в соответствии с которой содержательные определения свойственны скорее антропологии и истории, тогда как функциональные — социологии и психологии. Это неудивительно, если учесть, что задачи истории и — в меньшей степени — антропо-

логии религии зачастую расценивались как чисто описательные, тогда как и социологическое, и психологическое исследования предполагают наличие разработанной модели религии, объясняющей устройство, воздействие и место религии в системе явлений.

Наряду с классификацией Спиро — Бергера можно выделить типологию определений, в соответствии с которой они распадаются на *реальные* и *семантические (номинальные)*. Если первые определяют религию как реально существующий класс явлений, то семантические ограничивают значение понятия. Примерами реальных определений являются все приведенные выше формулировки, однако этот класс может быть дополнен определениями, в которых явно выражены сильные онтологические обязательства, как, например, в определении Рудольфа Отто «религия есть то, что воплощает опыт священного во всех его аспектах». В свою очередь, примером семантического определения является формулировка Вилфреда Кантвелла Смита, согласно которому понятие «религия» употребляется в четырех различных смыслах: во-первых, в значении «личного благочестия», во-вторых и в-третьих, в значении «целостной системы, верований, практик, ценностей и т.д.», причем важно, что в языке культуры эта система может отсылать к некоему идеалу и конкретной исторической форме. Наконец, слово религия употребляется как «обобщение», как «религия в целом».

Класс семантических определений может быть разбит на подклассы, среди которых важнейшими являются номинальные, лексикографические и нормативные. Номинальные определения устанавливают значение понятия (например, «будем называть религией связь ритуала и мифа»). Лексикографические фиксируют сложившуюся практику употребления понятия «религия»; примеры таких определений обнаруживаются в любом толковом словаре. Наконец, нормативные определения задают норму употребления понятия, при этом отсекая неверные или неэффективные значения.

Одна из наиболее серьезных проблем, связанных с научным определением религии, заключается в некотором противоречии требований, которые перед таким определением ставятся. С одной стороны, определение должно быть универсальным, т.е. применимым ко всем религиозным традициям без исключений. Однако, как указывалось выше, ограниченность нашего понятийного языка (более чем объяснимая и закономерная) не позволяет включить эмпирическое многообразие в сухие теоретические схемы. С другой стороны, определение должно содержать строгие критерии отделения религии от не-религии, тогда как зачастую исследователи стремятся не столько к тому, чтобы противопоставить религиозное и нерелигиозное, сколько соотнести их. Это особенно важно в исследовании современной религиозности, которая неочевидным образом отделена (если отделена вовсе) от других форм человеческой деятельности.

Одним из решений этой проблемы является разработка так называемых *политетических определений*, противопоставляемых обыкновенно *монотетическим*. *Монотетические определения сосредоточены на выделении неких базовых характеристик, присущих всем элементам класса*, — в нашем случае, характерных признаков, присущих всем религиям (и именно поэтому религиями называемым). К монотетическим следует отнести все рассмо-

тренные ранее определения, несмотря на существенные различия между ними, поскольку все они построены по единому принципу, а именно — религии свойственно то, что отличает ее от всего нерелигиозного. В свою очередь, *политетические определения выделяют ряд характеристик, которыми в большей или меньшей степени обладает каждый элемент класса, но ни один элемент не обладает всеми характеристиками.* Иными словами, все религии разделяют некоторые общие элементы, однако ни одна религия не обладает ими всеми. Несложно заметить, что *монотетические определения религии фиксируют тождество явлений, а политетические — их сходство.*

Одно из первых политетических определений было предложено **Мартином Саусволдом** (р. 1929), попытавшимся таким образом преодолеть ограниченность европейского понятия «религия» в антропологическом исследовании «народного» буддизма Шри-Ланки. Согласно Саусволду, явления, которые мы называем религией, должны быть присущи по крайней мере некоторые из перечисленных элементов: 1) центральная роль богоподобных существ и отношения людей с ними; 2) разделение мира на профанную и сакральную сферы и центральное положение последней; 3) ориентированность на спасение от обыденных обстоятельств существования в этом мире; 4) ритуальные практики; 5) представления, ни логически, ни эмпирически не проверяемые, но обоснованные верой; 6) этический код, обосновывающийся этими представлениями; 7) сверхъестественные санкции за нарушение этого кода; 8) мифология; 9) корпус писаний или подобным образом оформленные устные традиции; 10) жречество, или сходная с ним религиозная элита, состоящая из специалистов; 11) ассоциация с моральным сообществом, церковью (в смысле Дюркгейма); 12) ассоциация с этнической или похожей группой.

Здесь очевидно, что культурные явления могут в большей или меньшей степени определяться как религиозные, ровно также как религиозные явления могут описываться как более или менее социальные, политические, литературные и т.д. Например, католическая церковь Испании будет содержать все элементы, а фан-клуб какой-либо футбольной команды — лишь некоторые из них. Конечно, это не означает, что мы можем строгим образом определить футбол как религию; однако *политетический подход полезен тем, что не фиксирует строгую границу между сферами человеческой деятельности, позволяя соотносить друг с другом явления культурной жизни.*

Такой подход особенно важен в исследовании современной религиозности, а также изучении статуса религии в социокультурной деятельности человечества. Явления Нью-Эйдж, новой религиозности, квази-религий, духовности, эзотеризма (подробнее об этом в гл. 7) и т.д. зачастую серьезно отличаются от «классической» религиозности, однако несмотря на это должны быть включены в спектр религиоведческих исследований. Например, одной из характерных черт современной жизни является распространение практик и представлений, объединяемых понятием «духовность». При всем сходстве религии в классическом понимании и духовности, они все же различаются, причем характер этого различия нельзя

назвать абсолютным. Хорошим примером их соотнесения на уровне определений являются формулировки, предложенные современным исследователем эзотерических традиций **Вутером Ханеграафом** (р. 1961). Если религия в целом есть «любая символическая система, которая оказывает влияние на деятельность человека тем, что предоставляет возможность ритуально подкрепляемого контакта между повседневным миром и более общей метаэмпирической системой смыслов», то духовность представляет собой «любую практику, которая задает контакт между повседневным миром и более общей метаэмпирической системой смыслов посредством манипуляции индивидом символическими системами».

Рассмотренные выше типы определений (содержательные, функциональные, семантические, реальные, монотетические, политетические) показывают, что *религия в качестве предмета научного исследования может быть представлена по-разному*. Следует иметь в виду, что за каждым определением скрывается вполне определенная система знания, совокупность познавательных методов, теоретических предпочтений и мировоззренческих предрассудков. В связи с этим исключение какого-либо явления из класса «религия» или — напротив — включение в этот класс всегда должно быть предметом серьезной рефлексии. Это важно, так как «религия» является объектом для весьма разных научных дисциплин, в каждой из которых она преобразуется в совершенно специфический предмет. Поскольку исследовательские задачи социологов, психологов, политологов и т.д. часто не совпадают, то и «религия» в качестве предмета изучения всегда будет различной. *Анализ определения религии является наиболее продуктивным способом выявить предметность религии в конкретной дисциплине, а также условием междисциплинарного исследования религиозности*.

Одним из практических аспектов определения религии является *религиоведческая экспертиза*, которая выполняется, как правило, при регистрации объединения, религиозный характер которого должен быть подтвержден. Экспертиза в этом случае представляет собой практику включения (или исключения) данного объединения в категорию религиозных на основе сформировавшихся в науке критериев, т.е. является развернутым определением того, что есть религия, и, соответственно, решением, подпадает или не подпадает данное объединение под такое определение. В связи с различием методов и теоретических предпочтений, отмеченных выше, одно и то же объединение, например «Церковь Саентологии», может быть одним экспертом (например, социологом) определена как религиозное, а другим (например, психологом) как нерелигиозное. Экспертные решения всегда имеют серьезные социальные (и политические) последствия, а потому должны быть основаны на научном, доказательном принципе. Эффективным способом принятия такого решения является анализ определений религии.

Не менее важным определение религии оказывается в юридической практике при рассмотрении спорных вопросов, например, ущемляют ли правила коммерческой компании права конкретного сотрудника, принадлежащего к какой-либо религиозной традиции (для чего следует выяснить,

является ли такая традиция религиозной), оказывается ли какое-либо публичное выступление религиозным или политическим действием и т.д. Поскольку религиозная жизнь человека является областью чрезвычайно сложной, то и решения о ней должны быть в высшей степени продуманными.

Подводя итог сказанному, следует отметить, что религия оказывается предметом религиоведения различными способами. Эти способы задаются (или становятся результатом) множеством возможных определений религии, анализ которых позволяет выявить наиболее существенные черты религии, как она представлена в той или иной научной дисциплине. Это, в частности, свидетельствует о том, что *определения религии едва ли правомерно оценивать как истинные или ложные; скорее, определение оказывается эффективным или неэффективным в соответствующем контексте*. Исследовательская практика — социологическая, экономическая, политологическая, психологическая и т.д. — должна учитывать спектр возможных контекстов и, соответственно, спектр возможных определений религии. Это тем более важно для тех случаев, когда определение религии имеет отношение к экспертным заключениям.

В то же время нельзя не отметить ограниченность понятия «религия», попытки преодолеть которую зачастую характеризуют современное религиоведение. С одной стороны, имеет место отказ от этого понятия и поиск альтернатив — например, мировоззрения, идеологии высшего порядка и т.д. С другой, продолжается выявление спектра терминологических значений понятия «религия», изучение контекстов, в которых понятие используется эффективно или неэффективно, сопоставление различных методологий и теоретических возможностей. Несмотря на то, что религия как предмет исследована сегодня неизмеримо глубже и богаче, чем 100 лет назад, работа в этом направлении еще очень далека от завершения.

Резюме

Итак, мы видим, что религиоведение представляет собой сложно организованную область знаний, в которой сосуществуют и взаимно влияют друг на друга принципы и методы различных наук. В целом, религиоведение есть область междисциплинарных исследований религии и религиозных явлений как специфической деятельности человека, включенной в различные контексты и связанной с другими сферами деятельности. При всем различии конкретных исследований религии в религиоведении они объединяются рядом фундаментальных принципов — методологического агностицизма, эмпиризма, сравнения, междисциплинарности и актуальности. Реализация этих принципов дает возможность беспристрастного описания, понимания и объяснения особенностей религиозной жизни во всей ее полноте и своеобразии, что является основной задачей религиоведения, обеспечивающей как теоретическую, так и мировоззренческую его состоятельность.

В зависимости от реализации указанных выше принципов, религиоведение как самостоятельная область знаний структурируется по-разному.

Типология религиозных дисциплин отражает *предметное* разнообразие способов, в которых может выступать объект «религия»; при этом, среди многочисленных разделов религиозного знания выделяются некоторые константы, а именно история, феноменология, социология, антропология, психология и — с некоторыми оговорками — философия.

В свою очередь, многообразие способов представления объекта «религия» имеет результатом множество способов определения религии, каждый из которых соответствует конкретным исследовательским задачам и ограничен соответствующей областью применения. В этом отношении любое определение религии является некой моделью религии, применение которой в реальной практике исследования наполняет ее эмпирическим содержанием. Разнообразие определений в части их структуры, функции, области применения и задач демонстрирует, сколь сложной для анализа реальностью является религия, и одновременно показывает, что научное понимание религии неизбежно предметно.

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. Каким образом принципы методологического агностицизма, сравнения, междисциплинарности, эмпиризма обеспечивают объективный характер исследования религии?
2. В чем причина отсутствия строгости в повседневном осмыслении религии?
3. Вспомните основные классификации религиозных дисциплин и определите ключевые из них.
4. В чем различие религии как объекта и религии как предмета?
5. Каковы преимущества содержательных, функциональных, монотетических и политетических определений?

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. Обсудите в группах, какие дисциплины должны быть обязательно включены в религиозный комплекс.
2. Проанализируйте, обосновывают ли друг друга (и если да, то каким образом) принципы религиозных исследований.
3. Продумайте различные варианты классификации определений религии по критерию их дисциплинарной отнесенности. Выделите особенности социологических, психологических и т.д. определений религии.
4. Постройте шкалу культурных явлений, на ваш взгляд, более или менее религиозных.
5. Продумайте самостоятельно возможные способы реализации описанных принципов (сравнения, эмпиризма, междисциплинарности) в случае методологического атеизма и методологического теизма. Обсудите в группах иные возможные принципы исследования религии, обеспечивающие его беспристрастность.

Практические задания

1. В списке определений из приложения к книге Е. И. Аринина (*Аринин Е. И. Приложение / Философия религии. Принципы сущностного анализа : монография. Архангельск, 1998. С. 224–294*) найдите определения: а) наиболее редукционные; б) наиболее показательные содержательные и функциональные; в) эмпирически эффективные.

2. Определите критерии классификации религиоведческих дисциплин в концепции Г. Фрика (*Фрик Г. Сравнительное религиоведение // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 314–331*). Соотнесите эти критерии с задачами религиоведения, о которых пишет Фрик.

Темы рефератов и докладов

Структура религии в структуре религиоведения: предметы и дисциплины религиоведения.

Объект и предмет религиоведения.

Принципы религиоведческих исследований — существенное и второстепенное.

Философия религии в структуре религиоведения.

Богословие, философия религии и религиоведение — сходства и различия.

Список рекомендуемой литературы

1. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций : монография / под ред. Е. И. Аринина. — Владимир, 2014.
2. *Аринин, Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа : монография / Е. И. Аринин. — Архангельск, 1998.
3. Классики мирового религиоведения : антология. — Т. 1. — М., 1996.
4. *Красников, А. Н.* Методологические проблемы религиоведения : учеб. пособие / А. Н. Красников. — М., 2007.
5. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : антология. — М., 1998.
6. История религии. В 2 т. : учебник / под ред. И. Н. Яблокова. — Т. 1. — М., 2002.
7. *Jensen, J. S.* The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion / J. S. Jensen. — Aarhus, 2003.
8. *Smith, W. C.* The Meaning and End of Religion / W. C. Smith. — Minneapolis, 1991.
9. The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests. — Leiden-Boston-Koln, 1999.

Глава 3

МЕТОДЫ И МЕТОДИКИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- о способах сравнительно-исторического исследования религий;
- основные этапы исторического и антропологического изучения религий;
- о назначении, научном и общественном смыслах социологического исследования религий;
- современные подходы социологии религии к исследованию религиозности, религиозных институтов и практик;
- классические идеи в истории феноменологии религии;
- историческое влияние психологических исследований на религиоведение;
- основные этапы развития психологии в религиоведении;
- принятые классификации религий;
- базовые понятия феноменологического метода (интенция, эпохе, эйдетическое видение);

уметь

- применять принципы исторического и сравнительно-исторического исследования религии;
- использовать методы эмпирического синхронического и диахронического исследования религий;
- анализировать религиозную традицию как целое;
- выявлять социальное содержание в явлениях и процессах религиозной жизни общества;
- анализировать религиозную ситуацию в локальном, региональном и глобальном масштабах;
- реализовывать «принцип заключения в скобки» (эпохе);
- применять методики феноменологического исследования религии;
- соотносить существенное и второстепенное в религиозной традиции;
- применять психологические теории религии;

владеть

- базовыми понятиями сравнительно-исторического религиоведения;
 - понятийным аппаратом, применяемым в социологии религии;
 - навыками социологического анализа явлений религии;
 - методиками полевых исследований религии;
 - принципами антропологического исследования религии;
 - методами описательного и объяснительного исследования религии;
 - понятийным аппаратом феноменологии религии;
 - принципами классификации и типологии религиозных явлений;
 - принципами психологического исследования религии.
-

3.1. Принципы сравнительно-исторических исследований

3.1.1. Типы историзма

История религий на классическом этапе выступала в качестве основной формы религиоведческого знания. Действительно, с конца 70-х гг. XIX в. и до 30-х гг. XX в. именно история была пространством развития теорий религии, каждая из которых так или иначе строилась на базе принципов исторического познания (см. ниже). Неслучайно долгое время немецкое понятие *Religionswissenschaft* переводилось на английский язык как *History of religion*, а крупнейшая профессиональная религиоведческая организация именуется ассоциацией истории религий. Такой подход был связан с всеобщей ориентированностью гуманитарных наук XIX и первой половины XX вв. на историзм, однако он создавал и некоторую двойственность. С одной стороны, *история оказывалась предметной областью науки о религии* — большая часть эмпирического материала, сведений о разнообразии религий имела преимущественно исторический источник. Кроме того, первые религиоведы стремились к тому, чтобы вписать европейские традиции во всеобщий исторический процесс.

С другой стороны, история понималась и как *специфическая дисциплина*; в этом случае историческое знание религии и его особый статус внутри религиоведческого комплекса обосновывались представлением о *специфическом методе*, присущем только данной дисциплине. Причем этот метод должен был быть специфичен и для исторического познания как такового, что позволяло бы отличать историю религии от, например, истории литературы или истории народов. Как мы указывали в предыдущих разделах, таким методом с самого начала развития религиоведческих исследований считался *сравнительный метод*. Таким образом, *история религии в классическом понимании есть область исследований исторического многообразия религий сравнительным методом с целью выявления всеобщей закономерности их развития*.

Отчетливыми принципами такого варианта истории религии являются *развитие, единство и линейность исторического процесса*. Действительно, история мыслилась как процесс развития элементарных культурных — в том числе религиозных — форм в сложные, причем это процесс был всеобщим. *Каждая религиозная традиция представляет собой фрагмент исторического целого*, а ее положение в этом целом определяется тенденциями всеобщей истории, которые в ней проявляют себя. Всеобщность исторического процесса обосновывалась идеей единства человечества, единства его природы, в связи с чем и каждый конкретный фрагмент этой природы нес на себе след великой закономерности. Изучать следы этой закономерности продуктивнее всего средствами *сравнительного метода* — сопоставление реалий, зафиксированных в различных религиях, интересно не само по себе, но лишь как средство выявления всеобщего смысла истории религии. Кроме того, трансформации религий линейны — исторически необратимый процесс их изменений подчиняется *всеобщей закономерности*. Такой принцип истории религий можно назвать *эволюционным*, при этом

следует отметить, что эволюционизм, сложившийся в этнографии второй половины XIX в., является лишь одним из его возможных вариантов.

В первой половине XX в. в религиоведении формируется иной способ оценки исторического многообразия религий, и на первый план выступает принцип исторических исследований, который условно можно назвать **феноменологическим**. *Исторический процесс* преимущественно рассматривается не с точки зрения его событийной насыщенности, но как *пространство, в котором проявляют себя постоянные формы религии*. Действительно, класс явлений, фиксируемых во всех в религиозных традициях, позволяет говорить о неких универсальных формах религиозности, а соответственно задача истории состоит в том, чтобы выявить их в полотно прошлого и проинтерпретировать в неисторическом ключе. Следует отметить, что этот вариант исторических исследований также реализует преимущества сравнительного метода, позволяющего соотнести религиозные феномены различных культур на основании их содержательного сходства: фрагменты религиозных традиций в большей или меньшей степени воспроизводят единую *надисторическую матрицу*, которая, в свою очередь, представляет собой *квинтэссенцию религиозного сознания*. Подобно тому, как в эволюционном варианте истории религии единство исторического процесса обосновывается единством человечества, в феноменологически ориентированных сравнительно-исторических исследованиях всеобщий характер религиозных феноменов обосновывается представлением о *единстве религиозных переживаний* и их вневременном характере.

Наконец, можно выделить третий тип исторических исследований, **холистический**, для которого характерно представление исторического процесса религии вне масштабных эволюционных схем или сравнительной перспективы. В рамках этого типа историческое исследование не предполагает объяснительных моделей, а задача *историка состоит в описании событийного ряда и анализе его социокультурного контекста на основе интерпретации источников*. Религиозная традиция здесь, как правило, не помещается во всемирно-исторический контекст, но рассматривается в качестве одного из элементов (который историком религии естественно рассматривается как наиболее существенный) жизни сообщества, фиксируемой комплексом источников. Тем не менее *сопоставление религиозных традиций остается необходимостью*, в том числе и для того, чтобы соотнести соответствующие исторические источники и основные параметры той религиозной традиции, которая или которые характеризуют данное сообщество на том или ином этапе. Например, едва ли можно охарактеризовать предсказательные практики в республиканском Риме или оракулы классической Эллады как форму пророческого знания, поскольку, как известно из мировой истории, пророческий тип религии формируется или в других типах сообществ, или под влиянием иного класса обстоятельств. Таким образом, несмотря на невысокий уровень сравнительных построений, сами *процедуры сравнения для истории религии даже в холистическом варианте являются важными*.

Указанные способы исторических исследований не исключали друг друга, но — напротив — в процессе развития религиоведения нередко

выступали в качестве взаимно дополнительных. Тем не менее *каждому типу историзма присущ соответствующий набор исходных принципов и производных от них ограничений, позволяющий строить ту или иную картину религиозной истории, в зависимости от задач исследователя*. По сути, это три возможных способа исторического отношения к религии, в рамках которых религия помещается в три различных класса контекстов, которые условно можно назвать *эволюционным, типологическим и герменевтическим*. Действительно, значение и смысл религиозной традиции в истории эволюционного характера определяется ее отношением к соседним элементам в ряду всеобщего развития. В свою очередь, в феноменологическом варианте историзма значение религии определяется наличием в ее структуре универсальных элементов (общих всем религиям), соотношению универсального и особенного. Наконец, в холистическом варианте значение религии ограничено содержанием исторических источников, интерпретация (отсюда герменевтический контекст, от др.-греч. ἑρμηνευτική — «толкование текстов», «герменевтика») которых позволяет воссоздать картину мира живших в прошлом людей.

При этом, как мы видим, процедуры сравнения являются существенными для всех трех типов истории религии. В предыдущих разделах мы указывали, что сравнительный метод с самого начала развития религиоведения расценивался как обязательный в истории религии, поскольку он позволял соотносить различные религиозные традиции с целью выявления их общего содержания (религии как таковой), т.е. выполнять главную задачу науки о религии. В то же время сравнительный метод является условием описания и осмысления *религиозного плюрализма*, фактического разнообразия и многообразия религиозных традиций. Наконец, важность сравнительного метода в историческом религиоведении обусловлена необходимостью оперировать обширными классами данных, соотносить друг с другом фрагменты различных религиозных традиций, *использовать материал одной религии для интерпретации другой*. Так, мы используем понятия, сложившиеся в ходе развития христианских традиций, для описания иных традиций — например, зороастризма, — для чего мы должны знать место соответствующих реалий в каждой из этих традиций и уметь представлять традицию в целом. В связи с этим можно сказать, что *одна из основных задач сравнительно-исторических исследований состоит в организации фактического материала таким способом, который позволил бы наиболее показательно представить его существенные свойства*. Основной процедурой сравнительных исследований является классификация.

3.1.2. Исторические классификации религий

Классификация как общенаучная практика представляет собой группирование данных в соответствии с тем или иным критерием, который, как правило, соответствует существенному признаку группируемых явлений. Так, простейшим примером классификации религий является предложенное Фридрихом Максом Мюллером разделение всех религий на три группы по **языковому критерию**. Согласно Мюллеру, все языки распадаются на три большие группы: арийские (индоевропейские), семито-хамитские и туран-

ские. С одной стороны, эта классификация рассматривалась Мюллером как эффективная, поскольку соотносила тип религии и тип языка, что было важно для него как лингвиста. С другой стороны, согласно Мюллеру, язык является своего рода слепком сознания, а потому и религия, «говорящая» на каком-либо языке, неизбежно несет на себе его свойства.

В данном случае критерий языка является исчерпывающим в первом приближении, хотя и может быть продолжен (сам Мюллер этого не делает), ведь в индоевропейской семье можно выделить германские, балтийские, славянские, иранские и т.д. языки и соответствующие им религии. Следует отметить, что такая классификация сегодня может рассматриваться как удобный способ организации религиозного многообразия, однако едва ли может быть объяснительной, коль скоро своеобразие (или существенные признаки) той или иной религии не сводится исключительно к языку. Кроме того, существуют многоязычные религиозные традиции (христианство, буддизм), а разные религии (например, джайнизм и буддизм на раннем этапе) могут говорить на одном языке (санскрите). Классификацию Мюллера принято относить к **генеалогическому** типу, поскольку в ней своеобразие религий сводится к языковому *происхождению*.

Другим критерием классификации религий является **историко-географический критерий**. Так, Жак Ваарденбург предлагает организовать материал, касающийся исторических религий, т.е. религий, известных нам по историческим источникам (археологическим, текстуальным), следующим образом:

- религии Европы (религии кельтов, германцев, балтов и славян, венгров, финнов и лапландцев);
- религии Средиземноморья классического периода (религии греков, римлян и эллинистические религии);
- древние религии Ближнего Востока (религии шумеров, аккадцев, западно-семитских народов, египтян и доисламские верования арабов);
- пророческие религии Среднего Востока: а) Заратуштра, маздаизм досасанидского, сасанидского и послесасанидского периодов и позднейшие религиозные верования парсов, б) Моисей, религия древнего Израиля, древний и поздний иудаизм, в) Иисус и христианство, г) Мани и манихейство, д) Мухаммед и ислам;
- индийские религии: а) ведическая религия, древний и поздний индуизм, б) буддизм в Индии, в) джайнизм;
- религии Дальнего Востока: а) буддизм, б) религии Китая, в) религии Японии;
- религии Мезоамерики: а) религии тольтеков и ацтеков, б) религия майя, в) религия инков.

Самым простым способом классификации является **бинарная** — класс подразделяется на подклассы по критерию наличия в одном из них существенного признака, или по способу реализации этого принципа. Например, Уго Бьянки, один из наиболее ярких последователей холистического подхода, разделял все религиозные традиции на два базовых класса: *этнические традиции* и *«религии основателей»*. Первые являются результатом развития представлений и практик под влиянием естественных истори-

ческих обстоятельств, они, как правило, локальны — ограничены в пространстве и времени, — составляют традицию, которая в высокой степени ассоциируется с этнической общностью и составляет важный аспект самоидентификации членов последней. Религии основателей, как явствует из названия, представляют собой традиции, формирование которых связывается с индивидуальными усилиями исторических персон. В свою очередь, этнические религии распадаются на *монотеистические*, предполагающие почитание одного божества, и *политеистические*, предполагающие многобожие, и включают в себя религиозные традиции как бесписьменных культур (например, австралийских аборигенов), так и «высоких культур» (например, древней Эллады). Кроме того, в классе этнических религий можно выделить подклассы *национальных религий* и *религий «канона»*. К первому относятся традиции, для которых характерно совпадение религиозного и этнического измерений, а также подчинение жизни этноса религиозной системе. К религиям «канона» относятся традиции, центром которых является текст, священное писание, например Веды. К классу религий основателей относятся, согласно Бьянки, иудаизм, христианство, ислам, зороастризм, буддизм, сикхизм, джайнизм, а также новые религиозные движения.

Несколько более сложные — и, соответственно, спорные — варианты классификаций разрабатывались в рамках феноменологического типа сравнительно-исторических исследований. К их числу можно отнести **классификацию К. П. Тиле**, в основе которой лежит **морфологический критерий**, в соответствии с которым религии распределяются в группы в зависимости от преобладающих в них признаков, имеющих собственно религиозный характер (а не географический или языковой), причем эти признаки распределяются на некоей универсальной шкале развития. Все религии распадаются на *естественные* и *этические* религии. В группе естественных религий выделяются классы: 1) «полизоический натурализм» (почитание жизненной силы в различных формах); 2) «полидемонически-магические религии при господстве анимизма» (религии бесписьменных обществ, например австралийских аборигенов, индейцев Северной Америки, народов Океании); 3) магические религии, предполагающие почитание божеств в образе животных и людей, которые разбиваются на неорганизованные (религии Японии, дравидов, финнов и эстов, древних арабов, древних пеласгов, народов Древней Италии, этрусков, древних славян) и организованные (религии поликультурных народов Америки, государственная религия древних китайцев, религия египтян); 4) религии антропоморфического политеизма, в которых имеет место почитание божеств в человеческом образе, отчасти выступающих в качестве этического образца (религии ведической Индии, позднего Вавилона и Ассирии, кельтов, германцев, галлов, греков и римлян). Следует обратить внимание на то, что «родовой» чертой всех перечисленных религий является ритуальное измерение человеческого существования. В этом отношении *этические религии* радикально отличны, поскольку они *предполагают отношения между человеком и высшей силой, воплощающие некий нравственный образец*. Этические религии, согласно Тиле, распадаются на «национальные законополагающие рели-

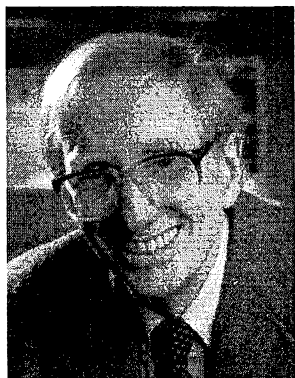
гиозные общности», для которых характерно представление о единстве сверхъестественного откровения, этики и социального действия внутри национальной культуры (даосизм, конфуцианство, брахманизм, джайнизм, зороастризм, иудаизм), и универалистские (христианство, ислам и буддизм), предполагающие всеобщий характер отношений человека с высшей силой, основным измерением которых является нравственное.

Вероятно, самая спорная классификация религий была предложена **Герардусом ван дер Леу** (см. также подпараграф 3.2.2), видевшим в истории как всеобщем процессе развития сознания 12 базовых типов, образов религиозности, которым соответствуют эмпирические, реально существующие или существовавшие религии: 1) религии уединенности и полета (Древний Китай и деизм XVIII в.); 2) религии борьбы (зороастризм); 3) религия покоя; 4) религия беспокойства; 5) динамика религий в отношении к другим религиям (явления синкретизма и прозелитизма), 6) динамика религий в отношении внутреннего развития (реформирование и возрождение); 7) религия силы и формы (Древняя Греция); 8) религии бесконечности и аскетизма (религии Индии за исключением буддизма); 9) религия ничто и сострадания (буддизм); 10) религия воли и послушания (иудаизм); 11) религия величия и унижения (ислам); 12) религия любви (христианство). Отметим, что пункты 3—6 не находят воплощения в реальном историческом процессе, т.е. не соответствуют эмпирическим религиям; религия покоя представляет собой мистический элемент, который присущ многим религиям, но не образует какую-то самостоятельную традицию, религия беспокойства оказывается в целом формой теизма, т.е. представлений об абсолютной божественной личности, действующей в мире, тогда как динамика религий описывает, скорее, процессы, свойственные некоторым традициям: *синкретизм* (соединение различных религиозных традиций в единую систему) и *прозелитизм* (намеренное распространение религиозной традиции в других общностях) в первом случае, и реформирование и возрождение — во втором.

В то же время в рамках феноменологического способа сравнительно-исторических классификаций предлагались и менее поэтические (или метафизические) варианты типологии. Например, Мирча Элиаде разделяет все религии на **космические**, в которых человек включен в цикл вечного возвращения к первоосновам сущего, и **исторические**, для которых существенным является исключенность человека из мира, преходящий характер последнего и представление о линейном времени. Следует отметить, что *бинарные классификации* — способы группировки надвое — являются, вероятно, самыми простыми и оттого самыми абстрактными. Их результатом оказывается противопоставление чрезмерно содержательных классов, например *мистические* и *пророческие* религии (по типу религиозного опыта), *институционализированные* и *индивидуальные* религии (в зависимости от способа социальной организации), *монотеистические* и *политеистические*.

Наконец, в рамках эволюционного типа одна из влиятельных и по сегодняшний день классификаций была разработана **Робертом Беллой**, находившим во всемирно-историческом процессе пять типов религий. **Примитивные** религии (фиксирующиеся в бесписьменных обществах)

преимущественно могут быть ограничены мифом и ритуалом, а важной их особенностью является отсутствие институтов и специалистов, а также границы между собственно религиозным и повседневным. Несмотря на то, что понятие «примитивный» является в исторических работах безоценочным, отсылая к характеру социальной организации таких сообществ, сегодня его заменяют понятия «локальные», «племенные», «туземные». Согласно Белле, класс явлений, образующих примитивные религии, обнаруживается и в более сложных сообществах (например, современном индустриальном) в качестве «повседневной» религиозности. **Архаические** религии характеризуются формированием культа как принципиально неповседневной практики, предполагающей руководство специалистов; этот тип религий свойственен обществам, в которых имеет место *социальная дифференциация*, что приводит к образованию различных систем внутри традиции. К архаическим относятся классические религии политеизма (религии древней Эллады, Египта, Месопотамии и т.д.). **Исторические** религии, в свою очередь, характеризуются теистическими концепциями, универсализмом, сотериологией (учением о спасении), независимостью религиозной от других форм деятельности, а также отчетливым дуализмом (в данном случае дуализм — принципиальная неравнозначность мирских и религиозных ценностей); к таким религиям относятся ислам, христианство, буддизм, иудаизм, конфуцианство и др. **Раннесовременной** религией Белла называет преимущественно протестантизм эпохи Реформации, а также некоторые направления буддизма. Важнейшей их особенностью является *понимание обыденной деятельности в религиозном ключе*, смещение собственно священного в мирскую жизнь, отказ от всяческого посредничества между человеком и божеством. **Современная** религия, в свою очередь, оказывается не столько конкретной традицией, сколько мировоззренческой установкой или системой таких установок, в которых снимается принципиальный дуализм исторических религий, формируется предельно недогматическое отношение к высшей силе (которая, как, например, у Канта, может быть ограничена этической сферой), как правило, избегающее строгой ритуализации и провозглашающее принцип персонализма.



**Роберт
Белла**

3.1.3. Принципы сравнения

Ключевой вопрос относительно рассмотренных способов классификации может быть сформулирован следующим образом: *достаточно ли выделенные в таких типологиях характеристики религий для объяснения религий?* Этот вопрос является общим для сравнительного метода, реализация которого призвана *не только организовать эмпирическое разнообразие религий, но также объяснить сущностное сходство явлений, входящих в один класс*. Так, если воспользоваться приведенными выше классификациями, мы можем отнести христианство к нескольким типам. Христиан-

ство может рассматриваться как пример «авраамических» религий (называемых по имени пророка Авраама, к которым принято относить также иудаизм и ислам), если следовать генетическому принципу классификации, но может быть отнесено и к пророческим религиям древнего Востока, этическим универсалистским религиям, религиям основателей, а по типологии Беллы — сразу к нескольким группам (исторической и раннесовременной). Этот пример наглядно демонстрирует, что поскольку в основании каждой классификации лежит вполне определенный принцип (за исключением, вероятно, типологии ван дер Леу), который, в свою очередь, отражает вполне конкретную особенность религий, выделяемых в группу, то *классификации всегда аспектуальны*. Мы можем, в зависимости от наших теоретических предпочтений, разработать принципиальное множество классификаций, которые позволяют с равным успехом включать одну и ту же религию в различные классы. Эта особенность классификаций религии свидетельствует о том, что каждая из них является рабочей и неокончательной — *ни одна типология не может исчерпать своеобразие конкретной религии*.

Сравнение может разворачиваться не только на уровне целостных религий (например, христианство и буддизм) или уровне конкретных традиций (болгарское и русское современное православие), но также — а зачастую и преимущественно — на уровне конкретных *элементов* религиозных традиций. Так, предметом сравнительных исследований могут быть ритуальные практики, вероучительные системы, священные повествования и т.д., как ограниченные одной традицией, так и включенные в различные традиции. Можно выделить несколько критериев сравнительного метода. Первым является **кратность** анализируемых элементов, в соответствии с которой они должны располагаться на одном уровне сложности и в одной системе связей. Так, сопоставление пятикратной молитвы в исламе и иконопочитания в русской православной традиции едва ли продуктивно, как и сравнение иконопочитания и понимания природы мандал в тантрическом буддизме. В то же время сравнение способов оформления храмового пространства в православии и буддизме помогает выявить важные фрагменты традиции, которые вне сравнительной перспективы могут быть упущены.

Вторым принципом сравнительных исследований является **контекстуальность**. *При всей схожести явлений, фиксируемых в религиозных традициях, каждое из них включено в совершенно специфический контекст*. Так, феномен монашества в православной и буддийской традициях находит примечательные сходства, однако они становятся показательными лишь в том случае, если сопоставляемые элементы анализируются в системе связей, которые образуют их контекст. Соблюдение этого условия делает сопоставление многомерным, учитывающим наибольшее число деталей, составляющих специфику явления и позволяющих объяснить *место и значение* этого явления в религиозной культуре.

Также в качестве базового принципа следует выделить **структурность**. Действительно, при *сравнении элементов различных религиозных традиций следует учитывать, что их контекстуальная определенность предполагает, в том числе, их сложный характер*. Так, икона в православии является

не просто образом божественной реальности, но самой этой реальностью. Любой религиозный феномен есть сложно устроенная система, в которой каждый элемент существует в многочисленных связях с другими элементами, отчего сравнение религиозных явлений неизбежно оказывается сравнением одной системы (множества взаимодействующих элементов) с другой. Собственно, этот *структурный характер религиозных феноменов является и условием сравнительного их исследования*.

Наконец, следует отметить еще одно существенное свойство исторических исследований религии, которое наиболее характерно для холистического их варианта. Дело в том, что *историческое познание является по существу герменевтическим*, ведь оно предполагает в качестве своего основания работу с памятниками и прежде всего письменными источниками. Поскольку наши сведения о прошлом религии всегда получены благодаря анализу текстов, история религии является преимущественно историей текстов. В свою очередь, это означает, что в результате исторических исследований мы наблюдаем своеобразную картину религии, которую можно охарактеризовать как *элитарную*. Действительно, мы знаем, что тексты создавались представителями интеллектуальной элиты и были ориентированы, как правило, на соответствующую аудиторию, а сам характер медиа в истории человечества предполагал весьма ограниченный к ним доступ. Современная картина религиозной жизни показывает, что *далеко не вся религиозная деятельность фундирована или центрирована текстами*, а это приводит к оправданному предположению, согласно которому и в прошлом религиозная деятельность не ограничивалась письменными памятниками. Именно поэтому исторические исследования, результатом которых является картина элитарной религиозной традиции, по возможности должны дополняться реализацией других методов и принципов, например антропологических или социологических, позволяющих проанализировать те измерения религиозной жизни (например, повседневность, коммуникативное взаимодействие), которые в текстах практически никогда не фиксируются.

3.2. Феноменологический метод в религиоведении

3.2.1. Статус феноменологии

Феноменология (от др.-греч. φαίνόμενον — «явление» и λόγος — «учение»; в целом, учение о разнообразии религий) относится к числу самых дискуссионных разделов религиоведческого знания. Это проявляется уже в том, что на протяжении всей истории религиоведения велись споры о том, является ли феноменология специфическим методом, дисциплиной религиоведения как целостной науки, или набором методик, одинаково успешно применяющихся в различных религиоведческих исследованиях. В настоящем разделе мы будем исходить из двух наиболее типичных подходов к феноменологии, причем один соотносится с классическим периодом и может быть условно назван историческим пониманием феноменологии, а второй соответствует современному этапу развития религиоведения.

Исторически феноменология представляет собой раздел религиоведческого знания (нередко претендовавший на статус самостоятельной и центральной дисциплины), предмет которого составлял критерий единства религиозных явлений.

В свою очередь, для современного этапа характерно понимание феноменологии как комплекса процедур, применение которых позволяет выявлять и систематизировать элементы жизненного мира носителя традиции. Следует отметить, что эти взгляды не являются взаимоисключающими и могут друг друга дополнять, однако они соответствуют полюсам развития феноменологии в XIX–XX вв. Возникшая как дисциплина исторического характера, задачей которой была классификация явлений, феноменология постепенно превращалась в дисциплину, в рамках которой осуществлялась интерпретация сущности религии и ее фундаментальных составляющих — религиозного опыта и переживания. Вектор этого развития — от учения о явлениях к теории сущности явлений — далеко не случаен и является отражением логики развития религиоведения в целом. В целом, статус феноменологии как основной дисциплины традиционно обосновывался несколькими аргументами.

Во-первых, именно в этом разделе религиоведческого знания решался фундаментально важный для классической науки о религии *вопрос о соотношении историко-культурного разнообразия религиозных явлений и критерия их сущностного единства*. Действительно, в исторически ориентированном религиоведении имеет место вопрос: почему, несмотря на все феноменальное разнообразие и многообразие религиозных явлений, все они остаются религиозными? Каково соотношение между различными культурно-историческими вариантами, например, «молитвы», и почему, при всем несходстве, молитва древних эллинов, современных мусульман и буддистов остается молитвой? Что объединяет — при внешнем различии — представления об иранском «ахура», латинском «деус» или первопредке аборигенов Австралии (об этом в параграфе 5.1)? Конечно, такая постановка вопроса имела место преимущественно в сравнительных исследованиях, однако и в рамках холистической истории религии (об этом в параграфе 2.1) рано или поздно возникала проблема оправданности интерпретации явлений, относящихся к различным историческим эпохам, как единых (например, неочевидно, что жители средневековой и современной Европы воспринимали божество одинаковым образом).

Во-вторых, именно в феноменологии зачастую решались вопросы *теоретико-методологического характера, что неизбежно приводило к перестройке самого религиоведческого знания*. Во всех вариантах реализации феноменологических исследований этому разделу религиоведения отводилась роль своеобразного центра, ядра, дисциплины, в которой ставились и решались вопросы, касавшиеся сущности религии. В истории религиоведения, вероятно, не было столь интенсивной разработки **принципа эссенциализма** — принципа, в соответствии с которым у типологически сходных явлений есть необходимо единая сущность, объясняющая, в том числе, и причины феноменального многообразия, — нежели в рамках феноменологии. С этим был связан и статус феноменологии как центрального раздела

в религиоведении, ведь именно здесь осуществлялось исследование сущности, тогда как, например, социология нередко мыслилась как дисциплина вспомогательная и периферийная. Наконец, как следствие первой и второй причин, *феноменология нередко воспринималась как интегративная дисциплина*. Рассмотрим вкратце историю становления феноменологического метода, с тем чтобы выявить наиболее характерные его черты, упорядочить их в систему принципов и проверить их на соответствие принципам религиоведческих исследований. Кроме того, обратим внимание на логику, в которой описывалась *практическая значимость феноменологического метода*, область его применения, ограничения и получаемые результаты.

3.2.2. История феноменологических исследований

Феноменология религии рождается одновременно с религиоведением, в связи с чем можно говорить о том, что эта область является исторически первой в религиоведении (несмотря на то, что социологические методы возникают несколько раньше — подробнее об этом в параграфе 3.3 — в структуру религиоведческого знания они были интегрированы только в XX в.) Впервые понятие «феноменология религии» использует П. Д. Шантепи де ля Соссе в своем «Учебнике истории религии» (1887). В системе Шантепи религиоведческие исследования разворачивались в двух областях, истории и философии религии, тогда как феноменология обеспечивала переход между ними. Сходным образом несколько позднее описывал роль феноменологического метода К. Тиле, согласно которому *в рамках философии вырабатываются общие понятия, теоретический инструментарий познания религии, а в истории исследователь имеет дело с конкретным фактическим материалом*. Эти два типа исследований должны взаимно обуславливать друг друга. Исторический материал должен быть организован — в противном случае, исследователь остается наедине с разрозненными данными, не образующими какую-либо последовательность, наличие которой обязательно для исторической работы. С другой стороны, философский аппарат не может быть напрямую использован для такого рода организации в силу его абстрактно-теоретического характера, но должен соответствовать предметной области, быть с ней соизмеримым. Именно эту задачу и обеспечивала феноменология в конце XIX — начале XX в., а именно *организацию явлений (феноменов) исторической действительности в доступные для философской интерпретации общности и классы*.

Типологии, которые первые феноменологи выстраивали в ходе классификационной деятельности, были принципиально важны для сравнительных исследований. Фактически, это была реализация провозглашенной Максом Мюллером программы «классифицируй и овладевай». Классификации, конечно, не составляли самоцель религиоведческих исследований, скорее оказываясь хоть и важным, но вспомогательным средством исторического и философского типов анализа. В связи с этим можно сказать, что *на раннем этапе феноменология была вспомогательной исторической дисциплиной, призванной классифицировать разнообразные религиозные явления*.

Например, одним из явлений, привлекавшим наибольшее внимание религиоведов XIX в., было жертвоприношение. С одной стороны, широ-

кое распространение самого феномена свидетельствовало о его значимости для религии как таковой, в связи с чем возник целый ряд концепций жертвоприношения как центрального феномена религии. С другой, жертвоприношение выступало в многообразных, зачастую, казалось, бесконечно разнообразных формах, вследствие чего возникла необходимость исследовать подобные явления по критериям их сходства и различия для того, чтобы объяснить, в какой степени, например, христианский ритуал эвхаристии, эллинское возлияние или тотемическая трапеза австралийских аборигенов суть явления одного ряда или одной формы, и следовательно, какое место они занимают в соответствующих религиозных традициях. В значительной степени *от того, в какой класс помещается явление, зависит его интерпретация*. Например, предание о том, как древнегерманское божество Один провел 10 дней, приколотый к мировому дереву Иггдрасиль, может рассматриваться как жертвоприношение и как отсылка к обряду инициации, посвящению в ранее недоступное знание.

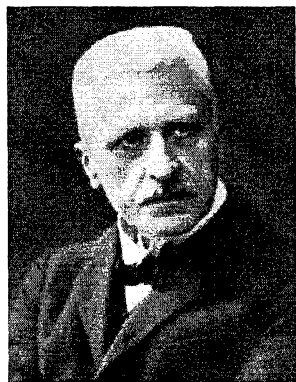
Таким образом, в раннем религиоведении, наряду с представлением о постоянных явлениях религии — элементах, из которых складываются религиозные традиции, — существовало представление о формах этих явлений, в связи с чем феноменология часто именовалась также морфологией (от др.-греч. *μορφή* — «форма» и *λόγος* — «учение») и представляла собой *метод расчленения религиозной традиции или конкретного феномена на составляющие с учетом фактора их целостности*. Фактор целого — преимущественно исторического целого — играл роль критерия, поскольку утрата традицией или феноменом целостности вследствие вмешательства исследователя свидетельствует о деформации изучаемых явлений. Задача же феноменологии сводилась к выявлению своеобразия конкретной традиции религии как особой формы деятельности человека; поскольку сущность религии не задана заранее (в этом случае нарушался бы принцип объективности), постольку она может быть выявлена исключительно путем сопоставления различных явлений с целью обнаружения их общей формы.

Вопрос о сущности начинает принципиально иначе пониматься на классическом этапе развития феноменологии, который характеризуется, с одной стороны, усилением исторического холизма, а с другой — *формированием специфических представлений о природе религии*. Первый вариант представлен фигурой норвежского исследователя **Вильяма Бреде Кристенсена** (1867—1953), для которого феноменология — описательный метод, применяемый для выявления и организации исторического материала с целью его философской интерпретации. Критерием эффективности данного метода являлось отсутствие деформации религиозной традиции под влиянием исследователя. При сохранении традиционной схемы «история — феноменология — философия», Кристенсен вводит важный элемент, который несколько позднее будет именоваться *эмпатией*, сочувствием, т.е. способностью схватывать смысл религиозного явления так, как он существует для носителя традиции. В значительной степени этот принцип был сформулирован в призыве Кристенсена «думай так, как думает верующий». Эмпатия здесь оказывается условием исследования религии, поскольку позволяет отличить религиозное от стороннего и случайного.

Второй подход может быть условно назван *феноменологией религиозного сознания*, поскольку именно этому предмету уделялось наибольшее внимание, при этом в достаточно различных форматах религиозоведческих исследований. Например, **Макс Шелер** (1874—1928), один из создателей философской антропологии в XX в., считал, что *феноменологически религия может быть проанализирована как система специфических актов сознания*, тогда как логика этих актов и их внутренние законы составляют предмет философского познания сущности религии. В свою очередь, Н. Зёдерблом в XX в. продолжил линию естественной теологии, и для него феноменология была, прежде всего, *методом сопоставления различных религиозных феноменов с целью выявления их всеобщего исторически развивающегося содержания*, которое находит высшее выражение в христианстве. Сходным образом феноменологический метод понимал О. Пфлейдерер.

В то же время в данном направлении следует выделить подходы **Рудольфа Отто** и **Герардуса ван дер Леу**, для которых феноменология была способом исследования *религии как переживания священного*, как ответа на то воздействие, которое объективно оказывает на человека некая высшая реальность (Высшая сила). Отметим, что для этого подхода существенным оказывается необходимость конструирования нового и специфического предмета религиозоведения, а именно **священного** («святое», нем. *Das Heilige*, англ. *Sacred, Holy*) — именно так называлась вышедшая в 1917 г. работа Р. Отто, имевшая рубежное значение. Действительно, представление о том, что основанием религии как таковой является переживание священного — реально существующей высшей силы, воздействующей на человека, — делало необходимым перестройку религиозоведческого знания, ведь наука в этом случае должна была исследовать сущность, а второстепенные феномены и периферийные формы оставлять без внимания. Именно на этом этапе феноменология начинает мыслиться как *центральная дисциплина*, и именно потому, что ее предмет — *самое существенное в религии, собственно то, что делает ее таковой, переживание и специфический строй сознания*, всеобщее содержание всех религий.

В свою очередь, это потребовало от исследователей формирования новой предметной области, выделения круга явлений, в наибольшей степени демонстрирующих сущность религии, таинство священного и религиозное сознание как таковое. Неудивительно, что *наиболее выразительной и красноречивой формой религиозного сознания оказывается мистицизм*. С одной стороны, здесь формируется устойчивое представление о глубинном един-



Рудольф
Отто



Герардус
ван дер Леу

стве всех мистических традиций, основанном на единстве специфического религиозного опыта. Несмотря на некоторую привлекательность этого взгляда, он не только плохо подкрепляется исторически, — скорее, можно говорить об инвариантных способах описания этого опыта, существующих в различных традициях, — но и имеет целый ряд следствий, не вполне позитивных для академического изучения религий. В частности, из представления о единстве мистического опыта следует, что какая-либо традиция может выступать в качестве модели для «всеобщего» мистического опыта, а это, так или иначе, приведет к рассмотрению мистических традиций мира сквозь призму конкретной традиции, что нарушает требование беспристрастности.

В значительной степени в этом варианте феноменологии мы видим *радикализацию принципа эмпатии*. Неслучайно, например, Р. Отто подчеркивает необходимость наличия у исследователя религии собственного религиозного опыта, без которого ученый изучает не столько религию по существу, сколько ее многочисленные поверхностные проявления; более того, он формулирует программу так называемого «христианского религиоведения». Продолжение этой концепции мы обнаруживаем в творчестве Герардуса ван дер Леу, голландского историка и богослова, первого секретаря IАНР. Творческий характер феноменологии подчеркивается ван дер Леу как условие ее эффективности — поскольку религия есть по сути деятельности иррациональная, то и ее исследование не может быть ограничено применением рациональных методов. Исследователь вынужден ориентироваться на свой собственный опыт, с тем чтобы исключить из исследования религии все нерелигиозное, в противном случае изучается не религия как таковая, а лишь ее косвенные элементы. В этом проекте феноменологии эмпатия обуславливает эпоху, а религиоведение превращается в *интуитивистски интерпретированную историю религий*.



Мирча
Элиаде

В 50–60-е гг. XX в. одновременно имели место и продолжение описанной выше линии феноменологии, и ее реформация, одинаково подытоживавшие классический этап. Продолжение наиболее ярко представлено религиоведами так называемой «*чикагской школы*», в особенности Мирча Элиаде, для которого феноменология оказывается центральным методом религиоведения, поскольку позволяет выявить многообразие отношения человека к Священному (и наоборот, коль скоро у Элиаде категория «*Священное*» является онтологической), существующему независимо от человека. Поскольку же Священное существует автономно, оно проявляет себя при встрече с человеческим сознанием в типологически сходных феноменах — **иерофаниях** (греч. «проявления священного»), — составляющих

своего рода язык, на котором говорит религиозное сознание. В этом варианте феноменологического метода ранний пафос типологии встречается с исследованием специфики религиозного сознания.

В свою очередь, преобразование классической версии феноменологического метода принадлежит преимущественно **Клаасу Юко Блеекеру** (1898—1983). Блеекер неоднократно выступал с критикой феноменологического метода, ориентированного на исследование скрытой метафизической сущности религии. Такой взгляд принято именовать *эссенциализмом* — *системой представлений о том, что сходные явления имеют одну тождественную и неизменную сущность, открытие которой, в свою очередь, объясняет явления*. Эссенциализм зачастую приводит если не к конфессионализации науки о религии, то уж точно к ее мистификации, и потому неприемлем в академическом исследовании. В связи с этим Блеекер ограничивает феноменологический метод двумя сферами. Во-первых, это метод, имеющий своей задачей классификацию религиозных явлений, — взгляд, как мы видим, вполне традиционный. Во-вторых, в более широком смысле, это объективный и непредвзятый подход к религии, который является общим для всех религиоведческих исследований, претендующих на научный статус. Эта объективность обеспечивается реализацией принципа эпохе и практикой эйдетического видения.



**Клаас
Юко Блеекер**

Принцип эпохе (от др.-греч. *ἐποχή* — «воздержание [от суждений]») *предполагает исключение из религиоведческого исследования всех мировоззренческих пристрастий и культурных стереотипов исследователя*. Следует отметить, что этот принцип не вынуждает исследователя отказываться от своих религиозных (или атеистических) или культурных взглядов, однако делает их «неактивными» на время исследования — неслучайно в англоязычной традиции эта практика именуется *«заключением в скобки»*. Речь идет о *принципе невмешательства исследователя в объект исследования и запрете на деформацию явления под его влиянием* — в противном случае ученый изучает не религии, а свои представления о ней (или представления своей традиции). Реализацию эпохе можно уподобить подготовке оптического прибора, который может исказить реальность вследствие загрязнения или неадекватной настройки. *С тем чтобы изучать не себя, а традиции, исследователь должен исключить собственную субъективность из предметной области*.

В свою очередь, **эйдетическое видение** (от др.-греч. *εἶδος* — «внешний вид», «идея») *есть процедура рассмотрения некоего множества явлений в категориях сходства и различия с целью выявления их общей формы*. Важно, что эта практика, по Блеекеру, не обосновывается представлением об обязательно существующей сущности, онтологически достоверной. *В значительной степени результат эйдетического видения зависит от перспективы* — наблюдение двух религиозных традиций (например, кашмирского шиваизма и латиноамериканского католицизма) позволит нам выявить одну форму ритуала, тогда как добавление какой-либо традиции (например, практики русской православной церкви) вынудит нас скоррек-

тировать представление об этой форме или вовсе ввести новую. Важно, что *эйдетическое видение приводит нас не к онтологии, а к опыту сопоставления общего и особенного в религиях* — в чем, по Блекеру, и состоит задача феноменологии.

3.2.3. Принципы и методики феноменологии религии

Таким образом, можно выделить несколько составляющих феноменологического метода на классическом этапе его развития: классификация, эпохе, эмпатия, эйдетическое видение. Рассмотрим каждую из этих процедур более внимательно. Основной чертой феноменологического метода исторически было сопоставление множества различных явлений с целью обнаружения их внутреннего единства, причем, нужно отметить, что это стремление не перестало быть актуальным и сегодня. Эта цель в значительной степени определялась и определяется желанием «схватить» религию в ее чистоте, *увидеть религиозное явление именно как религиозное* (а не, скажем, политическое, социальное или эстетическое), *понять его значение и смысл*. В связи с этим *эйдетическое видение — как поиск структур, общих для различных религиозных феноменов и традиций*, — оказывается необходимой процедурой. В то же время не следует трактовать эйдетическое видение в мистическом ключе, как некое интуитивное прозрение, хотя в истории, как мы видели, это понимание было представлено (ван дер Лей). Скорее, это наблюдение религиозной традиции и выявление в ней наиболее очевидных постоянных форм (например, почитание святых в русском православии или практика гаданий в исламе); причем, *в феноменологическом наблюдении существенную роль играет, как правило, не всеобщее* (то, что отсылает к некоей «универсальной природе религии»), *но особенное* — то, чем религии, или разные традиции, отличаются друг от друга, то, что составляет их уникальный облик и делает неповторимыми.

Практика эйдетического видения невозможна без классификации и типологии. Действительно, *находить общее и особенное возможно лишь тогда, когда явления организованы в системы*. Классификация является основой всякого академического исследования религии, при этом она может разворачиваться на разных уровнях в зависимости от целей (подробнее об этом в параграфе 3.1). *Для феноменологического метода существенно важна такая классификация, которой по возможности не была бы предпослана теория, но которая — напротив — сама была бы основанием для формулировки теории*. Конечно, исследование явлений, которое было бы лишено всякой теории, невозможно, однако *в реализации феноменологического метода теоретические схемы имеют минимальное значение и могут быть вынесены за скобки в процедуре эпохе*.

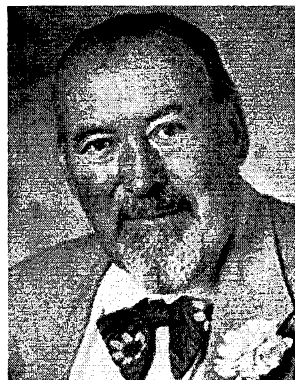
Эпохе является, пожалуй, центральным элементом не только феноменологического метода, но и религиоведения в целом, ведь эта процедура является наиболее естественным пространством реализации принципа методологического агностицизма. Следует отметить, что в «скобки» могут (и должны) заключаться не только религиозные взгляды исследователя и его мировоззренческие стереотипы, но также *объяснительные модели*,

которые — в противном случае — зачастую побуждают видеть в феноменах лишь то, что они позволяют видеть. Процедура эпохе, таким образом, есть не отказ исследователя от собственного мировоззрения или теоретических взглядов, а опыт их отстранения с тем, чтобы они по возможности не искажали наблюдаемые явления.

Таким образом, единство процедур эйдетического видения, классификации и принципа эпохе делает *феноменологический метод преимущественно дескриптивным, или описательным*, что, в свою очередь, означает необходимость его применения во всех религиоведческих исследованиях. Действительно, *прежде чем религиозное явление анализировать, а тем более объяснять, его необходимо описать — по возможности полно, аккуратно и непредвзято*. Причем такое описание должно быть основой для возможных междисциплинарных исследований религиозных явлений и традиций. Как уже говорилось ранее (в параграфах 2.2 и 2.3), каждый из подходов в изучении религии представляет ее весьма специфически: социолог видит религию как преимущественно социальное явление, психолог — индивидуальное, историк — историческое и т.д. *Феноменологическое же описание должно по возможности быть таким, чтобы им могли воспользоваться представители различных дисциплин*, которые, таким образом, описывали бы действительно религию, а не нечто производное от нее или родственное ей.

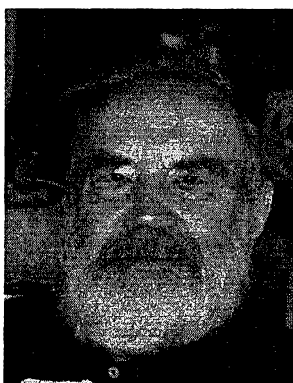
В этом контексте *феноменологический метод можно сопоставить с практикой перевода религиозных явлений с языка конкретных религиозных традиций на языки, доступные для научных дисциплин*. Применение феноменологического метода, таким образом, есть залог любого научного исследования религии, а также условие его междисциплинарного и объективного характера. Это не означает, что социология или психология лишены феноменологического метода — напротив, прежде чем выстраивать объяснительные модели, и социолог, и психолог должны уметь описать то, что они, собственно, намерены объяснить.

Существенным здесь оказывается критерий феноменологического описания, а именно — условия, при которых оно может считаться эффективным и полезным. В связи с этим необходимо отметить достижения феноменологического метода на современном этапе, представленном такими исследователями, как Ниниан Сمارт, Жак Ваарденбург, Майкл Пай, Питер Бергер. Общим для подходов указанных авторов — при всем различии их концепций — является тезис о том, что *религиозная традиция и конкретное религиозное явление всегда имеют значение для ее носителя*, а следовательно, понять религиозную традицию можно лишь тогда, когда мы установили то, как именно религиозную традицию понимает ее участник.



Ниниан
Смарт

Ключевым здесь является понятие «значение» или «смысл». Несмотря на множество философских, лингвистических, логических определений



**Жак
Ваарденбург**

«значения», здесь вполне уместно схематическое понимание термина; *значение есть содержание любой практики, благодаря которому она рассматривается участниками как осмысленная*. Например, путешествие шамана в иных мирах и взаимодействие с духами является осмысленным действием для носителей традиции, поскольку существует система значений, в которой взаимодействие с духами возможно, оно доступно только специалисту, этот специалист прошел целый ряд ритуалов посвящения, и благодаря этому он имеет возможность, например, исцелять больных. Значения, элементы, из которых складывается такая система (множество которых, в свою очередь, объединяются в традиции), доступны для исследования именно потому, что они выражаются людьми (текстами)

в ситуациях взаимодействия. *Такие смыслы, сколь бы фантастическими они ни казались наблюдателю, объективны, поскольку исходя из них люди совершают поступки, и эти поступки имеют последствия.*

Важно, что смыслы, которые разделяют люди, объединяются на основе закономерностей и своего рода логики. Например, каждый католик верит в существование бога и существование дьявола, при этом для католика в храме естественно высказывание «верую в Бога» и невозможно высказывание «верую в дьявола». Это показывает *наличие скрытых законов, правил и норм, в соответствии с которыми происходит распределение значений*, а также указывает на то, что *значения никогда не существуют изолированно и независимо, а только как элементы системы*. Это указывает на объективный характер значений. Конечно, эта объективность ограничена традицией, однако внутри нее значения имеют вполне intersubjective характер. Например, в отличие от эллинской, в современной европейской культуре в понятие «кентавр» входит значение «вымышленное животное», однако в обеих культурах «кентавр» есть наполовину человек, наполовину лошадь. Несмотря на то, что животное это вымышленное, высказывание «кентавр — это наполовину человек, наполовину собака» не будет соответствовать *культурной действительности*.

Существенно, что *объективный характер такого рода значений обуславливается их интенциональной природой*. Интенция (от лат. *intentio* — «намерение») есть содержание акта сознания вне его предметности — например, при наблюдении листа бумаги в сознании складывается своего рода мыслеобраз этого листа. Он продолжит существовать и в том случае, если лист перестанет быть доступен для непосредственного наблюдения, уже в качестве интенционального объекта, существующего в сознании. С феноменологической точки зрения люди в своем взаимодействии имеют дело не с вещами, а с интенциональными объектами, которые могут иметь или не иметь соответствия в реальном мире. *Представления о высшей силе, этические нормы, литературные и эстетические идеалы представляют собой системы интенциональных объектов, которые формируются в куль-*

турном взаимодействии субъектов. От того, что эти объекты имеют сознательную природу, они не становятся менее реальными, скорее наоборот. Еще одним свидетельством объективного характера интенций является их неоднородность. Действительно, одна и та же практика может иметь различные значения для носителей одной традиции — например, для священника таинство евхаристии будет иметь один смысл, для мирянина другой, а представители различных конфессий могут понимать практики совершенно различным образом. Более того, появление различных интерпретаций религиозных практик нередко приводит к трансформации традиции.

Таким образом, можно сказать, что *феноменологически религиозная традиция есть система смыслов, которая объединяет субъектов в коммуникативное взаимодействие.* Значительная часть этих смыслов имеет социальную природу, однако интенции, скрывающиеся в каждом конкретном смысле, для каждого конкретного субъекта могут быть глубоко индивидуальными. Например, для носителей одной традиции молитва может быть обязательной практикой, значение которой утверждено догматически, однако каждый из них неизбежно будет интерпретировать ее по-своему, обращаться к ней исходя из различных мотивов и в различных обстоятельствах. Ключевым аспектом религиозной деятельности в этом отношении является **смыслополагание** — распределение элементов системы значений, с которыми себя ассоциирует человек.

Из этих значений складывается так называемый *«жизненный мир» человека, т.е. его феноменологическое окружение — те системы значений, с которыми он себя ассоциирует и благодаря которым возможно коммуникативное взаимодействие с другими людьми.* Феноменологический анализ призван выявить элементы жизненного мира, причем критерием такого выявления будет сохранение или утрата его единства: значения, без которых *жизненный мир теряет целостность, относятся к числу центральных и необходимых.* Соответственно, наиболее простой путь феноменологического анализа может быть схематически представлен следующим образом. Во-первых, имеет место *реконструкция жизненного мира* носителя традиции (через посредство текстов или наблюдение), причем фактор эффективности такой реконструкции — непротиворечие автоинтерпретации. Действительно, если мы описываем субъекта X, не должно в результате оказаться так, что перед нами субъект Y. Во-вторых, имеет место *систематизация тех элементов, которые наделены для субъекта религиозным значением.* В то же время следует иметь в виду, что носители традиции часто не употребляют понятие «религия», поэтому процедура будет напрямую зависеть от того, как исследователь определяет религию и какие элементы, соответственно, в нее включает. Здесь часто существенную помощь оказывает эйдетическое видение, поиск инвариантных структур и их сравнение со структурами, обнаруживаемыми в феноменологическом окружении человека, — например, отношение к данной практике других носителей этой традиции. Кроме того, на этом этапе продуктивна типология и классификация обнаруженных таким образом феноменов в других религиоз-

ных традициях. Наконец, в-третьих, необходимо *проанализировать взаимное соотношение выделенных религиозных элементов с другими элементами жизненного мира* (например, связь молитвы с регулярностью посещения церкви, а последнего — с социальными привычками субъекта).

Итак, феноменологический метод включает в себя выявление и описание элементов жизненного мира носителей традиции, анализ интенций, исследование их соотношения и логики взаимодействия; анализ значений, которыми религиозные явления обладают для носителей традиции (смыслополагания), и по возможности целостное понимание их жизненного мира. Феноменологический метод является одним из условий междисциплинарного исследования религий, поскольку такие описания могут с равным успехом использоваться в различных религиозоведческих дисциплинах (социологии, психологии, истории и т.п.), обеспечивая их эмпирическим материалом и придавая разработанным в них объяснениям содержательную насыщенность.

3.3. Социологическое исследование религий

3.3.1. Социальность религии

На протяжении всей истории социальной мысли важнейшим ее предметом являются взаимоотношения общества и религии. Исследования этого предмета сформировали две базовые стратегии интерпретаций социальной религии.

Исторически наиболее распространенной является стратегия, опирающаяся на аксиоматичное убеждение в неотмирной (сверхъестественной) природе религии и в ее исключительном значении как смыслополагающего начала для жизни индивидов, народов, человечества в целом. Общество рассматривается как способ существования для *homo religiosus*, детерминированный религией. Совершенство или несовершенство общества определяется степенью реализации людьми религиозных начал жизни.

Противоположная стратегия объясняет религию как состояние сознания и поведения, производное от жизни общества, связывая возникновение, распространение и функциональность любых религий прежде всего с социально-историческими и материальными обстоятельствами бытия людей. При разнообразии трактовок общества этой стратегии свойственно неприятие представлений о религиозной подоплеке социального.

Социологическое исследование религий направлено на раскрытие социального содержания религиозных институтов и религиозных практик, выяснение религиозного влияния на общество и воздействия социальных процессов на религиозную сферу жизнедеятельности людей.

Социология религии имеет дело только с тем материалом религиозной жизни индивидов и общества, который доступен инструментарию социологического подхода. К примеру, такие религиозные феномены, как мистический опыт верующих и соответствующие психоэмоциональные состояния, или же конфессиональные смыслы вероучений, — не могут быть предметами социологического исследования.

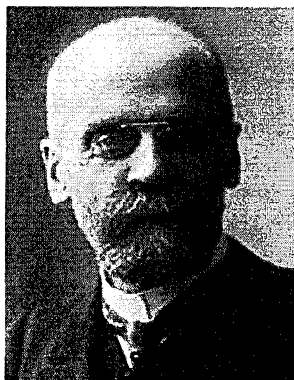
Особое влияние на осмысление темы «общество и религия» оказала секуляризация европейской культуры в эпоху Просвещения. Важную роль в этом сыграли идеи **деизма** (воззрения на Бога только как творца мира, не вмешивающегося в течение сотворенного бытия) и теории «**естественного права**», которые при объяснении общества на место божественного промысла ставили проявления природы и разума человека. Секулярность социальной мысли делала возможным критический анализ религиозных организаций, позволяла выявить положительные и отрицательные стороны их функционирования в государстве и обществе. *Сохраняясь как предмет исповедания, религия становилась и предметом научной рефлексии.* Следствием этого подхода стал взгляд на религию как закономерное явление, естественным образом возникающее в ходе истории народов и соответствующее определенному уровню их умственного и социального развития.

Целенаправленное выявление социального содержания религии и его исследовательское рассмотрение стали возможны в XIX в., когда в научной мысли получил признание **принцип эволюционизма**. Этот принцип позволил исследовать религии в динамике развития от элементарных форм к все более сложным, обнаруживать историческую коэволюцию религиозного сознания и социального уклада. Вывод об эволюционности религиозной жизни общества подразумевал различие действия религии в разные эпохи. Задачами социальной мысли стали анализ влияния религии на ту или иную общественную среду, открытие зависимости религиозной сферы от потребностей и поведения каких-либо общественных групп. Все это требовало комплекса эмпирически установленных и теоретически обоснованных знаний о диахронных и синхронных взаимоотношениях религии и общества.

Необходимость таких знаний стала реализовываться в европейской (а за ней и в американской) науке начиная со второй трети XIX в. В тот период происходило самоопределение двух важных научных направлений. Ими были: 1) систематизированные представления об обществе как эволюционирующей целостности элементов и взаимоотношений между ними — **социология**; 2) совокупность научных дисциплин, изучающих религию в разных аспектах, впоследствии получившая обобщающее название **религиоведение**. Эти направления имеют собственные объекты изучения, цели и задачи, специфику образовательной подготовки и научной деятельности. Однако оба взаимно пересекаются предметными областями, что и открыло перспективу интеграционного процесса между ними. Результатом взаимодействия идей и достижений на стыке двух этих направлений стало на рубеже XIX и XX вв. возникновение **социологии религии**.

Очевидно, что социология религии не могла появиться раньше, чем сформировалась собственно социология. Более того, в работах мыслителей, которые признаны родоначальниками социологии, — Огюста Конта (1798–1857), Карла Маркса (1818–1883), Герберта Спенсера (1820–1903), — еще нельзя непосредственно обнаружить социологию религии. Их взгляды можно охарактеризовать как теоретические предпосылки социологического подхода к религии, в которых намечены принципиальные методологические положения этого подхода и ряд тематических векторов грядущей социологии религии — эволюционно-стадиальная трактовка

религии, установление взаимной корреляции ментальных и социальных аспектов религиозной эволюции, детерминированность религии состоянием общества, выявление структурных и функциональных характеристик религиозных институтов и практик.



**Эмиль
Дюркгейм**



**Максимилиан
Вебер**

Также нельзя напрямую относить к социологии религии и довольно развитые к исходу XIX в. эмпирические наблюдения и статистику религиозной жизни в некоторых странах Европы и в США — работы Ч. Бута, У. Самнера, А. Смолла и других. Они еще не имели той концептуальной основы, которая удовлетворяет задачам полноценного исследования, а их материалы были трудно сопоставимы в силу различий применявшихся методик сбора данных. Значение этих трудов в том, что они *заложили основы инструментария для будущих эмпирических и прикладных исследований по социологии религии*. Вкладом в сложение корпуса идей, стимулировавших зарождение социологии религии, также стали исследования из области позитивистской социологии (Ж. Гюйо), этнографии (Ш. Летурно), истории религий (У. Робертсон-Смит).

Сама же социология религии как таковая начинает существование со времени деятельности ее подлинных «отцов-основателей» — Эмиля Дюркгейма (1858—1917) и Максимилиана Вебера (1864—1920), их единомышленников и оппонентов на едином предметном поле социологического изучения религии.

Развернувшиеся на рубеже XIX и XX вв. исследования и научные дискуссии отразили существенные изменения в религиозной жизни человечества накануне и в начале глобальных социально-исторических перемен. *Для понимания перспектив религии в меняющемся мире прежние умозрительные теории (философия религии, историософские концепции религии, религиозно-доктринальные*

трактовки), обходившиеся минимумом конкретного материала или вообще без него, уже были недостаточны. Требовалась выработка специализированной системы теоретических объяснений религии языком социологии, опирающихся на представительную базу данных эмпирического характера.

3.3.2. Основные подходы и базовые идеи социологии религии

Становление нового научного направления проходило, прежде всего, в теоретической форме. В трудах начального периода формулировались социологические интерпретации происхождения и эволюции религии, обобщались разнообразные явления взаимообусловленности религиозных и социальных институтов, вырабатывалась методология исследований.

В нескольких европейских странах появились исследователи, уделявшие значительную часть своего научного внимания социологическому рассмотрению религии, — во Франции (Л. Леви-Брюль, М. Мосс и другие сопричастные к «французской социологической школе»), в Германии (Г. Зиммель, В. Зомбарт, Ф. Тённис, Э. Трёльч), в Италии (В. Парето, Г. Моска). Региональная принадлежность не означала однотипности воззрений, по большому кругу вопросов теории и методов позиции могли существенно расходиться.

Какая-то часть исследователей разделяла подход Э. Дюркгейма к религии на основе раскрытия социального смысла различия **сакрального и профанного**. Этим подходом преодолевалась ограниченность понятия веры в сверхъестественное, сводившего религии по сути только к теизму. Классической стала формулировка определения религии Дюркгеймом: «Религия — это единая система верований и действий, относящихся к священным, т.е. к отдельным, запрещенным, вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен»¹.

Для многих других более убедительным оказался так называемый **«тезис Вебера»**, характеризующий религии как проекции духовных мотиваций в социальную и хозяйственную сферы. Исследователя должны интересоваться, по словам Вебера, «условия и воздействия совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного человека — из «смысла» деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен»².

Важным элементом социологических теорий религии стала **типология религиозных объединений**, начало которой на материале христианских конфессий было положено М. Вебером и Э. Трёльчем.

Общим свойством этих подходов явился отказ от априорной оценочности в отношении к явлениям религии — любое из них требовалось рассматривать не как «истинное» или «ложное», а исходя из установления реальных (социальных, моральных, психологических, мировоззренческих) потребностей последователей религиозных идей и функциональности религиозных учений, ритуалов, организаций в структурах общества.

В период между Первой и Второй мировыми войнами социология религии развивалась по пути дальнейшей дифференциации подходов. Немаловажное значение для определения научных позиций получили различия в личном отношении социологов к религии, их взгляды на уместность или неприемлемость религиозной мотивации в социологических исследованиях. На этой почве обозначилось разделение между сторонниками **светской социологии религии и религиозной социологии**.

¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии: (Введение; Глава 1) : пер. с фр. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / сост. и общ. ред. А. Н. Красников. М. : Канон+, 1998. С. 230–231.

² Вебер М. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) : пер. с нем. // Вебер М. Избранное. Образ общества. М. : Юрист, 1994. С. 78.

В этот период началось активное обращение к конкретике религиозных явлений с учетом динамики их корреляций с социальными факторами. Появились работы, дополнявшие или критически переосмысливавшие взгляды «отцов-основателей» (например, критика «тезиса Вебера» о протестантских корнях европейского капитализма и др.). Распространение получила **социография религии** — описание религиозной ситуации в обществе на основе статистических данных и социологических наблюдений с применением методов индукции и сравнения. Особое значение этому способу исследования уделялось представителями религиозной социологии (Г. Ле Бра и другие), использовавшими его для поиска причин снижения авторитета религиозных норм и традиций (что обнаруживалось, прежде всего, из упадка количественных показателей религиозных практик). Наметился интерес к социологической интерпретации материала антропологии и этнографии (М. Мосс).

Эмпирическая составляющая социологии религии получила особенную популярность с конца 1920-х гг. в США. Американскими исследователями (Т. Парсонс, П. А. Сорокин и другие) осваивались теория и практика европейской социологии религии, разрабатывались методики измерения уровней религиозности (С. Богардус), проводилось сравнительное изучение способов образования и функционирования различных типов религиозных групп (Г. Беккер, Р. Нибур).



**Питирим
Сорокин**

В 1940-е гг. появляются теоретические труды, отразившие новые мотивы социальной востребованности религии (К. Манхейм, Э. Фромм), продолжается работа Г. Ле Бра и его окружения (Ж. Вершер, А. Дерош и другие) по социографии религиозных практик, диапазон исследовательских методик в социологии религии пополняется из арсенала социальной антропологии (Б. Малиновский, А. Р. Рэдклифф-Браун, Э. Эванс-Притчард). Более основательной становится американская социология религии, чему способствовали эмиграция из воюющей Европы ряда авторитетных социологов (И. Вах и другие), дальнейшая концептуализация социологического объяснения религии (Г. Беккер, Т. Парсонс), эмпирические исследования изменений в религиозной жизни общества (Х. Дуглас, Ф. Фрэйзер). Происходит постепенная интернационализация социологии религии (совместные исследования ученых разных стран, участие в международных научных изданиях, приглашения за рубеж для преподавания). С 1948 г. начинаются регулярные международные конференции по религиозной социологии, положившие начало **Международному обществу социологии религии** (SISR/ISSR — принято двуязычное наименование *Societe Internationale de Sociologie des Religions*; *The International Society for the Sociology of Religion*).

В 1950-е гг. интерес к теоретическому наследию «классического периода» социологии религии снизился. Причиной стало появление таких новаций

в религиозной жизни общества, для объяснения которых теории начала века казались мало подходящими.

Обнаружилось, что явный упадок традиционных манифестаций религиозного поведения, особенно среди молодежи, и утрата былой преданности к исторически сложившимся религиозным организациям все-таки не повлекли за собой духовного опустошения и массового атеизма на Западе. Стали возникать **нетрадиционные формы религиозности**. Видимым свидетельством выступили религиозные группы, имеющие ряд сходных черт с религиозными сектами, но в то же время существенно отличающиеся от привычного образа сектантства (их изучению были посвящены исследовательские работы П. Бергера и Б. Уилсона). Был поставлен вопрос о типологической идентификации таких групп и в этой связи — о совершенствовании типологии религиозных объединений.

Другое важное наблюдение касалось положения внутри издавна существующих конфессиональных организаций. Исследования показывали кризис доверия прихожан своим духовным руководителям, серьезные пробелы в подготовке служителей культа к работе с современными верующими, качественные изменения в структуре религиозных общин по сравнению с недавним прошлым (Т. Рендторф, Д. Фичтер). Начались дискуссии о способности религиозной социологии объективно оценивать реальное положение, оперативно и точно отражать происходящее в религиозных организациях и давать рекомендации для усовершенствования их деятельности.

К середине века социология религии в целом, несмотря на разнокалиберность своих интересов, как исследовательская дисциплина была вполне признана среди социологических и религиоведческих наук. Этому способствовали теоретические труды И. Ваха, Г. Меншинга, П. Фёрфи, которые разграничили в изучаемом объекте (религии) предметные области, доступные инструментарию научного познания (организационные, обрядовые, поведенческие аспекты религии), и сферы, находящиеся за пределами научной компетенции (мистические акты религиозного опыта, чувственно-эмоциональное переживание «нуминозного»).

Был систематизирован опыт предшествующего развития социологии религии (обобщающие труды Д. Йингера и Т. О'Ди). Не оставлялись попытки создать некую универсально применимую методологию социологии религии, на роль основания для которой тогда претендовали разные варианты структурного функционализма (Т. Парсонс, А. Р. Рэдклифф-Браун). Продолжалась разработка проблемы сакрального в современном мире (Г. Беккер). Новые оттенки в теоретические изыскания внесли интерпретация религии с позиций структурной антропологии (К. Леви-Стросс) и концепция «народной религии» (Л. Шнайдер). В середине 1950-х гг. американские социологи религии выявили тенденцию к становлению **религиозного плюрализма** в развитых демократических обществах (У. Херберг). Актуальными стали вопросы о мотивах религиозного выбора и о типологии новых религиозных ориентаций (Ч. Глок). На рубеже 1950—1960-х гг. кризисное состояние религии в современном мире было охарактеризовано как одно из свидетельств «конца идеологии» (Д. Белл), за которым следовало ожидать переход общества к новым формам духовной жизни.

В 1960-е гг. социологический «диагноз» засвидетельствовал упадок традиционных образов сакрального (С. Аквавива, Т. О'Ди и другие) и переход человечества (по крайней мере, индустриально развитой его части) к новым взаимоотношениям с религией.

Ключевое место заняла тема **секуляризации**. Социологическому анализу состояния религии в секулярном обществе были посвящены многие исследования социологов, религиоведов и теологов этих лет (П. Бергер, Х. Кокс, Д. Мартин, Т. Парсонс, Г. Свэнсон, Б. Уилсон, У. Херберг и другие). Предметом изучения стали и конкретные последствия секуляризации для религиозной среды — изменение состава и внутренних связей в приходах традиционных конфессий (Э. Грили), повышенная востребованность прихожанами социальных служений духовенства (П. Макнамара), распространение нетрадиционных форм религиозного поведения (это констатировалось практически всеми социологами религии). Во многих странах мира предпринимались разного масштаба эмпирические исследования изменений в религиозных приоритетах населения, влияния религиозного фактора на повседневную жизнедеятельность людей и их социальное поведение (Г. Ленски, М. Шринивас).

Вновь проявился интерес к наследию основоположников социологии религии. Теория Дюркгейма оказалась актуальной для понимания социальных функций религиозных институтов и практик, ее идеи способствовали разработке историко-социологической модели стадий **религиозной эволюции** (Р. Белла). Были признаны не утратившими методологического значения положения Вебера о «расколдовывании мира» под действием нарастающей рациональности (Р. Бендикс), о влиянии религиозных ценностей на экономическую и политическую модернизацию. Введенная Трёльчем типология религиозных объединений стала отправным пунктом для более детальных и гибких типологизаций (Г. Б. Джонсон, Д. М. Йингер).

Широкое обсуждение вызвали разработанные Ч. Глоком концепция **депривации** как фактора происхождения и эволюции религиозных групп и (совместно с Р. Старком) методика пяти **измерений религиозности**. Социологический анализ мотивов религиозного выбора и «обращения» позволил Д. Лофлэнду и Р. Старку создать объясняющую модель **религиозной конверсии**. Диапазон социологии религии был существенно расширен внесением наработок из областей других социальных наук, культурологии и антропологии (К. Гирц, Н. Демерат, Ф. Хэммонд). В середине 1960-х гг. работы П. Бергера и Т. Лукмана придали новый импульс феноменологическому подходу в социологии религии. Они же показали «нелинейность» секуляризации — дисфункциональность и маргинализация многих религиозных институтов не отменяли константной потребности индивидов в сакральном. Эта потребность проявилась в так называемой **«невидимой религии»** и в других новых формах, что заставило пересмотреть прежние отрицательные оценки перспектив религии. Еще одним достижением этого десятилетия стала концепция **гражданской религии**, которую предложил американский социолог Р. Белла.

В 1970-е гг. исследования концентрируются на глобальном изменении места и роли религии в постиндустриальном обществе, так называемом

«возвращении сакрального» (Д. Белл, П. Бергер, Р. Нисбет). Религиозная мотивация как массового, так и индивидуального сознания оказалась вполне устойчивой, но все более отделяющейся от формальных религиозных институтов. Потребовалось уточнить сложившиеся объяснения смысла и последствий современной секуляризации (Д. Мартин), структуры и паттернов действующих религиозных систем (Г. Меншинг), направленности «религиозного фактора» (Г. Ленски). Продолжалось начатое в предыдущее десятилетие обсуждение концепции гражданской религии, приведшее как к поиску эмпирических эквивалентов этому конструкту в обществах разного типа, так и к его аргументированной критике.

Исследовательское внимание привлекло к себе широкомасштабное распространение нетрадиционной религиозности, все более приобретающей организационную оформленность и достигшей заметной массовости. С этого времени **социологическое изучение новых религиозных движений** (НРД) и нетрадиционных культов становится постоянным направлением в социологии религии. В трудах европейских и американских исследователей (У. Байнбридж, Д. Бекфорд, К. Кэмпбелл, К. Лич, Д. Лофлэнд, Д. Ричардсон, Т. Роббинс, Б. Уилсон, Р. Уоллис) анализируются современные основания нового религиозного сознания, особенности генерирующей его среды, причины его альтернативности традиционным религиям, связь с процессом религиозной конверсии, различия с сектантской религиозностью. Эта работа осложнялась почти полным отсутствием теоретического аппарата для описания изучаемых религиозных новообразований. Применение классической типологии «церковь — секта», даже с ее последующими дополнениями, к анализу современных западных религиозных групп и восточных некультов оказалось недостаточным для их адекватного понимания.

Обнаружились новые тенденции и в деятельности «старых церквей», побудившие к более активным исследованиям трансформаций в традиционных религиозных организациях. В ходе этих исследований отчетливо проступили методологические расхождения конфессиональных и светских социологов. Начались интенсивные дискуссии об уместности теологических позиций в социологии религии, о совместимости личной религиозности социолога с получением объективных научных результатов. Обозначилось выделение «церковной социологии» (Г. Вакенхейм, Ф. Кауфман и др.) как специализированной разновидности религиозной социологии.

По распространенной в эти годы характеристике (Р. Белла, Ч. Глок, Ф. Хэммонд), социология религии вступила в свой постклассический период. Осмысление возникавших явлений и проблем социального положения религии нуждалось в теоретической основательности. Одним из решений стало осовремененное прочтение классического наследия. Реинтерпретации подверглись труды Э. Дюркгейма. Возобновился интерес к социологии религии М. Вебера, положения которой использовались при объяснении роли религии в модернизации западных и восточных обществ. Адаптация и использование классических теорий послужили дальнейшему развитию структурно-функционалистских (Н. Луман,

Л. Шнайдер) и феноменологических (Э. Уэйгерт) трактовок религии и религиозности.

Период 1980-х гг. был для социологии религии временем, когда исследования велись в основном по устоявшейся тематике и решались задачи более глубокого изучения уже выявленных процессов в религиозной жизни общества. Вместе с тем в конце десятилетия начались существенные изменения религиозной ситуации в мире, потребовавшие от социологии религии расширить свой диапазон.

В **теориях секуляризации** преобладающим стал взгляд на нее в целом как на благотворное явление для обновления религиозной сферы. Определялись измерения секуляризации (К. Доббелер), развивался тезис о ее положительном влиянии на «религиозное возрождение» (М. Чавез), исследовались изменение функций религиозных организаций в секулярном обществе (Х. Казанова) и воздействие секулярной городской культуры на теологическую мысль (Х. Кокс). Отмечалась и неоднозначность последствий секуляризации — вызванный ею рост религиозного конформизма (Х. Нельсен), снижение религиозных и усиление мирских мотивов церковного членства (Э. Грили), тенденция к десакрализации моральных ценностей (Д. Хэдден), активизация религиозного фундаментализма. Европейские исследователи преимущественное внимание уделяли положению религиозных институтов в развитой социальной среде (Д. Бекфорд), пилларизации (Л. Вуайе), соотношению приватного и публичного в религиозном поведении (К. Доббелер). Социологов религии в США (Р. Уимберли, Р. Уитноу, Р. Шонхер), Канаде (П. Бейер), Австралии (Г. Баума) и ряде других регионов больше интересовали конкретные последствия секуляризации для повседневной жизни местных религиозных сообществ и их взаимоотношений с государством.

Другой важной темой оставались НРД и «неокультomanия». Большинство исследований в этом направлении было посвящено изучению реакции общества и государства на НРД (А. Баркер, Т. Роббинс, Р. Робертсон) и анализу «антикультистских» движений (Д. Бромли, Э. Шюп). Массовость новых форм религиозности побудила ученых к разработке широкого спектра теорий религиозной конверсии, охватывавших многообразие религиозного выбора в условиях секуляризации и религиозного плюрализма. Наиболее авторитетными стали трактовки причин и смысла религиозной конверсии в работах Д. Лофлэнда, Д. Сноу, Д. Ричардсона. В некоторых исследованиях появились первые констатации признаков уменьшения активности НРД.

Предметом изучения социологии религии становятся различные формы **религиозного модернизма** и связанные с ним явления — так называемые «популярные религии», «теле- и радиоевангелизм», активное привлечение женщин в качестве служителей в религиозных организациях, конфликты в семьях по поводу «осовремененного» отношения молодого поколения к религии. С позиций неофункционализма был поставлен вопрос о степени и пределах влияния установок религиозного традиционалистского сознания на эволюцию обществ (Ч. Липпи, Н. Луман).

Обсуждение традиционной и нетрадиционной религиозности возвращало социологию религии к фундаментальному вопросу о критериях рели-

гиозной идентификации тех или иных изучаемых явлений. Теоретическое осмысление этого вопроса опиралось на классическое наследие. Одновременно настоятельно звучали предложения представителей религиозной социологии вернуться к теистическому толкованию религии, признать псевдорелигиозный характер НРД и «культов», соединить социологию и теологию. Эта позиция находила своих защитников (К. Габриель, Д. Саврамис), критиков (Р. Гилл), сторонников компромисса религиозной и светской социологии (П. Кивисто, У. Свэйтос).

При всей продуктивности многих устоявшихся наблюдений и идей, ощущался недостаток теоретической модели, которая бы отразила все более явно проступающие черты новых состояний индивидуальной и массовой религиозности в современном мире. В середине 1980-х гг. с такой теорией выступили американские социологи Р. Старк и У. Байнбридж. Их анализ и объяснение мотивов религиозного «обращения» индивидов, религиозной конверсии и перемены религиозной идентичности привели к распространению в социологии религии **теории рационального выбора**. Заявленный ими подход вызвал широкую дискуссию, в ходе которой высказанные теоретические положения уточнялись, поддерживались или подвергались критике. Выдвигались и дополнительные концепции («религиозной экономики», «религиозного рынка» и др.).

В конце 1980-х гг. более пространными и систематическими стали социологические исследования религиозной жизни восточных обществ (А. Лумнис, И. Хаддад, М. Сасаки, Т. Сузуки и другие). Сравнивая и обобщая полученные знания о характере религиозности Запада и Востока, авторитетные социологи засвидетельствовали наметившуюся тенденцию перехода *от кризиса религии к кризису секулярности* (А. Бергесен, П. Бергер). Было установлено, что секуляризация не упразднила потребности в сакральном, но лишь способствовала культивированию «веры без догм», т.е. непосредственности религиозного чувства (Ф. Ферраротти).

В 1990-е гг. в социологических теориях секуляризации начинает звучать тезис об исчерпанности активной фазы этого процесса. Принеся обновление религиозной сферы и ее реструктуризацию, секуляризация уступает место **десекуляризации** (П. Бергер, К. Доббелер, Д. Мартин). Наблюдается «переоткрытие сакрального» (Р. Уитноу) и ревитализация традиционных форм религии на Западе (Л. Вуайе, Р. Финке, Г. Фергюсон). Относительно религий Востока звучит заключение о неприменимости к ним тезиса о секуляризации (Д. Томни) и вообще об их существенном несходстве с религиями западной культуры. Особое внимание зарубежных исследователей привлекло к себе так называемое «религиозное возрождение» на постсоветском пространстве и в бывших социалистических странах (П. Бейер, И. Боровик, Х. Казанова, В. Пивоварски, С. Раме).

По оценкам социологов религии, в свете глобализации новое звучание приобрели проблемы религиозного фундаментализма, религиозного национализма, религиозного плюрализма, свободы религиозного выбора в рамках существующих форм государства и общества, религиозных меньшинств, гендерного фактора в структуре религиозных отношений. Интересно, что тема гражданской религии в эти годы маргинализируется, хотя и не уходит

из обсуждений. Зато более активно разворачиваются исследования мотивов и направлений религиозного поиска новых поколений. Молодежная среда рассматривается и как «резервуар» для традиционных религий, и как потенциальный контингент для религиозных новообразований — куда пойдут «ищущие» из поколения «бэби-бума», во многом определяется доминирующими векторами социальных процессов (М. Макгуайр, У. К. Руф).

Социологические наблюдения за НРД показали, что в целом они достигли своих пределов роста, конфликтность вокруг каких-то из них сохраняется, но началась и постепенная их интеграция в существующий религиозный спектр. Яркая демонстративность нетрадиционного религиозного выбора вовсе не означает высокого удельного веса НРД в спектре религиозных сообществ. Изучение НРД, нетрадиционных культов и квазирелигий, равно как и «антикультистских» движений, приобретает все более «академическую» тональность (А. Баркер, Д. Баррет, Д. Бромли, А. Грил, Д. Ричардсон, Т. Роббинс, Б. Уилсон, Э. Шюп). В большинстве случаев НРД рассматриваются как одно из проявлений «возврата к сакральному», возникающее из кризиса традиционной религиозной идентичности.

Начало ХХI в. пока не принесло каких-то «прорывных» теоретических новаций. Зато активизировались эмпирические исследования — ученые как бы присматриваются к глобальным процессам и локальным явлениям в современном положении религии. Особую известность получили международные исследовательские программы World Values Survey и European Values Study, выясняющие динамику удельного веса религии в ценностных предпочтениях индивидов и обществ. Обостренный интерес представляет и проблема роли религии в геополитических процессах.

Важно запомнить!

В России социологический подход к религии возникает в начале XX в. (М. М. Ковалевский, П. А. Сорокин) и вполне соответствует общему уровню зарубежной социологической мысли той поры. Однако вскоре революционные события радикально меняют положение религиозных организаций в стране. Отношение к религии на долгое время определяется политическими задачами и идеологией советского государства. Исследования религиозной ситуации в СССР подчиняются установке на выяснение причин воспроизводства религиозности населения и поиск эффективных путей ее преодоления. Советская социология религии занималась такими проблемами, как секуляризация, измерения религиозности, типология верующих и религиозных групп и рядом других в ракурсе идеологического тезиса о неизбежности отмирания религии. В постсоветский период происходит переориентация исследований на выяснение масштабов и характера религиозных настроений населения и их влияния на социальное поведение последователей религий в России.

3.3.3. Методики социологического исследования религий

Разными путями, но все чаще исследователи приходят к выводу об исчерпанности традиционных представлений о религии. Продолжающиеся дебаты о секуляризации и десекуляризации, о моделях религиозного плюрализма и активизации религиозного фундаментализма так или иначе фиксируют возникновение в ходе этих противоречивых процессов

какого-то нового состояния, которое все труднее подводить под существующие определения религии.

Существенными явлениями в меняющемся содержании современной религиозности полагается возникновение состояний **«скрытой религии»** (Э. Бэйли) и **«диффузной религии»** (Р. Чиприани). Эти явления отражают потребность людей в трансцендентных смыслах бытия, неугасимую даже при повсеместном распространении светских ценностей. Однако признаки новой религиозности трудно соотносятся не только со стереотипными институциональными формами религии, но и вообще с пониманием религии как веры в сверхъестественное. Для объяснения происходящего привлекаются прежние и новые исследовательские концепции — **«популярной религии»** (Э. Джорстед, Ч. Липпи), **«исповедания без принадлежности»** (Г. Дэйви), **«публичной религии»** (Х. Казанова), **«приватизации религии»** (П. Бейер, Т. Лукман и другие). Применяется и понятие **«приватизация веры»**, подчеркивающее индивидуальность религиозного выбора и его «экипировку» множеством персональных, в том числе светских, значений. Исследователи религиозной конверсии указывают на снижение позиций, занимаемых сакральными ориентирами в ценностной шкале конвертитов (Д. Эрвье-Леже). Дискуссия вокруг положений теории Р. Старка и У. Байнбриджа также показала, что религиозная ситуация, по крайней мере в развитых странах, больше напоминает рыночную модель отношений, нежели напряженные духовные искания (Л. Иеннакоун, М. Чавез). Неоднозначность религиозного самоопределения индивидов в современном обществе отмечалась и в трудах по религиозной социологии, социологии христианства и церкви (М. Вольраб-Сар, Х. Кноблах, В. Крех, Х. Тюрелл). Общей характеристикой современной религиозности стала констатация ее пограничного положения **«между священным и секулярным»**.

Для теоретической аргументации предлагаемых объяснений в очередной раз востребованным стал арсенал классики, актуальность которого подчеркивается в энциклопедических изданиях о религии и обществе (под редакцией М. Диллон, Д. Мелтона, У. Свэйтоса, Р. Уитноу). Тем не менее на многих научных конференциях и в периодике по социологии религии постоянно указывается на отставание используемых теорий от растущего многообразия религиозных процессов и явлений. Эмпирическая проверка теорий религии также оказывается не всегда убедительной в силу расхождений в применяемых методиках исследования. На исходе XX в., через столетие после возникновения социологии религии, был поставлен вопрос о формировании **новой парадигмы социологического исследования взаимоотношений религии и общества**¹.

Некоторые исследователи, осторожно и с оговорками, предлагают пересмотреть привычные стереотипы и не пытаться свести к стандартному образу религии то, что можно описать более широким понятием «духовности» (К. Кристиано, Р. Фенн, К. Флэнаган и другие). Как полагает ряд авторитетных ученых (Д. Бекфорд, Р. Сигал и другие), если необходимость

¹ См.: Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: pro et contra // Вестник Института социологии РАН. 2012. № 6. С. 208–233.

перехода от социологии религии к социологии духовности станет очевидной, это потребует существенной коррекции исследовательской методологии и построения комплексной социальной теории, превосходящей по своим возможностям сугубо социологический подход.

■ Проблемы терминологии ■

Социология религии непрерывно взаимодействует со многими исследовательскими направлениями — социологией, социальной философией, социальной психологией, культурологией, этнологией, религиоведением и др. Все они, тем или иным образом, оснащают социологию религии своей терминологией, методологическими идеями и техниками исследования. Разнородность инструментария и подходов, которые использует социология религии, породила проблему ее терминологического аппарата. Научный язык социологии религии формируется во многом из содержания ее предметов изучения, он наполнен религиозными понятиями, получившими социологическое истолкование. В этом ряду, например, понятия «церковь», «секта», «деноминация», «культ», обозначающие разные типы религиозных объединений и применяемые вне их исходного конфессионального смысла. С этими понятиями в аппарате социологии религии сочетаются термины, заимствованные из лексикона собственно социологии, ряда других социогуманитарных дисциплин — «бриколаж», «депривация», «конверсия», «стигматизация» и др. Формируется и новая терминология, отражающая социологическое осмысление современных процессов в религиозной жизни общества, — «викарная религия», «виртуальные религии», «исповедание без принадлежности», «киберрелигии», «приватизация веры» и др.

За свою недолгую историю социология религии эволюционировала от начальных описательных теорий и разрозненных эмпирических исследований к состоянию сложноустроенного комплекса социологических знаний об отношениях религии и общества. *Социология религии может выступать и как одна из отраслей (субдисциплина) общей социологии, и как одно из направлений в науках, специально изучающих религию (в религиоведении), и как рефлексия религиозной мысли над социальным измерением религии (религиозная социология).*

Все эти «дисциплинарные идентичности» социологии религии, хотя и по-разному, оказываются ограниченными. «Социологическая» социология религии хорошо работает с материалом современной религиозной жизни общества, но не очень-то чувствительна к знанию исторической эволюции своего предмета, его вероисповедных смыслов и значений. «Религиоведческая» социология религии компетентна в социальных аспектах истории религий, их вероучений, культов и организаций, но гораздо менее приспособлена к специальным методикам и техникам сбора и обработки данных. Религиозная социология может досконально осветить происходящее в конкретной конфессии, к которой принадлежат сами исследователи, но за ее пределами теряет объективность и переходит к нормативным характеристикам.

Можно констатировать и региональную неравномерность научного присутствия социологии религии. Изначально образовались два основных «очага» ее развития — Западная Европа и Северная Америка. До середины XX в. первенство удерживал европейский регион (особенно, по части теоретической социологии религии). После Второй мировой войны научная

активность постепенно смещается в сторону американской социологии религии, на долю которой ныне приходится наиболее объемный массив исследований и публикаций. Одновременно происходит интернационализация научной среды, в исследовательский процесс включаются ученые из Австралии, Азии и Африки. Выравнивания пока не произошло — американская социология религии сохраняет превосходство по интенсивности, хотя качество научной продукции везде примерно одинаково. Имеет место и некоторое расхождение в приоритетах. Европейская социология религии больше ориентирована на обобщающее теоретическое объяснение процессов в социальном бытии религии (что, впрочем, не отменяет и добротной эмпирической составляющей в ее исследованиях). Социология религии в США по-своему теоретична, но это, скорее, частные исследовательские теории для объяснения конкретных явлений, прежде всего в самом американском обществе. Социология религии в России, от первых ее опытов до нынешнего состояния, обнаруживает тенденции и к обобщающим теориям, и к эмпирической насыщенности знаний о религии и обществе, но все это разворачивается дискретно, с частыми вненаучными интерполяциями, и касается преимущественно внутрироссийских проблем.

История социологии религии показывает ее изначальную многовекторность и последующее отсутствие какой-либо единой теории, консолидирующей всех, кто избрал ее своим научным поприщем. *Диффузность социологии религии определяется и отсутствием однозначного, всеми разделяемого понимания религии.* В зависимости от принятой трактовки, — что считать религией, а что ею не является, — социологи религии то радикально сужают, то беспредельно расширяют предметную область своего исследования. Тем не менее, как некая целостность социология религии существует благодаря общему убеждению признающих ее ученых в необходимости и возможности социологического постижения религиозной жизни общества.

Главное назначение социологии религии — постоянное выяснение места и роли религии (со всеми институтами, практиками, внутренними и внешними связями) в обществе. Достигнутое знание, если оно получено корректными исследовательскими процедурами и адекватно осмыслено, может способствовать эффективному решению текущих и перспективных задач развития общества.

3.4. Антропологическое исследование религий

3.4.1. Статус антропологии в религиоведении

В истории религиоведения антропология и антропологические методы исследования имеют двойственный статус. С одной стороны, существовало и до сих пор существует серьезное влияние самостоятельных антропологических разработок, выполненных за границами религиоведения усилиями исследователей, ставивших внутренние антропологические задачи. Так, работы Бронислава Малиновского (1884—1942), Альфреда Рэдклифф-Брауна (1881—1955), Клода Леви-Стросса (1908—2009) и Клиффорда Гирца на уровне идей неизменно оказывались важными для религиоведения, при том что религия в этих исследованиях образовывала весьма специфиче-

ский предмет. С другой стороны, начиная с 60—70-х гг. XX в. в рамках религиоведения постепенно формируется самостоятельная область на основе принципов антропологических исследований.

Антропология религии в первом смысле, *как часть антропологии*, возникает во второй половине XIX в., одновременно и практически независимо в англо-американской и европейской (преимущественно немецкоязычной) науках, в качестве исторической дисциплины, изучавшей жизнь бесписьменных или традиционных (преимущественно аграрных, сосуществующих с городскими) обществ. В силу исторических же причин она на первом этапе выполняла музейные задачи — сбор и экспонирование предметов материальной культуры экзотических народов, но уже в 80-е гг. XIX в. оформляется представление об антропологии как фундаментальной науке, поскольку в ней изучаются *«примитивные» сообщества*, которые, вследствие своего элементарного — в историческом смысле первоначального — характера, *оказываются моделью для всякого общества*.

Из коллекционирования диких и экзотических обычаев антропология стремительно превращается в *универсальную науку о человеке, способах его взаимодействия, законах общественной и культурной жизни*. В свою очередь, религия в этих исследованиях была одним из множества предметов, причем далеко не всегда самым существенным (например, по сравнению с браком и семьей). Важно, однако, что рассмотрение архаических (бесписьменных) обществ как наиболее элементарных и в эволюционном смысле первоначальных имело следствием восприятие историей религии концепции *архаической религии как модели всех возможных религий, отправной точки всемирно-исторического процесса*. Более того, именно в антропологии получило эмпирическое подтверждение представление (сформулированное еще Фейербахом и Марксом) о взаимном соответствии религиозных представлений и социально-экономических условий жизни того или иного народа.

Примечательно, что если сначала антропология была в значительной степени **социальной** — основное внимание так или иначе уделялось возникновению и функционированию общественных институтов, — то впоследствии ее исследовательские интересы сместились к *полю культуры, как области, в которой аккумулируется опыт поколений, формируются способы взаимодействия субъектов, вырабатываются общие практики и, в конечном счете, конструируется реальность, в которой существует человек*. Сочетание описательных методик с фундаментальным характером выявляемых законов, эмпирического уровня с теоретическим позволили антропологии, по словам Леви-Стросса, стать *универсальной наукой о том, как человек действует и мыслит*. В XX в. степень влияния антропологии на дисциплины гуманитарного спектра можно сравнить только с лингвистикой.

В свою очередь, в 1970-е гг. начинают оформляться антропологические исследования религии внутри собственно религиоведческого комплекса. В данном случае существенно, что использование сложившихся антропологических методик преследовало не антропологические, а именно *религиоведческие задачи* — комплексное исследование религиозной жизни

конкретного сообщества, основанное на его наблюдении, интервьюировании членов, с целью выявления инвариантных практик — принятых в сообществе способов взаимодействия, — описание их трансформаций и отношения к ним конкретных субъектов. Ориентированность на эмпирические методы — *наблюдение и интервьюирование* — является неотъемлемым свойством антропологии, а их использование в религиоведении было обусловлено несколькими взаимосвязанными обстоятельствами.

Во-первых, именно в это время имеет место *расцвет новых религиозных движений (НРД), серьезно преобразивших картину религиозности*. Одна из проблем, связанных с их изучением, состоит в неэффективности традиционных — исторических по преимуществу — методов исследования. Действительно, НРД зачастую возникали (и возникают), а нередко и прекращают свое существование практически на глазах исследователя, а потому анализ источников часто попросту невозможен. В свою очередь, социологические — опять-таки традиционные — методы могли быть использованы далеко не всегда, коль скоро НРД зачастую не приводили к формированию отчетливых институтов, анализ которых, собственно, и составлял работу социолога. *Новая религиозность оказывалась неисторической, часто несоциальной* (однако отнюдь не всегда асоциальной), а соответственно ее изучение могло опираться только на описания, производящиеся самими исследователями. За пределами религиоведения такие исследования проводили только антропологи, более того, *одновременность описания и интерпретации его результатов — одно из базовых условий антропологии*.

Во-вторых, в *последней четверти XX столетия внимание исследователей постепенно, но отчетливо смещается с «классических» религий на их периферийные формы*, а также явления, которые самой традицией нормативно оценивались как маргинальные. Дело в том, что наряду с формой религии, которая является исторически традиционной (а потому часто нормативной), в сообществе, культуре или мультикультурном комплексе, как правило, существуют формы, альтернативные классическим. Например, наряду с каноническим русским православием существует народное, наряду с классическим исламом в Турции — народный, наряду с монастырским буддизмом на Шри-Ланке — деревенский буддизм и т.д. Историческое исследование часто отражает картину так называемой «элитарной» религиозности, тогда как формы «народной» религиозности остаются ему неподвластными. Антропология восполняет эту лакуну, производя своеобразную «секуляризацию» религии, видя в ней не традицию избранных, но *комплекс более или менее взаимосвязанных традиций, нередко восходящих к одному источнику*.

В-третьих, в XX в. имели место *трансформации религиозных традиций, их взаимное влияние, синкретизация* и т.д. Например, результатом миграционных процессов стало включение мусульманских общин в традиционные христианские общества, в аборигенных обществах Австралии, деколонизированных в XX в., возникли принципиально новые традиции, а сибирский шаманизм начал существовать в городах. Такого рода радикальные изменения приводят к формированию полиэтнических, а потому заведомо полирелигиозных общностей, причем ни один фрагмент этих традиций не может оцениваться как вторичный, производный или случайный, коль скоро они

составляют *область человеческого взаимодействия*. Именно антропология ставит задачей исследование ситуаций культурного разнообразия, вариативности традиции, неоднородности практик.

Таким образом, сложившаяся к настоящему моменту в религиоведении *антропология религии представляет собой область полевых исследований религиозности в системе сложившихся в культуре или сообществе практик и принципов взаимодействия при помощи полевых методов — преимущественно включенного наблюдения и интервью*. Можно говорить о ряде принципов антропологического исследования религии. Так, различают два различных подхода к полевому исследованию, которые принято именовать «эмическим» и «этическим». Эти понятия были введены в середине XX в. лингвистом **Кеннетом Пайком** (1912–2000) для обозначения двух возможных подходов к описанию языка: эмический подход восходит к понятию «фонемический», которое отражает сложившуюся в культуре интерпретацию фонем (звуков), тогда как этический — к понятию «фонетический», оценивающий тот или иной звук в сравнительной перспективе. Впоследствии *антропологи стали называть эмическим исследование смыслов с точки зрения культуры ее носителя, тогда как этическим — отстраненное исследование, ставящее целью выявление транскультурных смыслов, явлений, общих для всех культур*. Следует отметить, несмотря на существенный характер этого противопоставления, оно не является и не может быть абсолютным. Действительно, исследователь «в поле» наблюдает действия и оценивает их смысл, исходя из того, как их объясняют или описывают информанты, однако он неизбежно включает такие смыслы в контекст собственного научного знания. Как правило, антропологические исследования существуют между двумя полюсами — эмическим и этическим — в большей или меньшей степени.

Столь же традиционным является *различие между социальной и культурной антропологией*. Несмотря на то, что — как указывалось выше — антропологическое знание в значительной степени было социологическим, во второй половине XX в. произошло смещение с исследования социальных институтов к изучению культурных смыслов и значений, которыми в своей деятельности руководствуются носители традиций. Здесь также речь идет скорее о полюсах антропологии, ведь *исследования культуры и общества всегда оказываются взаимно дополнительными*. В то же время это различие позволяет более предметно выявить своеобразие культурных практик или социальных институтов. Следует отметить, что нередко антропологическое исследование начинается социологией, поскольку для изучения смыслов, которые разделяют носители религиозной традиции, необходимо выявить систему их отношений, способы распределения символического капитала, социальные связи, трансформации статусов. Такая сеть позволяет организовать материал наиболее эффективным способом.

3.4.2. Принципы и методики антропологического исследования религии

Базовым принципом антропологии является так называемый «**культурный релятивизм**» — отношение к культурным практикам иных сообществ,

которое не предполагает их оценки (положительной или отрицательной), а также рассмотрение культурных реалий с точки зрения самой культуры. В этом отношении культурный релятивизм принято противопоставлять **этноцентризму**, предполагающему оценку какой-либо культуры с культурных позиций исследователя. В действительности, культурный релятивизм оказывается неизбежным требованием к антропологическим исследованиям, коль скоро общей задачей последних является описание и понимание *чужих* культур, отличных от естественной для субъекта, понимание, которое позволяет, в том числе, и на собственную культуру взглянуть как на чужую. Эта *практика культурного перевода является, вероятно, наиболее амбициозной и вместе с тем практически значимой целью любой антропологической работы*. Несложно увидеть, что на уровне принципа культурный релятивизм соответствует установкам методологического агностицизма.

Еще одним существенно важным для современной антропологии является *холистический принцип*, в соответствии с которым культуру следует рассматривать во всем комплексе ее элементов и их взаимосвязи. В случае антропологического исследования религий это означает, что изучение религиозных практик и представлений невозможно без исследования способов производства, существующих в обществе, его социальной организации, экономических принципов, распределения символических статусов и т.д. В конечном счете речь идет о том, *что целостное понимание поведения носителя религиозной традиции едва ли достижимо без осмысления всех элементов его жизненного мира*. Здесь следует отметить некую симметрию феноменологии и антропологии, причем последнюю возможно рассматривать как совокупность эмпирических методов получения данных о жизненном мире носителя традиции. *Религия здесь оказывается одним из множества элементов той всеобщей системы смыслов, в которой существует каждый человек, одним из способов смыслополагания, в связи с чем соотношение его религиозных взглядов и, например, принятых в сообществе принципов распределения власти или передачи знания является необходимым*.

Наряду с холистическим принципом особую значимость имеет принцип *локальности* антропологических исследований. Антропологи, как правило, исследуют конкретные сообщества, существующие в специфических условиях пространства и времени. Принцип локальности, с одной стороны, соответствует *эмпирическим задачам антропологии* — всестороннему изучению сообществ и взаимодействия их субъектов, с другой — является условием реализации специфических исследовательских методик.

Принято говорить о двух базовых методиках антропологического исследования: **наблюдение** (также включенное наблюдение) и **интервью**. Под первым обычно понимают значительное по времени пребывание исследователя в сообществе, дающее возможность непосредственным образом наблюдать носителей культуры, объединенных в социокультурные практики. *Наблюдение предполагает, с одной стороны, способность исследователя к фиксации значений и смыслов, которые проявляют в своей деятельности носители традиции, и необходимость рефлексивного анализа — с другой*. Антрополог вынужден не только наблюдать и регистриро-

вать, но также оценивать получаемый таким образом материал, подвергать его регулярному пересмотру на основе имеющихся знаний и информации, наконец, осознавать, что же именно он наблюдает. Антрополог, изучающий практики, вынужден задаваться вопросом об их религиозном или нерелигиозном характере, так как носители традиции, как правило, не используют понятие «религия». Является ли, например, каннибализм в племени форе (Новая Гвинея) явлением религиозным? Если да, то как он соотносится с религиозностью тех сообществ, в которых каннибализм не зарегистрирован? Если же нет, то где проходят границы религиозного и нерелигиозного, и существует ли такая граница?

Чаще всего ответы на эти вопросы в ситуации полевого исследования для антрополога очевидны, поскольку они предпосланы полученными ранее знаниями и соответствуют *системе его ожиданий*. В свою очередь, это означает, что *наблюдение неизбежно оказывается рефлексивным*, предполагающим внимание не только к наблюдаемому, но и к самому процессу наблюдения. Распределение ситуаций и практик, в которые вовлечены носители традиции и члены сообщества, осуществляется не только в соответствии с внутрикультурными смыслами и имеющимися знаниями исследователя, но прежде всего в соответствии с той рабочей моделью, которой он располагает. Такой способ работы Клиффорд Гирц называл **«насыщенным описанием»** — получаемый фактический материал анализируется одновременно с его контекстом, что позволяет его детализировать, уточнять, дополнять и пересматривать. Важно, что вне теоретической схемы наблюдения антрополога, как правило, оказываются «наивными».

Таким образом, рефлексия является необходимой особенностью антропологического наблюдения. Второй важной особенностью является **степень включенности**. Предполагается, что антрополог наблюдает культурную — и религиозную — традицию изнутри, так или иначе участвуя в практиках и реализуя соответствующие смыслы в своей деятельности в данном сообществе. Неслучайно такая методика часто именуется **включенным наблюдением** — она подразумевает участие исследователя в повседневной жизни сообщества, которое может распределяться между крайней формой вовлеченности до самого отстраненного наблюдения, какое только возможно в сообществе. В первом случае индикатором является ситуация, при которой *антрополог становится собственным информантом, носителем изучаемой традиции*. Следует отметить, что, как правило, такая степень включенности рассматривается как непродуктивная, потому что неизбежно приводит к этноцентризму (а в религиозном смысле — и к нарушению методологического агностицизма). В то же время в современной антропологии такого рода ситуации зачастую оказываются единственно возможными — при исследовании закрытых сообществ, тайных союзов и т.п. Предельный случай отстраненности наблюдателя создается, как правило, ограничениями, действующими в сообществе, — целый класс ситуаций зачастую не предусматривает участия внешнего по отношению к традиции субъекта (от повседневных, например принятие пищи, до религиозных). Между полюсами отстраненности и включенности распределяется спектр ролей, которые имеет возможность реализовывать антрополог,

такие как «гость», «интересующийся», «знаток», «новичок» и т.п. Каждая из ролей имеет свои преимущества и ограничения, следовательно, их реализация предполагает высокий уровень рефлексии.

Предметом наблюдения, как правило, является включенность конкретного человека в ту или иную *традицию, т.е. совокупность коммуникативных процессов, поведенческих сценариев и форм взаимодействия, принятых в данном сообществе*. С антропологической точки зрения показателем традиционности не является историческая длительность формирования таких отношений, — как правило, в практике наблюдения реализуется **синхронический принцип** исследования, в соответствии с которым *фактор исторических изменений не является объяснительным*. Иными словами, *антропологи сосредоточены на исследовании существующих практик, а не их возникновении*. Из этого, впрочем, не следует, что синхронический подход исключает изучение прошлого, однако оно интересует антрополога лишь настолько, насколько это прошлое значимо для деятельности носителя традиции.

■ Проблемы терминологии ■

Понятие традиции естественным образом сочетается с понятиями «общество» и «культура». Действительно, можно сказать, что *традиция представляет собой комплекс единственно приемлемых в социальном смысле способов культурного взаимодействия*; собственно, это система коллективного знания, являющаяся механизмом приобретения человеком навыков взаимодействия, поведения, ориентации в мире и т.д. С точки зрения наблюдателя признаками, указывающими на традиционный характер поведения, являются его **спонтанность** (подобно тому, как для носителя русского языка естественна спонтанная русская речь), **повторяемость**, **стереотипность**, **самоочевидность**. *Границы между традициями далеко не всегда однозначны; если в одних случаях они очевидны, как очевидны различия между разными языками, то в других речь может идти лишь о различии, подобном диалектам внутри одного языка*. Так, можно говорить о множестве традиций внутри русского православия, — как правило, региональных — и принципиально различных комплексах традиций — например, мусульманских и православных. Существует обоснованное предположение, согласно которому принципы устройства таких комплексов универсальны, подобно тому как универсальны законы языка (а равно и сама способность языковой деятельности), однако каждый конкретный язык уникален, и степень уникальности может быть прослежена вплоть до глубоко индивидуальных особенностей речевого поведения. К числу *универсальных черт религиозных традиций можно отнести постоянное ритуальное оформление пограничных ситуаций* (в которых существует угроза человеку), *а также значимых событий жизненного цикла* (подробнее об этом в параграфе 5.2). Причем существенно, что эти ситуации могут быть фрагментами как религиозной повседневности, так и высокоорганизованной деятельности, предполагающей у носителя традиции известный уровень рефлексии.

Наблюдение в силу самого своего характера балансирует между *вниманием к универсальному*, или — на уровне конкретной традиции — *типическому*, и *вниманием к индивидуальному*. Действительно, поведение носителей традиции, как правило, стереотипно и соответствует сложившимся в сообществе нормам, тогда как индивидуальное оказывается или нарушением нормы и, соответственно, поведением маргинальным, или же результатом принятия соответствующего решения, осознанной реализации сложившейся нормы. Жизненный мир носителя традиции — с точки зрения

его проявления в конкретной практике поведения — реализован в так называемом **«габитусе»**, привычном способе действия индивида. Традиция в этом отношении может рассматриваться как коллективный габитус. Подобно тому, как носитель языка может менять так называемые языковые регистры, способы использования языка в зависимости от обстоятельств взаимодействия, так и носитель традиции, как правило, прибегает в различных условиях к различным системам смыслов, переходя от одного способа взаимодействия к другому, при этом оставаясь в поле практик, закрепленных в традиции в качестве нормы. *Наблюдение дает возможность выявить закрепленные в сообществе практики и проанализировать лежащие в их основании системы смыслов.* Одним из примечательных свойств традиционных практик является их спонтанность — подобно тому, как носитель языка неосознанным образом прибегает к языковому ресурсу, так и носитель традиции участвует в практике зачастую неосознанным образом. С другой стороны, субъекты, как правило, стремятся к пониманию собственной деятельности, что позволяет говорить о рефлексивном ее характере. Примечательно, что предмет *внимания информанта составляют не нормы, а случаи их нарушения*, осмысление которых и позволяет исследователю разметить пространство традиции.

Подготовку к наблюдению можно схематично разбить на следующие этапы: подготовка и сбор предварительной информации, формулировка рабочей модели, установление контактов с носителями традиции. Собственно *наблюдение* предполагает изучение следующих аспектов: практик, как элементов взаимодействия, в которое включены люди, отношений участников к этим практикам, «норм», принятых в сообществе, и их нарушений, процессов принятия решений, распределения социальных статусов и т.д. *Инструментарий такого исследования — в силу обширности предметной области и разнородного характера элементов — предельно широк и включает в себя социологические, лингвистические, феноменологические методы.* Как правило, *результатом* полевого исследования является отчет, а документом, имеющим статус источника эмпирических данных, — **полевой дневник**, который включает в себя сведения о зафиксированных данных, наблюдения, рефлексии, развернутые планы исследования, иными словами, все этапы и достигнутые результаты. Ведение такого дневника обязательно, поскольку позволяет скорректировать выводы, внести изменения в планы, отследить ход исследования.

Второй базовой методикой антропологического исследования является интервью. Оно представляет собой *коммуникативное взаимодействие исследователя и информанта*, цель которого — выявление стратегий **автоинтерпретации**, т.е. тех элементов его жизненного мира, которые оказываются существенными для репрезентации субъекта как носителя данной традиции. Существенно, что интервью является именно взаимодействием, т.е. двусторонним и взаимным обменом информацией, беседой, условием эффективности которой является наличие общей для исследователя и информанта системы смыслов. Другое условие — *эмпатия*, т.е. способность понимания исследователем элементов жизненного мира информанта, возможность соучастия в нем. Интервью, как правило, если получено согласие информанта, *фиксируется с помощью технических средств*

(аудио, видео), а впоследствии преобразуется в текст, причем *расшифровка интервью может быть полной или выборочной*.

Наблюдение и интервью дополняют друг друга; едва ли возможна ситуация наблюдения, исключая информационное взаимодействие информанта и исследователя. В то же время, существуют естественные преимущества использования той или иной методики, и эти преимущества оказываются критически важными. Так, *нередко исследователь лишен возможности наблюдать какие-либо практики, в силу закрытого их характера, в связи с чем единственная доступная ему информация получается в ходе интервью*. С одной стороны, такие сведения могут показаться косвенными, однако — с другой стороны — *повествование или серия высказываний информанта подчиняются определенным принципам и показательны сами по себе*. Нередко также информант подчеркивает приватный характер беседы, что не позволяет исследователю цитировать интервью, — в этом случае ему остается ограничиваться результатом наблюдений.

Следует специально отметить *этические ограничения* в антропологической работе. В ситуации полевого исследования антрополог всегда взаимодействует с живыми людьми, исходящими из собственных систем смыслов, более того — для антрополога они оказываются самыми авторитетными источниками знания (в противном случае, антрополог не занимался бы их исследованием), в связи с чем *информант всегда прав*. Из уважения исследователя к информанту следует несколько важных ограничений. Во-первых, *недопустима запись втайне*. Информант вправе рассчитывать на честность исследователя, на то, что предоставляемые им сведения не будут истолкованы превратно. Зачастую в беседе роли «исследователя» и «собеседника», которому доверяется ценная для носителя традиции информация, не различаются, и если информант оговаривает приватный характер сведений, антрополог не вправе их воспроизводить. Во-вторых, *описания антрополога не должны противоречить автоинтерпретации носителя традиции*; говоря условно, информант должен узнавать себя в той картине, которую создал исследователь.

Итак, антропологические исследования позволяют выявить и проанализировать элементы живой религиозной традиции; в отличие от истории, ориентированной на изучение письменных источников, антропология сосредотачивается на процессуальных аспектах религии. Основным предметом антропологии являются практики — способы коммуникативного взаимодействия носителей религиозной традиции, фиксируемые наблюдением и выявляемые с помощью интервьюирования. В результате религиоведы имеют возможность анализировать принципы включения людей в религиозные традиции, принятые в последней нормы и способы взаимодействия, характер практик, а также религиозные способы смыслополагания.

3.5. Психологические идеи в религиоведении

3.5.1. Психология и религиоведение

В широком смысле психология религии представляет собой область исследования религиозных явлений методами, сложившимися к настоя-

щему времени в психологических науках. Это определение оказывается по необходимости размытым, поскольку должно учитывать по меньшей мере два измерения психологии религии. С одной стороны, эта область исследований входит в традиционные интересы психологии как самостоятельной науки, формирование которой приходится на последнюю четверть XIX в. Так, психология религии в качестве части психологии является достаточно автономной областью, имеющей познавательное значение преимущественно для специалистов-психологов. С другой стороны, психология религии составляет раздел религиоведческого знания, нередко претендующий на теоретическую автономность, определяемую тем, что в других дисциплинах религиоведения не используются методы, разработанные психологами.

Во-первых, следует отметить постоянное и интенсивное влияние психологических идей на религиоведческие исследования. Несмотря на то, что в конкретных эмпирических разработках психология была для исследователей религии далеко не всегда актуальна, принципы, получившие особенное распространение в науке XX в., зачастую выступали в качестве общего интеллектуального ориентира как для психологов, так и для религиоведов. В качестве примера можно привести развитие **представлений о бессознательном**, которые в общественном сознании связывались с психоанализом, и которые в значительной степени предопределили формирование исследовательской программы, которую можно назвать **«поиском сокрытого»** (см. параграф 2.2). Действительно, открытие области, недоступной для воздействия человеческой воли, неподконтрольной ему, однако ответственной за многочисленные стороны его деятельности, в значительной степени революционизировало социо-гуманитарные науки. Помимо всего прочего, такая область позволяла рассчитывать на то, что исследования человека окажутся не менее строгими и точными, нежели естественнонаучные дисциплины; *законы, сформулированные в психоанализе, рассматривались как аналог законов природы*. При этом имела место и обратная тенденция, связанная с рецепцией гуманитарными науками **аналитической психологии** и теории архетипов, оказавшая влияние на все области знания, но в особенности на литературоведение, искусствознание и религиоведение. Для последнего эта концепция стала одним из фундаментальных направлений, поскольку позволяла не только эффективно изучать фактический материал (преимущественно в сравнительной перспективе), но также *использовать религиозные реалии, прежде всего мифологию и психотехники, в качестве исследовательских матриц*. Не менее существенным (хотя и более кратковременным) было влияние **глубинной психологии** на современные исследования религии.

Во-вторых, особую актуальность для религиоведения психология приобрела на рубеже XX и XXI столетий, в связи с развитием **когнитивных исследований**, ставших одним из наиболее многообещающих проектов современной науки. Когнитивные исследования, предметом которых выступает сознание во всем многообразии процессов, состояний, деятельности и т.п., стали тем пространством, в котором интересы психологов и религиоведов вновь совпали. Особенно важно, что *эти исследования*

предлагали не только продуктивные теоретические модели, но прежде всего методы эмпирического анализа, позволяющие предметным образом представить особенности психофизиологических процессов, в том числе имеющих отношение к религиозной жизни. В данном контексте наиболее существенными оказались достижения нейрофизиологии и эволюционной психологии.

В-третьих, несмотря на указанные выше примеры взаимного влияния психологических и религиозных идей, на уровне их реализации исследования были достаточно независимыми. Действительно, до последнего времени (упомянутого «когнитивного поворота») психологические разработки были практически не интегрированы в религиозные построения, тогда как идеи — в частности, указанные выше — составляли постоянный интеллектуальный и мировоззренческий «бэкграунд». Интересно, что при этом ассоциация психологии религии (*International Association for the Psychology of Religion*) была основана еще в 1914 г., а журналы, посвященные психологической проблематике, были едва ли не первыми примерами религиозной периодики — в 1907 и 1914 гг. основываются соответственно «*Zeitschrift für Religionspsychologie*» и «*Archiv für Religionspsychologie*», а в 1904 г. — «*American Journal of Religious Psychology and Education*».

3.5.2. Психологические идеи и методики в истории религиоведения

Одним из основателей психологии считается Вильгельм Вундт (1832–1920), разработавший первые экспериментальные методы и создавший первую лабораторию психологических исследований (1878). Для Вундта психология оставалась по существу философской наукой (по крайней мере, она оставалась таковой в структуре университетского знания), однако ее главная задача состояла в исследовании человеческой субъективности научными, прежде всего экспериментальными, средствами. Предмет психологии для Вундта — сознание, т.е. «внутренний опыт», который может быть исследован эмпирически, в наблюдении, причем начальным этапом такого наблюдения является интроспекция. Примечательно, что интерес Вундта к индивидуальным психическим феноменам, изучение которых составляло для него основную задачу психологии, сочетался с так называемой «психологией народов», областью исследований неких универсальных проявлений духа, присущих той или иной общности на определенных этапах истории. Согласно Вундту, «душа народа» является своего рода обобщенным образом индивидов, составляющих данную общность, а это, в свою очередь, обеспечивало важное условие научного характера исследований.



Вильгельм
Вундт

Действительно, в психологии на начальном этапе развития имел место парадокс: с одной стороны, психология была призвана исследовать инди-

видуальное и уникальное, с другой же — задачу науки составляло изучение универсального и закономерного. Для Вундта переход от народной психологии, основывающейся на *историко-этнографических материалах*, к экспериментальной психологии, базовым методом которой была интроспекция, и наоборот, был своего рода мостиком, позволяющим согласовать конкретные данные наблюдения с закономерностью. Религия в этом контексте была одним из предметов психологии, наряду с мифом, искусством, этикой и т.п., поскольку представляла собой обобщенную (т.е. в некотором смысле социальную) версию одного из аспектов сознания, а именно переживания. Концепция Вундта, которую можно назвать социальной психологией и эволюционной психологией, получила развитие у его многочисленных учеников (среди которых был и Бехтерев), например, Освальдом Кюльпе, продолжившим разработку метода экспериментальной интроспекции. Впрочем, последователи Вундта нередко отказывались от базовых для него идей, в том числе «развития народов».



**Пьер
Жане**

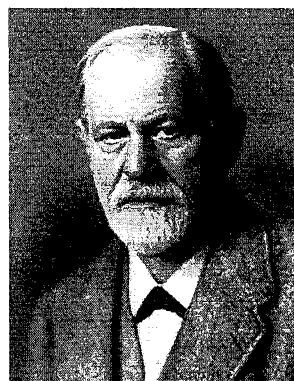
Рубеж XIX—XX вв. был *временем борьбы психологии за самостоятельность от философии*. В связи с этим усилия исследователей часто сосредотачивались на обосновании автономного характера своей науки, а это предполагало формирование соответствующей методологии. Прежде всего, следует отметить стремление ранних психологов к физиологическим и предельно не умозрительным построениям — именно это делало психологию независимой от философии. Во Франции психология развивалась в сходном направлении, хотя формирование экспериментальных методов было сопряжено с большим публичным интересом. В этом ключе особенно показательна деятельность **Жан-Мартена Шарко** (1825—1893) и **Пьера Жане** (1859—1947), которые также считаются одними

из основателей клинической психологии. Основным предметом их исследований были **патологии и истерические состояния**; немаловажно, что Шарко и Жане работали в психиатрической клинике «Сальпетриер». Жане рассматривал феномены психической деятельности, описывавшиеся языком традиционной культуры как религиозные, в качестве **расстройств сознания**; в частности, так (раздвоение личности в результате травмы) Жане диагностировал случаи «бесноватости», а также предлагал соответствующие способы излечения. В свою очередь, Шарко для лечения истерических состояний использовал гипноз. Общим для сальпетриерской школы был тезис, в соответствии с которым *«религиозные» состояния, в силу интенсивности, являются очевидно истерическими, а потому болезненными*, и в качестве таковых могут быть диагностированы и излечены. Особую ценность представляет многолетнее наблюдение Жане женщины, переживавшей мистический опыт, экстатические состояния и т.д., условно называемой им «Маделиной».

В то же время **Теодор Флурнуа** (1854—1920), разрабатывавший экспериментальную психологию в Женевском университете, воздерживался от квалификации сильных религиозных переживаний и состояний как патологических, настаивая на *принципе исключенного трансцендентного*, в соответствии с которым (в данном случае) научное построение не может основываться на допущении о существовании или не существовании сверхъестественной силы, воздействующей на человека и оказывающейся причиной состояний его сознания. Существенно важно при этом, что *религиозная жизнь подчиняется специфическим закономерностям и принципам, выявить и изучить которые призвана психология*. В концепции Флурнуа, изложенной, в частности, в лекциях **«Принципы психологии религии»** (1902), особенно важна идея *естественности религиозных переживаний*. Следует, впрочем, отметить, что психология на рубеже веков и в первые десятилетия XX столетия в целом рассматривала религию в системе, границы которой задавались понятиями «норма» и «патология», с отчетливым преобладанием последней.

Вероятно, наибольшее влияние на развитие гуманитарных наук и религиоведения на рубеже XIX и XX вв. оказала концепция **Зигмунда Фрейда** (1856—1936), который, в свою очередь, испытал серьезное влияние Шарко. Согласно Фрейду, невротические, т.е. болезненные, состояния формируются вследствие конфликта между тремя составляющими психики, а именно бессознательной энергией **Ид** (от лат. *Id* — «оно»), сознающим, рациональным **Эго** (от лат. *ego* — «Я») и **Супер-Эго** (от лат. *super* — «сверх» и *ego* — «Я»), системой социальных, культурных и моральных норм. Ид, неконтролируемые субъектом процессы психики, проявляет себя разнообразными способами, в сновидениях, творчестве и невротических состояниях, однако существеннее всего то, что субъект оказывается полем между бессознательно желаемым и сверхсознательно приемлемым. Собственно невроз образуется подавлением Сверх-Я бессознательных импульсов, которые не могут быть примирены с требованиями Сверх-Я. В норме конфликт разрешается с помощью защитных механизмов (например, отрицание, проекция, вытеснение, подавление, регрессия и др.), однако если они по каким-то причинам не срабатывают, Эго попадает во власть невроза, в том числе невроза навязчивых состояний. Именно невроз составляет, согласно Фрейду, существо религии, причем происходит это различными способами.

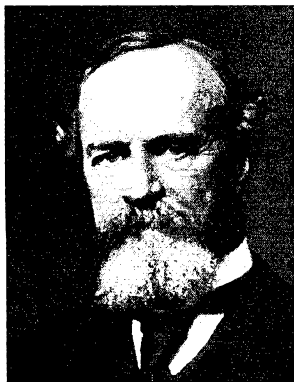
Концепция религии, в разных ее аспектах, излагается Фрейдом в нескольких работах. Так, в работе **«Тотем и табу»** (1913) он обращается к этнографическому материалу, связанному с сексуальными запретами в бесписьменных обществах, и конструирует историческое объяснение религии как *коллективного невроза, вызванного подавлением сексуальных импульсов*. С другой стороны, в **«Будущем одной иллюзии»** (1927) источ-



**Зигмунд
Фрейд**

ником религии является *беспомощность перед природными стихийными силами*, которая снимается иллюзорным воздействием на них, и сменяется *беспомощностью перед социумом* и государством. В свою очередь, сборник **«Моисей и монотеизм»** (1937) представляет собой пример истории религии, выполненной с психоаналитических позиций. В концепции Фрейда мы видим продолжение ранее обозначенной тенденции расценивать религиозное сознание как болезненное, которое тем не менее может быть выделено научными методами (например, сеансами терапии).

Одновременно с этим в США получают распространение идеи **Уильяма Джемса** (1842–1910), **Эдвина Диллера Старбека** (1866–1947), **Стенли Холла** (1844–1924) и **Джеймса Леубы** (1868–1946), разрабатывавшими иной подход к психологическому изучению религии. Прежде всего, следует отметить эпохальные Гиффордские лекции Джемса, изданные в 1902 г. под названием **«Многообразие религиозного опыта»**. В этой работе провозглашаются принципы, оказавшие на последующую психологию религии наиболее существенное влияние. Во-первых, это фундаментальное различие между *индивидуальной и институционализированной религией*. Если первая есть опыт, непосредственно переживаемый личностью, то вторая — система социальных норм и институтов. Объектом психологического исследования может быть только индивидуальная религия. Во-вторых, *различие между происхождением феномена и его ценностью* (значением). Согласно Джемсу, происхождение (причина) психического явления не исчерпывает его смысла; несмотря на то, что религиозные состояния могут иметь болезненный источник, в целом их влияние на человеческую жизнь Джемсом оценивается положительно. В-третьих, *наиболее яркие религиозные переживания*, представленные в частности в мистицизме, визионерстве и т.п., *могут служить в качестве образцов религиозности, т.е. форм, в которых индивидуальная религия являет себя самым красноречивым образом*. В связи с этим Джемс огромное внимание уделяет биографическому методу, позволяющему выделить существенные элементы религиозных переживаний конкретной личности.



**Уильям
Джемс**

В целом, в отличие от Фрейда или — в меньшей степени — представителей французской школы, *американские психологи не рассматривали религию как болезненное состояние, скорее стремясь эмпирическими средствами выявить специфику и логику соответствующих явлений*. В частности, Холл рассматривает религию как адаптивный социальный механизм, поскольку религиозные образцы (например, Христос) воплощают все добродетели, а соответственно *религиозность реализует нравственно-этические возможности человека*. В свою очередь, Старбек в работе **«Психология религии»** (1899) исследует феномен религиозного обращения в юношеском возрасте, что можно назвать возрастной психологией. Вероятно, завершающей эту традицию работой является монография Леубы **«Психо-**

логия религиозного мистицизма» (1925) — благодаря американским исследователям внимание к *пиковым состояниям* становится постоянным в психологии религии. Также следует отметить развитие американскими психологами методик эмпирического исследования религии — вопросников, анкет, методов интервью, интерпретации текстов.

Послевоенные исследования религии в психологическом ключе распадаются на несколько отчетливых направлений. Прежде всего, следует отметить колоссальное влияние на религиоведческую традицию **аналитической психологии**, представленной **Карлом Густавом Юнгом** (1875–1961). Деятельность Юнга началась еще в первые десятилетия XX в. в период ученичества у З. Фрейда, а затем и сотрудничества с ним. Впрочем, Юнг достаточно быстро и последовательно отказывается от идей учителя и начинает разработку собственной концепции, которая в немалой степени была основана на представлениях о религиозном опыте человечества. Действительно, для Юнга религиозное сознание является не столько патологическим, а религиозность — в большей или меньшей степени отклонением, сколько моделью, позволяющей понять специфику работы сознания вообще. Интересно, что внутри самой психологии аналитическая концепция оставалась на периферии интересов, серьезно уступая во влиянии психоанализу Фрейда, тогда как в гуманитарных науках, и религиоведении особенно, наибольшее значение имела все же концепция Юнга.

Если для Фрейда религиозное переживание является неврозом, а религиозное сознание — иллюзорным, то для Юнга религиозное переживание составляет факт психической жизни, не только *закономерно* сосуществующий с другими, но также и в силу своей интенсивности и насыщенности оказывающийся экзистенциально в высшей степени значимым. Таким образом, религиозность оказывается не просто естественной; в концепции Юнга религиозные переживания и состояния являются причиной личностного роста и достижения желаемого баланса личности; в то же время отсутствие возможности реализовывать религиозный способ самосознания может привести (и приводит) к болезненным состояниям. По сути, для Юнга *религия является формой психопрактики, имеющей психотерапевтический эффект*, в связи с чем основное внимание им уделяется религиозным традициям Востока, в которых работа с сознанием является некоей нормой. Такое восприятие религии — как формы работы с сознанием — находит обоснование в **идее индивидуации**, процессе становления психики и достижения высшей степени тождества «Я» с самим собой. При этом, существуют религиозные представления и препятствующие индивидуации, приводящие к болезненным состояниям, причем последние могут быть излечены как психотерапией, так и внутрирелигиозными практиками.

Одной из наиболее влиятельных идей Юнга стала **концепция архетипов и коллективного бессознательного**. Несмотря на отсутствие в трудах ученого единого определения понятия «**архетип**», можно свести его содержание к двум аспектам. Во-первых, архетип является некоей психической универсалией, образом или структурой, в которых проявляет себя содержание коллективного бессознательного. Во-вторых, архетипы явлены

в ситуациях, которые пробуждают импульсы бессознательного, например, в сновидениях, мистическом озарении, инициационных практиках. Существенно важно также, что архетип амбивалентен, имеет как положительные, так и отрицательные аспекты, причем динамика таких отношений определяет и динамику его проявления. Если индивид сталкивается с архетипом, например, в сновидении, то миф оказывается своего рода коллективным сновидением человечества, причем сновидение это в значительной степени реальнее бодрствующего сознания.

Концепция архетипов, претендовавшая на универсализм в объяснении специфики религиозного и мифологического сознания, получила развитие в трудах **Джозефа Кэмпбелла** (1904—1987). В работе *«Тысячеликий герой»* (1949) Кэмпбелл анализирует мифологические повествования о пути героя, используя инструментарий аналитической психологии, и рассматривает миф как рассказ, воплощающий специфическую форму сознания, а восприятие мифа — как трансформацию сознания. В соответствии с общей схемой, миф (о герое, который, впрочем, является архетипическим мифом с психологической точки зрения) является отражением **индивидуации**, процесса становления «Я», а потому запускает психологические процессы, ставящие личность на путь самопознания. В этом смысле миф о герое оказывается универсальным психическим опытом человечества.



**Гордон
Олпорт**

Еще одним важным направлением в психологическом подходе к религии в послевоенный период были «экзистенциальная психология», представленная прежде всего **Гордоном Олпортом** (1897—1967), положения которой изложены в работе *«Человек и его религия»* (1950). Он обращается к проблематике религиозной ориентации — представлениям о природе высшей силы, а также предписаниям относительно жизни и социальной деятельности. Олпорт выделяет два типа **религиозной ориентации**: внешняя, характеризующаяся некоторым утилитарным отношением к религиозности (механизм повышения статуса, достижения личного психологического комфорта и т.п.), и внутренняя, в рамках которой религия оказывается целью, фундаментальным состоянием личности.

Соответственно этому Олпорт подразделяет религии на зрелую (свойственную состоявшейся личности) и незрелую (свойственную личности, не достигшей предела роста). Примечательно, что Олпортом была разработана эмпирическая методика выявления типа ориентации (опросник *«шкала религиозной ориентации»*), а также корреляций между типом ориентации и наличием у человека предрассудков (например, этнических).

Наконец, следует отметить существенное влияние на становление религиозоведческого знания концепции гуманистической психологии, представленной, прежде всего, трудами **Абрахама Маслоу** (1908—1970), сосредоточенными вокруг тематики мистических или **пиковых переживаний**

(с англ. *peak-experiences*). Именно мистический опыт характеризует высший этап развития личности и служит своего рода симптомом индивидуальной психологической состоятельности. С одной стороны, это опыт пика личности, в котором она достигает вершины своего бытия, с другой — это опыт переживания единства с высшей — пиковой — реальностью. Примечательно, что несмотря на уникальность каждого конкретного мистического переживания, все они так или иначе обнаруживают набор общих черт (общим числом до 19). В работе *«Религии, ценности и пиковые переживания»* (1964) среди этих черт выделяются океаническое чувство, ощущение абсолютной защищенности, а также универсалии в восприятии этих переживаний — они описываются как желательные, абсолютно реальные и желаемые. Маслоу настаивал на том, что эти состояния не только могут, но и должны исследоваться наукой, что — в конечном счете — *преобразит и саму науку*, которая объединится с религией. Показательно, что Маслоу анализировал указанные состояния и переживания вне соответствующих контекстов — они были самодостаточны и — в теоретическом смысле — самоценны, а потому изучение обстоятельств, в которых этот опыт был реализован, лежало в стороне от интереса психологов.



Абрахам
Маслоу

Следует также отметить популярность идей **трансперсональной психологии**, во многом продолжавшей идеи Маслоу, и прежде всего исследование мистического опыта. Так, Кен Уилбер, Станислав Гроф, Майкл Уошберн настаивали на возможности исследования пиковых переживаний, названных трансперсональными, поскольку они предполагают выход за пределы «Я» (личности, индивидуальности) средствами глубинной психологии. Основной предметной областью здесь становятся **энтеогены**, психоактивные вещества растительного происхождения (например, пейотль, мескалин), а также диэтиламид лизергиновой кислоты (ЛСД), исследования которых показали семантическую близость описания переживаний, вызываемых такого рода веществами, и мистических переживаний, фиксируемых в религиозных традициях. Кроме того, большую известность получила концепция **перинатальных матриц**, разработанная Грофом, согласно которой мистический опыт может воспроизводить реальный предродовой и родовой (отсюда «перинатальный») опыт человека.

Эти разработки определили ряд тенденций, характерных для психологических исследований религии в последние десятилетия XX в., среди которых особое значение имеет религиозная интерпретация самой психологии. Действительно, и в аналитической психологии, и в экзистенциальной, а еще более отчетливо в гуманистической и трансперсональной традициях религия рассматривается как позитивный опыт, способствующий сбалансированному развитию личности, а *практики работы с сознанием, сложившиеся в религиозных культурах, воспринимаются как своего рода*

психологические методики. Диалог религиозности и психологии проявился не только в глубинной психологии, но также в так называемой **«пасторской» психологии**, сложившейся после Второй мировой войны. Следует отметить, что и в традиции, восходящей к психоанализу Фрейда, а именно в так называемой **«эго-психологии»**, представленной А. Фрейд и Э. Эриксон, религия перестает рассматриваться исключительно как область невроза и становится одним из источников для психологических методик. В свою очередь, в так называемой **«теории объектных отношений»**, предпринимается попытка клинического обоснования веры в бога, как, например, в книге Анны-Марии Риззутто **«Рождение живого бога»** (1979). В то же время религия рассматривается преимущественно негативно в рамках бихевиоризма (от англ. *behavior* — «поведение»), представленного в частности трудами **Берреса Фредерика Скиннера** (1904—1990), согласно которому религиозность представляет собой специфическое социальное поведение, вызванное так называемым **«оперантным обусловливанием»**; религия сохраняет свое значение, поскольку, как правило, позитивно подкрепляется.

В настоящее время психологические исследования религии получили дополнительный импульс для развития в контексте **«когнитивного» проекта**. В рамках когнитивных исследований особую значимость приобрели разработки в *эволюционной психологии* и *экспериментальной психологии*, в рамках которых исследуются специфические возрастные изменения религиозности, становление и трансформации религиозных представлений личности в зависимости от конкретных условий, а также явления религиозного обращения. Существенным преимуществом этого направления является применение разработок *нейрофизиологии*, позволяющие с большой точностью и строгостью *сопоставлять состояния и переживания, считающиеся специфически религиозными, с соответствующей активностью мозга*. Кроме того, в рамках когнитивной психологии повышается репрезентативность эмпирических, количественных, экспериментальных и клинических методик исследования религии. Важно, что в психологическом изучении религии на современном этапе сосуществуют как *количественные*, так и *качественные* методы. Если первые представлены описанными выше инструментами, включенными в когнитивные исследования, то вторые представлены несколько более традиционными герменевтическими методиками, примером которых может быть назван **биографический метод** (Я. Бельзен).

Резюме

Рассмотренная нами структура религиозоведческого знания, реализованная в соответствующих дисциплинах, является классической, тогда как на современном этапе нередки теоретико-методологические «включения» в эту структуру других наук. Так, в конце XX и начале XXI в. практически оформились специфические области, ранее составлявшие в лучшем случае предмет частного интереса конкретной дисциплины, такие как «религия и право», «экология религий», «экономика религий» и т.д., каждая из которых имеет большой потенциал для развития и установления междисциплинарных связей. В то же время «работоспособность» предложенной схемы не исчерпывается

ее лаконичностью; рассмотренные области религиоведческих исследований составляют основание религиоведения как целостной науки.

Действительно, у каждой из описанных областей обнаруживаются конкретные задачи и каждая из них реализует специфический познавательный инструментарий. Так, можно представить историю и антропологию как два дисциплинарных полюса религиоведения, которые определяют организацию эмпирического материала — в прошлом и настоящем соответственно — и задают определенную перспективу рассмотрения религии. В свою очередь, феноменология представляет собой набор процедур по организации эмпирического материала в классы, а также их интерпретации, результаты которой могут быть использованы для объяснения религиозных явлений в рамках социологии и психологии. Конечно, это не означает, что указанные дисциплины сегодня ограничены такого рода задачами, а именно социология и психология — объяснением, феноменология — описанием, история и антропология — собиранием и организацией эмпирического материала, однако история этих дисциплин демонстрирует именно такое распределение задач.

Следует помнить, что каждая дисциплина в религиоведческом комплексе выполняет не только соответствующие теоретические, но также и мировоззренческие задачи. Так, наличие в религиоведении, как целостной науке, социологии предполагает фундаментальное полагание религии в качестве социальной реальности. Дополнение религиоведческого комплекса новыми областями или исключение каких-либо из них соответственно обогащает или сужает область исследовательских интересов и, следовательно, наши знания о религии.

Наконец, следует отметить, что не существует религиоведческого метода как такового, но всякое исследование религии всегда выполняется в границах конкретной дисциплины, определяемой специфической мировоззренческой задачей, набором методик, объяснительных моделей и понятийным инструментарием. Как следствие, любое исследование религии несет на себе отпечаток соответствующих дисциплинарных предпочтений. Так, психолог видит религию иначе, нежели социолог, а историк — не так, как антрополог, но само это разнообразие является продуктивным. Если применение методов указанных дисциплин, например социологии, соответствует описанным ранее принципам (об этом в параграфе 2.1), то такое исследование будет религиоведческим, коль скоро — помимо прочего — позволяет рассматривать явления не только социологически, но и психологически. Таким образом, чем больше исследований, выполненных в различных дисциплинах, но соответствующих указанным принципам, будут включены в религиоведческий комплекс, тем более глубокими, разнообразными и предметными будут наши знания о религии.

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. Что послужило идейно-теоретическим основанием возникновения социологии религии?
2. Что входит в предметное поле социологии религии?

3. Опишите соотношение процедур эпохе и эмпатии в феноменологическом методе.
4. Перечислите основные характеристики классической феноменологии религии.
5. Опишите предметное поле антропологии; каков предмет «религия» в антропологическом исследовании?
6. Выделите основные тенденции в развитии психологии религии.
7. Проанализируйте основные принципы классификации религий и религиозных явлений.
8. В чем отличие морфологического и эволюционного типов историзма?

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. Возможно ли рассматривать религиозный выбор человека наподобие отношений покупателя и продавца на «рынке духовных услуг»?
2. Обсудите соотношение «религии» и религиозной традиции.
3. Насколько оправданна с точки зрения эмпирических исследований идеология «поиска сокровытого»?
4. Является ли мистицизм ядром религии?
5. Достаточно ли самоопределения человека для его характеристики как религиозного?

Практические задания

1. Посетите богослужение или другие религиозные церемонии в двух или трех религиозных объединениях разного вероисповедания и составьте первичное сравнительное описание контингента участников (количество, пол, примерный возраст, характер совершаемых действий).
2. Понаблюдайте за каким-либо религиозным действием; выделите составляющие его элементы, их возможные смыслы, распределение ролей участников, способы смыслополагания последних.
3. Проанализируйте, что именно делает данное религиозное действие религиозным.
4. Подготовьте план интервью коллеги по практическим занятиям, проведите интервью в качестве исследователя и информанта.
5. Обсудите результаты и проанализируйте успехи и неудачи интервью.
6. Составьте список элементов, исчерпывающим образом характеризующих известную вам религиозную традицию.

Темы рефератов и докладов

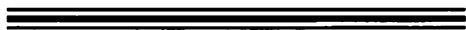
История религии как дисциплина и предметная область религиоведения.
Феноменология религии: основная или вспомогательная дисциплина?
Психология религии: от невроза к пиковым переживаниям.
Эмпирическая и теоретическая социология религии.
Логика развития антропологии религии.
Религиозная повседневность и религиозная традиция.

Список рекомендуемой литературы

1. *Аринин, Е. И.* Психология религии : учеб. пособие для студентов спец. «Религиоведение» : в 2 ч. / Е. И. Аринин, И. Д. Нефедова. — Владимир, 2005.
2. *Бергер, П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М., 1995.
3. *Гараджа, В. И.* Социология религии : учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. И. Гараджа. — 4-е изд., перераб. и доп. — М. : ИНФРА-М, 2010.

4. *Каргина, И. Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма / И. Г. Каргина. — М. : МГИМО-Университет, 2014.
5. *Красников, А. Н.* Методологические проблемы религиоведения : учеб. пособие / А. Н. Красников. — М., 2007.
6. *Смирнов, М. Ю.* Социология религии : словарь / М. Ю. Смирнов. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011.
7. *Шахнович, М. М.* Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. — СПб., 2006.
8. *Эмбри, Л.* Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию / Л. Эмбри. — М., 2005.
9. *Davie, G.* The Sociology of Religion: A Critical Agenda / G. Davie. — 2nd ed. — Los Angeles ; London : SAGE, 2013.
10. *Morgan, J. H.* Psychology of Religion: A Commentary on the Classic Texts / J. H. Morgan. — Wyndham Hall Press, 2011.
11. *Rutledge Handbook of Research Methods in the Religious Studies* / ed. by M. Stausberg, S. Engler. — London ; N. Y., 2011.

Раздел II
ПРЕДМЕТНОЕ ПОЛЕ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ



Глава 4

РЕЛИГИОЗНОЕ УМОЗРЕНИЕ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- специфику религиозно-философского знания в его отношении к философии религии и теологии;
- базовые понятия и категории религиозной философии;
- специфику религиозно-философского знания в культуре Индии;
- ключевые идеи, категории индийского религиозного умозрения;
- основную проблематику философии религии;
- основные концепции и главные работы крупнейших представителей философии религии;

уметь

- осуществлять сравнительный анализ различных философско-религиозных концепций;
- осуществлять сравнительный анализ индийской и новоевропейской мысли в отношении религии;
- анализировать основные элементы религиозно-философской мысли Индии;
- ориентироваться в категориях философии религии и религиозной философии;
- различать философию религии и религиозную философию;
- анализировать тенденции в области современной философии религии;

владеть

- современным философско-религиозным понятийным аппаратом;
 - представлениями о современных религиозно-философских концепциях в их связи с «вызовами времени»;
 - навыками сравнительно-исторического описания вероучительных систем (на примере систем Индии);
 - навыками сопоставления религиозного и философского уровней в вероучительных системах Индии;
 - целостным представлением об истории философского осмысления религии;
 - категориально-понятийным аппаратом философии религии;
 - представлениями о современных концепциях философии религии.
-

4.1. Религиозная мысль Индии

Под «Индией» мы понимаем не столько нынешнюю Республику Индию, возникшую на политической карте в 1947 г. в результате крушения «Бритиш Раджа» — гигантского фрагмента восточной колониальной империи Великобритании, сколько всю территорию Индостана и, шире, Южной Азии. В фокусе нашего интереса будет прежде всего *традиционная* религиозная мысль, которая функционировала на Индостане на протяжении столетий и даже тысячелетий, до тех пор, пока влияние западной цивили-

лизации, значительно усилившееся после колониального захвата Индии в XVIII—XIX вв., не направило эту мысль на иные предметы. Таким образом, *новоиндийская* религиозная мысль остается вне нашего рассмотрения.

На территории полуострова Индостан издревле в разное время и у различных народностей, населявших его, складывались и развивались многообразные религиозные представления и практики. Эти представления и практики можно систематизировать в рамках отдельных индийских религий. К ним относятся индуизм (в широком смысле этого слова), джайнизм, сикхизм и буддизм. Из них три первых являются национальными религиями, последняя же — древнейшая в мире «мировая» религия. У всех этих религиозных традиций собственная история, свои священные тексты, святилища, духовные лидеры. Индийской религиозности в целом присущ дух веротерпимости, недогматичности, готовности ассимилировать инородное (инклюзивизм), опора на категории традиционной культуры, высокий авторитет духовных наставников, большое значение образа жизни и психопрактического опыта.

4.1.1. Умозрение в ведийской Индии

Истоки индуизма обычно возводят к двум типам религиозных традиций — ведизму (и продолжающему его брахманизму) и местным традициям. Есть разные точки зрения о том, откуда появилась ведийская религия, носителями которой были племена индоариев. Одна группа ученых, опираясь на астрономические и географические сведения, полагает, что индоарии представляют автохтонный народ Индии. Другая, которая составляет большинство, в той или иной степени поддерживает идею англо-немецкого индолога и религиоведа Фридриха Макса Мюллера о так называемом «арийском нашествии», согласно которой индоарии приходят на территорию Индии (в регион Пенджаба, северо-запад Индостана) со стороны Ирана примерно в середине II тыс. до н.э.

Религия индоариев отражена в их священных текстах (веды), носящих также название *шрути* (букв. «услышанное»). К шрути, в широком смысле слова, относятся четыре жанра священной литературы: самхиты, или «собрания» («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа»), брахманы, араньяки и упанишады. В соответствии с традицией, шрути ниспосланы божествами, поэтому они являются откровением; особо тонко чувствующие иной мир поэты-мудрецы (*риши*) улавливают эти божественные вибрации и перелагают их в звучные, красивые стихи. К связанной с ведами литературе относятся также произведения раздела смрити («памятование»), часто создававшиеся в жанре сутр (коротких лаконичных текстов), относящихся к отдельным аспектам знания. Кроме того, к смрити принадлежат эпос («Махабхарата», «Рамаяна») и пураны (мифологические произведения). Многие произведения ведизма-брахманизма сохраняют статус сакральных и в развитом индуизме, но тем не менее традиция смрити в различных индуистских группах в реальности более популярна, чем шрути. Особенно большое значение имеет такой текст, как «Бхагавадгита», в свою очередь, являющийся частью самого крупного в мировой литературе эпического свода — «Махабхараты».

Ведийская религия, или религия индоариев до индуизма (понимаемого в узком смысле слова) хронологически разбивается на два этапа. Ранний ее этап (приблизительно XV—X вв. до н.э.) отражен в собрании священных гимнов («Ригведа»), в общих чертах отредактированном к X в. до н.э. Второй этап (ок. X—IX вв. до н.э.) связан с созданием трех более поздних самхит.

В «Ригведу», представляющую собой антологию, вошло 1028 гимнов, разбитых на 10 книг-мандал. Эта книга в основном посвящена прославлению многочисленных божеств. Мы переводим словами «бог», «божество» санскритское слово *дэва* (ж. р. *дэви*), которое восходит к древнему индоевропейскому корню: достаточно вспомнить родственные западные слова — *deus* (лат.), *theos* (др.-греч.), тоже означающие божество.

Дэвы — могущественные существа, которые ассоциируются с порядком, светом, космосом, осмысленной и благодатной жизнью. Однако это не единственные существа, претендующие на статус божеств. В «Ригведе» часто упоминаются и *асуры* — темные, змеевидные, мощные божества, которые связаны с докосмическим уровнем универсума. Дэвы постоянно враждуют с асурами и всякий раз одерживают над ними победу. По всей видимости, отношения между дэвами и асурами отражают представления о космосе и хаосе, персонифицированные в двух уровнях пантеона. В «Ригведе» как наиболее архаичном индийском тексте отношения между этими сторонами не представляют собой однозначной борьбы добра и зла. Нравственность еще не приобрела свои законченные формы. Дэвы, которые, казалось бы, выступают на стороне добра, далеко не всегда ведут себя «пристойно»; кроме того, к ним порой уважительно применяется титул «асура» со значением «мощный, сильный». Да и асуры — еще не однозначно демоны, какими они становятся в более поздний период развития ведизма. Интересно, что изменения в религиозном умонастроении отражаются и в этимологии. Если поначалу слово «асура» еще не содержало ничего негативного (судя по всему, оно происходит от слова «асу», жизненная сила), то впоследствии «асура» интерпретируется как «а-сура», т.е. «не-бог» (богом, соответственно, называется «сура»).

Любимый герой ведийских гимнов, наиболее часто (ему посвящено больше четверти всех гимнов) упоминаемый бог-дэва — это Индра, бог-громовержец, щедрый податель благ и в то же время яростный воитель с силами зла, мифологическим олицетворением которых выступает дракон-асура Вритра. Согласно одному из самых популярных мифов «Ригведы», однажды Вритра нагло разлегся на небесных водах, из-за чего в мире настала жуткая засуха, жизнь стала исчезать. Тогда Индра, вооружившись громовой палицей (*ваджрой*), вместе с помощниками отправился на бой с могучим асурой. Напрасно дракон шипел и изрыгал пламя, молнию, гром, напрасно окутывал героя туманом — Индра нанес ему сокрушительные удары своей палицей и заставил воды излиться сквозь тело поверженного врага. В этом мифе мы видим важное указание на один из вариантов космогенеза, когда в результате сражения между силами космоса и хаоса в мире воцаряется закон, утверждается стабильность, надежность мира.

Несмотря на огромную популярность Индры, чей образ удачно совпадал с идеалом кочующего ария, он не является однозначным верховным божеством арийского пантеона. В гимнах можно часто встретить «эпитеты верховенства» по отношению к самым разным богам. Этот удивительный факт «передачи полномочий» дал в свое время Ф. М. Мюллеру повод счесть, что в основе религиозного менталитета тогдашних людей лежал так называемый *генотеизм* — обращение к конкретному богу в каждом конкретном гимне как к верховному. Из-за обилия кандидатов на верховенство ведийская религия и не произвела такого главу пантеона, как Юпитер или Зевс. Мюллер предполагал, что этот «генотеизм» является переходным звеном между политеизмом и монотеизмом. Выводы основателя религиоведения в настоящее время выглядят натянутыми, однако полностью объяснить такое необычное отношение ариев к собственным божествам действительно затруднительно. Возможно, его причину следует видеть в размытости границ, связанных с категорией божественного: все ведийские божества лишены четко очерченного облика, ясных границ, отделяющих их от других существ. У них много функций. Не слишком определены выглядят их родословные, зоны их обитания, иерархический статус. Недифференцированность, многофункциональный характер, слабая индивидуализированность ведийских божеств впоследствии помогли развитию монистических тенденций.

Немалое значение в ведийской мифологии имеют также и другие божества. Богом жрецов является Сома, бог одноименного священного напитка бессмертия. Этот напиток обладал галлюциногенными свойствами и был излюбленным лакомством божеств (так, об Индре говорится, что он может выпить сому «целыми озерами»). Возлияние напитка-сомы в огонь было одним из самых важных ритуальных действий. Популярен также бог огня Агни, который едет на своей колеснице и оставляет после себя следы пожара. Агни рождается на небе как солнце, в атмосфере как молния, а на земле как жертвенный костер. В последнем случае Агни является посредником между другими божествами и людьми, потому что именно через него осуществляется движение жертвы в божественный мир. Богом справедливости и договора является Варуна. Со своего небесного трона он наблюдает за соблюдением космического и общественного закона (*рита*) и сурово карает нарушителей. Некоторые аспекты образа Варуны намекают на его связь с миром асуров. Кроме упомянутых, в пантеон входят также боги солнца Сурья и Савитар, бог ветра Ваю, бог дождя Парджанья, бог молитвы Брихаспати, близнецы-целители Ашвины, бог путей Пушан и многие другие. Большинство этих ведийских божеств сходит с авансцены религиозной истории в последующие века развития национальной религии Индии, либо исчезая вообще, либо превращаясь во второразрядных божеств (так, Варуна становится богом морей). Некоторые, напротив, получают как бы второе дыхание и начинают играть ведущие роли в индуистском пантеоне: к ним относятся боги Вишну, который в «Ригведе» играет скромную роль помощника Индры, а также отмеривает космическое пространство тремя шагами, и Шива, который в «Ригведе» представлен как грозный, страшный бог Рудра, ассоциирующийся со смертью, разрушениями и эпидемиче-

скими болезнями. В целом ранневедийская религия патриархальна, среди немногих женских божеств выделяется богиня зари Ушас.

Люди приносят богам тучные жертвы, слагают в их честь гимны (которые также рассматривались как своего рода подношения), а взамен получают потомство, победы в состязаниях, приплод скота, долгую и счастливую жизнь... Боги были важнейшей частью сложно организованного универсума, поэтому тогдашние люди не мыслили своей жизни без их участия.

Ко времени составления «Ригведы» индоарии уже безоговорочно верили в бессмертие души. Душа не прекращает свое существование со смертью бренного тела. Человек, завершив свое пребывание на земле, сбрасывает свою физическую оболочку, облачается в новое сияющее тело и отправляется в мир предков, которым управляет первый умерший человек — Яма, впоследствии деифицированный и ставший могущественным повелителем царства мертвых. Посмертное существование мыслилось похожим на земную жизнь, только лишенным всего неприятного, безрадостного, болезненного. Умершие арии веселились на пирах, плясали, пели, устраивали друг с другом потешные бои, играли — в общем, развлекались под неусыпным присмотром Ямы. В более позднее время такие представления породили идею райской жизни. Но не всем ариям была уготована судьба попасть в этот мир. Отъявленные преступники, богохульники не допускались в него и влачили безрадостную жизнь, скитаясь призрачными тенями по темным углам вселенной. Впоследствии эта идея привела к представлению об адской сфере.

К раннему периоду ведийской религии относится также и содержание многих магических заговоров «Атхарваведы», но в своей окончательной форме этот текст складывается уже в более позднее время — поздневедийский период. Как и две другие самхиты («Самаведа» и «Яджурведа»), «Атхарваведа» обильно цитирует ригведийские мантры, и в целом влияние «Ригведы» на этот текст достаточно заметно. Вместе с тем «Атхарваведа» отличается от остальных текстов «большой четверки» своим более «низовым» характером. Из-за этого характера «Атхарваведа» не сразу вошла в священный канон, но даже и после формирования канона далеко не все группы жрецов приняли эти нововведения. Поэтому наряду с классификацией по четырем ведам сформировалась еще одна — по трем ведам, среди которых магической книге не досталось места. «Атхарваведа» направляет свой интерес на те области, которыми пренебрегают более «высокие» самхиты. В фокусе «Атхарваведы» — жизнь конкретных семейств, с их повседневными заботами, радостями и разочарованиями, болезнями и исцелениями, разорением и обогащением. Все это ярко отражается в магии «Атхарваведы». К услугам мага прибегали и для того, чтобы изгнать зло, победить соперника в любовных делах, выиграть тяжбу. Обращаясь к посредничеству богов, атхарваведийский маг воспринимал их как некие слабоперсонифицированные силы, растекающиеся по вселенной, которыми можно управлять и направлять на те или иные нужды. Великие боги — Индра, Агни, Варуна — теперь «занимались» растворением камней в почках, выращиванием трав на участке земли, помогали странствовавшему священнику преодолевать препятствия на пути. Нельзя сказать, что всего

этого не было раньше; однако если три другие самхиты коррелировались с «иератическими» ритуалами и усилиями целой общины, в «Атхарваведе» боги принимают участие в делах конкретной семьи или частной жизни конкретного человека, и ими манипулируют как некими потоками силы.

Поздний этап ведийской религии, отраженный в трех более поздних самхитах, созданных примерно через 100—200 лет после «Ригведы», плавно переходит в следующий, который известен как период брахманизма (ок. VIII—II вв. до н.э.). Его название связано, во-первых, с религиозными текстами, комментирующими самхиты (брахманы), во-вторых, со жреческим сословием (бра́хманы), именно в этот период приобретающим огромный авторитет благодаря усложнению и росту значимости ритуальных процедур. Жрецы воспринимали жертву как главный фокус, смысл и цель жизни, как источник творения и поддержания всего сущего. Жрецы вознесли на пьедестал в пантеоне богов Праджапати — бога, воплощавшего высшую жертву, которую он подносит самому же себе (с другой стороны — приносящего в жертву себя), благодаря которой он творит вселенную. Без ритуала, без жертвы не может светить солнце, не могут сменяться сезоны, течь реки, не могут существовать миры. Однако мало просто исполнить ритуал: он должен быть исполнен максимально точно, тщательно, по заранее известному сценарию — и только в этом случае он становится эффективным. Небрежно, с ошибками проведенный ритуал не только не приведет к цели, но и способен причинить вред — например, вместо плодоносного дождя вызвать жестокую засуху. Поэтому очень важно было исполнять ритуал правильно, а в случае недочетов быстро их исправлять. Ведь ритуалы — исключительно прагматичные мероприятия. Каждый из них служит конкретной цели, каждый предполагает обретение некоего плода. Эффекты от ритуала многообразны и охватывают все стороны жизни. Фактически, любая цель, как земная, так и небесная, может быть достигнута посредством ритуала. Рождение потомства, повышение социального ранга, подъем уровня жизни, богатство и изобилие, победа в состязаниях и в битвах с врагами, успешное путешествие, исцеление от долгой болезни, удачный брак — вот лишь немногие пункты из списка того, что сулит заказчику жертвоприношение. Вознося жертву богам или духам, человек, заказывавший жертвоприношения, надеялся с помощью жрецов обрести желанное благо. Этот прагматичный «обмен» во многом носил магический характер и стал одной из основных причин формирования понятия духовного освобождения (*мукти*, или *мокша*).

Размышляя над тонкостями ритуала, жрец приобретал знание о его устройстве, а через него — и знание обо всем универсуме, построенное по принципу аналогии. Это знание специфических, мифо-символических соответствий между различными рядами элементов — временами года, разновидностями жертвенной утвари, видами жизненного дыхания, органами чувств, разрядами богов, первостихиями и т.д. Жрец должен был чутко воспринимать все эти параллели, жить ими и уметь творчески выстраивать дополнительные ряды ассоциаций.

Жрецы делились на различные разряды. Выделялись как минимум четыре из них: *хотар* (чтец гимнов «Ригведы»), *удгатар* (певец саманов

«Самаведы»), *адхварью* (работавший с различными веществами и связанный с «Яджурведой») и самый интересный из всех — *брахман* (в узком смысле слова). Этот последний действовал совершенно иначе, чем его коллеги: он просто наблюдал за происходящим и мысленно соотносил его с некими идеальными образцами, будто перенося его на вневременной уровень. Так достигалось как бы «удвоение» ритуальной активности, реализовавшейся на актуально-оперативном и созерцательном уровнях, причем переход к созерцательной части ценился намного выше, чем манипулирование материальным ритуальным реквизитом: за свои услуги брахман получал такой же гонорар, как все прочие жрецы вместе взятые.

В брахманизме обширный комплекс ритуалов подразделяется на «официальные» (*шраута*) и домашние (*грихья*). Первые из них требуют немалого количества священнослужителей, обильных и частых жертвоприношений, включая подношения сомы, сложного организованного сценария; такие ритуалы часто длятся много дней, а порой даже и месяцев. Вторые более скромны и имеют значение прежде всего в пределах отдельно взятых семейств. Под ритуалы подводятся мифологические объяснения. Развитие ритуала в свою очередь поощряло рост различных наукообразных дисциплин, которые в той или иной степени были связаны с ритуальными действиями. Со временем сформировалась идея шести «членов веды» (*веданга*), или шести таких дисциплин — фонетики, этимологии, просодии, грамматики, астрономии и ритуалистики в собственном смысле слова. Разрабатываются различные системы психопрактической деятельности (аскетизм, йога), направленной на трансформацию сознания и накопление в организме практикующего особой внутренней силы. Кроме того, в эпоху брахманизма окончательно складывается система варн и появляются зачатки кастовой системы; в специальных сочинениях разрабатывается понятие дхармы как свода предписаний; формируется учение о четырех типах возрастных обязательств (варна-ашрама) и т.д.

Развитие ритуализма и специфика размытых образов ведийских божеств стимулировали размышления жрецов над различными аспектами ритуальной практики и символики. Тот «факт», что ритуальные манипуляции достигали своей цели, были эффективны, породил представление о некоей абсолютной силе, стоящей и в основе всякого ритуала, и в основе жизнедеятельности всех без исключения существ, включая божеств. Это высшее начало бытия получило название «Брахман», и оно описывается в различных древнеиндийских сочинениях такого жанра, как *упанишады*. Упанишады считаются тайными эзотерическими сочинениями, выражающими истинную суть вед. Описываемое ими первоначало — истинный центр мироздания, источник возникновения мира и его конечная обитель, рационально непостижимая сущность, сознательная и живая целостность. Она пребывает и в сердце индивида как его подлинное «я» и высший субъект (*атман*). Определить и помыслить Абсолют невозможно, поскольку он сам порождает любые определения и мысли. Но индивид, захваченный яркими красками жизни, увлеченный своими страстями, не замечает своей духовной сердцевины, не знает о ней. Такое состояние духовного неведения (*авидья*) — основа обычной жизни человека. Неведение духовной сущ-

ности порождает неправильные устремления, в свою очередь приводящие к веренице различных действий, из которых складывается жизнь. Эта цепь (помыслы — желания — действия) не заканчивается со смертью индивида, но переходит в следующие формы существования. В упанишадах впервые в отчетливой форме артикулируется идея повторных воплощений, или реинкарнаций. Как полагает «Брихадараньяка-упанишада», после смерти человека остаются только его дела. Дело, поступок на санскрите называется *кармой*; это слово, взятое из ритуалистического обихода, в упанишадах начинает обозначать причинно-следственную связь между различными инкарнациями отдельно взятого существа, а также судьбоносные эпизоды его текущей жизни. Злонамеренные деяния приведут к негативным состояниям и ситуациям в следующем воплощении, благие же — к положительным. За смертью, таким образом, следует новое рождение, а за ним — опять смерть, и так без конца, если только человек не освободится от этого дурного повторения. Подобное монотонное повторение одних и тех же ключевых состояний называется *сансарой*.

Преодолеть неведение, а значит, прервать череду перевоплощений, помогает индивиду особое мистическое знание (*видья, джняна*), или постижение абсолютного начала (Атман, или Брахман). Знание, которого адепт добивается различными способами, включая психотехнические, приводит его к окончательному освобождению (мокша), или соединению души с Абсолютом, что трактуется либо в смысле полного растворения ее в высшей безличности, либо в смысле вкушения блаженства в сияющем мире Брахмана. Часто упоминаются в упанишадах загадочные священные формулы вроде «там твам аси», или «ты есть то», что следует понимать как осознанное единство индивидуальной души с высшей сущностью. По всей вероятности, эти формулы служили темой для особых медитаций с последующей трансформацией сознания.

Параллельно с ведийской традицией (а также задолго до нее) развивались и местные религиозные традиции. Одна из самых архаичных связана с Протоиндийской (Хараппской) цивилизацией, раскинувшейся преимущественно в долине реки Инд, существовавшей примерно с XXV (другие хронологии отодвигают ее примерно до рубежа IV и III тыс. до н.э.) по XVIII вв. до н.э. На территории этой цивилизации наибольшее распространение имел культ богини-матери, покровительницы плодородия. Был также культ ее божественного супруга, повелителя загробного царства, растительного и животного миров. Возможно, именно он изображен на одной из найденных печатей, окруженный дикими зверями и сидящий в йогической позе; некоторыми своими атрибутами это божество напоминает образ позднейшего Шивы. Кроме того, почитались также некоторые растения, животные (буйвол, слон и др.), природные стихии, фаллические символы. Культы отправлялись жреческим сословием в особых святилищах; богествам и духам приносились жертвы, в том числе и человеческие. Предполагается, что после распада этой цивилизации ее наследие было перенесено в другие регионы и оказало определенное влияние на религиозные представления местных племен и народностей, относившихся к дравидоязычным группам.

4.1.2. Умозрение в индуизме

Индуизм — крупнейшая в мире национальная религия. На момент издания данной книги она насчитывала свыше 900 миллионов последователей, и это число продолжает расти естественным образом год от года, поскольку те, кто рождается в индуистской семье, автоматически становятся индуистами. Сам термин «индуизм» является внешним по отношению к тому, что он обозначает, и впервые возникает в трудах европейских миссионеров конца XVIII — начала XIX вв., а впоследствии переключивается в научные сочинения. В широком смысле слова индуизм — это масса культов и верований, существовавших с древних времен на Индостане и в областях, испытывавших влияние традиционной культуры Индии (территории нынешнего Непала, отчасти Афганистана, Юго-Восточной Азии, Шри-Ланки). К так понятому индуизму относится и религиозная традиция индоариев, начиная с эпохи «Ригведы». В узком смысле индуизм — это третья ступень развития религии индоариев (после ведизма и брахманизма), на которую воздействовали как неведийские религиозные традиции, так и неортодоксальные, индоарийские же религиозно-философские системы (буддизм, джайнизм и др.). Последователей индуизма называют индуистами, или индусами. Сами же индуисты для обозначения собственной религии (причем подразумевая не «индуизм вообще», а лишь каждый свою конкретную традицию) традиционно использовали слово «дхарма». В то же время «дхарма» означает не столько «религиозный» компонент жизни индуистов, сколько комплекс норм и законов, с которым последователи индуизма должны соразмерять свой образ жизни. Таким образом, индуистская «дхарма» гораздо шире «индуизма», понятого только с религиозной точки зрения, поскольку включает в себя и религиозные, и нерелигиозные компоненты. Стоит отметить, что «дхармой» называют свои учения и неиндуистские традиции, такие как буддизм и джайнизм.

В индуизме трудно вычлениить единую четкую организационно-идеологическую структуру, поэтому он кажется мозаичным, бессистемным. В нем отсутствует церковь как центральный социальный институт, спланирующий своих членов; нет «сект» и «ересей»; по-разному трактуется смысл священных текстов, да и сам набор священных текстов (вед) весьма варьируется; нет универсальных догматов и объектов культа; отсутствует практика проведения соборов для решения богословских вопросов и т.д. Трудно с однозначностью отнести индуизм к монотеистическим или к политеистическим религиям, хотя в большей степени он все-таки тяготеет к последним. Некоторые исследователи склонны усматривать в индуизме не одну религию, но комплекс религий, либо воспринимать индуизм как своего рода цивилизацию, одним из многих компонентов которой и является религия.

Есть ряд факторов, обеспечивающих относительное единство индуизма. Так, в 1966 и 1995 гг. Верховный суд Индии выделил семь признаков индуизма: почитание священных писаний — вед; терпимость к иной точке зрения; признание «факта» громадных периодов творения, сохранения и разрушения Вселенной; веры в перерождение и предыдущее существо-

вание души; признание достижения духовного освобождения различными способами; равноценность различных религиозных практик; отсутствие однозначного комплекса мировоззренческих ориентиров. Однако это «юридическое» оформление индуизма отнюдь не означает, что все без исключения индуисты признают именно такой набор признаков. Скорее всего, большинство из них даже и не подозревает об этом перечне. В индуизме мировоззренческая гибкость парадоксальным образом сочетается с жесткостью социальных отношений. Во многом это помогает индуизму сохранять живучесть, приспосабливаться к меняющемуся миру.

В индуизме насчитывается большое количество разнообразных религиозных движений, самые важные из которых — *вишнуизм*, *шиваизм* и *шактизм*; каждое из них в свою очередь разбито на отдельные школы и линии. В силу разнородности входящих в индуизм религиозных движений, а также «естественного» происхождения индуизма, пропитывающего все аспекты жизни своих последователей, в нем нет общего для них всех основателя. «Основателем» шиваизма можно считать бога Шиву, вишнуизма — Вишну и т.д.

Сращивание ведийской и местных традиций происходило в течение многих столетий и в конце концов привело к известным ныне формам индуизма. В основных своих чертах индуизм появляется к концу I тыс. до н.э., а свой классический облик приобретает тысячелетием позже, когда окончательно складывается система каст. В формирование индуизма немалый вклад внесли неортодоксальные религиозные движения (буддизм, джайнизм и др.), которые были значимой силой религиозной жизни страны во второй половине I тыс. до н.э. — первой половине I тыс. н.э. Брахманизм, испытывая воздействие подобных учений (в частности, в области этики), непосредственно или косвенно заимствовал их положения.

В ходе становления индуизма культы прежних божеств ведийского пантеона (Индра, Сوما и др.) отходят на второй план, и вместо них выдвигаются популярные культы иных божеств, таких как Вишну (Кришна), Шива, Дэви и др. Образы этих божеств, не утрачивая своего абсолютного характера, в глазах верующих являлись конкретными объектами культа. Индуизм приобретает большую популярность и распространяется на огромных территориях, причем не в последнюю очередь благодаря усвоению особых методов благоговейного поклонения божествам (бхакти). В конце эпохи древности (середина I тыс. н.э.) под влиянием бхакти начинается строительство индуистских храмов. Индуизм успешно ассимилирует местные племенные верования, равно как и идеи неортодоксальных движений, одновременно вытесняя сами эти движения. Уже со второй половины I тыс. н.э. индуизм полностью доминирует в общественном сознании и становится определяющим фактором индийской духовной культуры.

В XIII—XVI вв. в различных регионах страны переживает новый, значительный подъем движение бхакти; наиболее важные направления бхакти (школы Днянешвара, Чайтаньи, Кабира и др.) становятся мощной и влиятельной религиозной силой того времени. На основе одного из направлений бхакти в начале XVI в. формируется религия сикхов, или сикхизм. В этот же период индуизм столкнулся с таким мировоззренческим противником, как ислам, однако сумел к нему приспособиться и даже отчасти ока-

зал на него влияние. С другой стороны, отдельные индуистские движения (кабир-пантх и др.) восприняли некоторые исламские (суфийские) представления. К индуизму проявляла интерес могольская правящая элита: император Акбар пытался соединить на рационалистической основе ряд положений ислама и индуизма в изобретенной им новой религии, «дин-и-илахи» («божественная вера»), а по приказу принца Дары Шукоха в середине XVII в. на персидский язык были переведены с санскрита тексты 50 упанишад. Но нередкими были и случаи жестокого притеснения индуистов со стороны мусульманских правителей, в частности, разрушение индуистских храмов и строительство мечетей вместо них. Своим нетерпимым отношением к индуизму «прославился» император Аурангзеб (вторая половина XVII в.).

В середине XVIII в. в Индии установилось английское колониальное правление. Через несколько десятилетий после этого события некоторые образованные индуисты, познакомившиеся с достижениями западной цивилизации (Рам Мохан Рой и другие), размышляя над особенностями собственной традиции, стали приходить к выводу о необходимости социально-религиозных реформ. Так возник неоиндуизм, особая форма индуизма, оказавшая значительное влияние на рост национального самосознания. До сегодняшнего времени неоиндуизм тесным и противоречивым образом переплетен с классическим индуизмом.

Различные мировоззренческие установки индуизма разрабатываются в ортодоксальных философских школах (даршанах), которых традиционно насчитывается шесть: это санкхья, йога, веданта, миманса, ньяя и вайшешика. Санкхья разрабатывает концепцию 25 онтологических ступеней-таттв, которые происходят в результате контакта мировой первоматерии (пракрити) с духовными сущностями (пурушами); все вещи мира материальны и состоят из трех основных материальных качеств-гун. Йога делает акцент на методологии психопрактик, приводящих к той же цели, что и в санкхье — абсолютному обособлению пуруш от материального плена. В отличие от санкхьи йога придает значение высшему пуруше — богу Ишваре, который никогда не находился в сансаре. Ишвара является своего рода «богом йогинов», помогающим им в продвижении к цели. Ньяя занимается проблемами познания и логики, вайшешика исследует многочисленные субстанции, из которых состоит мир. Школа миманса представляет собой своеобразную «философию ритуала», делая акцент на необходимости следовать предписаниям и исполнять ритуальные действия уже просто потому, что об этом говорится в ведах. Веданта посвящает свои усилия исследованию возможностей познать высшее начало — Брахман. В ходе истории индийской философии веданта стала ведущим философским направлением.

Нет каких-либо идей и представлений, которые были бы приняты во всех без исключения индуистских направлениях. О едином индуистском мировоззрении можно говорить только с большой условностью. Большой популярностью в индуизме пользуются идеи, встречающиеся еще в упанишадах — карма, сансара, авидья. В качестве средств, позволяющих обрести высшее состояние освобождения, используются психотехнические упраж-

нения (йога), интеллектуальное размышление, истовая любовь к божеству (бхакти), исполнение сложных ритуалов, бескорыстный образ жизни (карма-марга) и др. Идеал освобождения является трудно достижимым, поэтому большинство простых верующих надеются оказаться после смерти на небесах, в раю (сварга). Впрочем, идеалы освобождения и пребывания в раю могут накладываться друг на друга — например, в кришнаизме.

В центре индуистской теологии — представление о высшем, абсолютном божестве, которого в зависимости от конкретной школы или направления называют по-разному — Кришной, Вишну, Шивой, Шакти и т.д.; каждое из этих божеств, в свою очередь, имеет множество имен и эпитетов. Абсолютное божество наделено всезнанием, вездесущностью, всемогуществом и другими совершенствами. Весь мир и индивидуальные души, частицы этого божества, зависят от него. При этом бытие высшего Бога не отменяет и бытия других, вторичных божеств, которые мыслятся как его особые «формы». Ради того, чтобы неразвитые души получили возможность совершенствоваться, бог-демиург (Брахма), побуждаемый к деятельности абсолютным Богом, созидает космос и наполняет его различными телесными оболочками. Вселяясь в них, души принимают действовать и тем самым оказываются подчинены закону кармы. При этом карма не омрачает сущность самого Бога.

Вся повседневная жизнь человека в идеале должна быть пронизана духовными стремлениями. Праведный образ жизни (дхарма) обычно включает в себя исполнение благочестивых деяний (обряды, молитвословие, чтение священных произведений, подаяние, посты, паломничество и т.п.), исполнение основных заповедей (не убивать, не воровать, не лгать и др.). Помимо дхармы, есть и другие жизненные ценности или цели: артха (приумножение богатства, процветание рода и т.п.); кама (получение различных чувственных удовольствий) и мокша (окончательное освобождение).

Согласно индуистской мифологии, мир представляет собой гигантскую замкнутую структуру — «яйцо Брахмы» (брахманда), состоящую из совокупности надстроенных друг над другом уровней — от 3 до 21. Надземные сферы образуют сваргу, или небеса, населенные божественными существами. На самом высоком уровне располагаются чертоги Брахмы, главы пантеона. Срединный уровень этой структуры — наша земля, имеющая плоскую форму и окруженная Мировым океаном. Посреди земли возвышается священная гора Меру, вокруг нее находятся четыре или семь «континентов» (двипа). Главный из этих «континентов» — Джамбудвипа, часть которой составляет Бхаратаварша, т.е. Индия. Гора Меру — ось мира, которая пронизывает почти всю брахманду; вокруг нее вращаются Солнце, Луна и планеты. Ниже земли находятся ады (нарака); количество адов варьирует в разных мифологических схемах; с каждой адской сферой ассоциируются определенные виды страданий. Под наракой, поддерживая всю структуру брахманды, покоится гигантский змей Шеша. В мифологии индуизма есть также представление о множественности миров, объединенных в единый вселенский универсум.

Мифологичны и представления индуистских текстов о времени. Обозримая «историческая» эпоха распадается на четыре временных отрезка неравной длины (юга), следующих друг за другом, начиная с «истинного века» (сатья-юга), или «века» высокого благочестия и нравственности,

и заканчивая «веком» полного падения истины, периодом злосчастья (кали-юга), в котором пребывает и современное человечество. Кали-юга — самая краткая юга, длящаяся «всего лишь» 4 320 000 земных лет, после чего, спустя эоны космического «безвременья», снова наступает сатья-юга. Четыре юги (чатурьюга) составляют одну великую югу (махаюга). Тысяча таких махаюг формирует одну кальпу, или «день Брахмы»; по истечении этого «дня» вырывается таившийся в глубинах океана огонь и сжигает весь мир, который тем самым исчезает в Брахме. Столько же времени длится и «ночь Брахмы». Циклы «растворения» и нового творения следуют друг за другом в строгой последовательности. Всего Брахма живет 100 «своих» лет, по истечении которых он умирает и уже сам растворяется в абсолютном божестве. Но через определенное время это божество порождает другого Брахму, который созидает новую вселенную.

Согласно другому представлению, мир на любом отдельно взятом промежутке времени находится под руководством того или иного мирового правителя — Ману. Всего выделяется 14 Ману, и в настоящее время руководит мирозданием седьмой из них — Ману Вивасват. Наконец, согласно еще одной концепции, имеются три чередующиеся стадии бытования мира — творение (сришти), сохранение (стхити) и исчезновение, разрушение (пралая). Эти три стадии ассоциируются с тремя мифологическими персонажами — соответственно с Брахмой, Вишну и Шивой. После завершения одного цикла через какое-то время следует другой, и так без конца.



Шива

Признанным главой многочисленного индуистского пантеона считается уже с брахманистского периода бог-творец Брахма, отождествившийся с богом Праджапати. С Брахмой связаны различные версии создания мира. По одной из них, в первозданных космических водах появляется «яйцо Брахмы», зародыш вселенной. В нем сам собой рождается Брахма. Затем он выходит из яйца и из скорлупы созидает вселенную. Сотворив мир, бог отдает различные сферы мира в управление своим потомкам, устанавливает законы, систему варн, начинает отсчет времени, а также создает смерть, спасающую мир от перенаселения. Он ставит Индру царем над всеми богами. В развитом индуизме Брахма превращается во вторичного демиурга, который творит вселенную по указанию высшего Бога — чаще всего это Вишну (в вишнуизме) или Шива (в шиваизме).

С Вишну и Шивой связано множество мифов и сказаний. Есть основание различать вишнуитскую и шиваитскую мифологию. В первую включены мифы не только о самом Вишну, но и о его аватарах («нисхождениях»), или воплощениях на земле ради какой-либо высокой нравственной цели. Выделяются чаще всего 10 аватар, среди которых особенно важны Кришна и Рама. С Шивой ассоциируется его супруга, богиня Парвати (Дэви, Дурга и др.), весьма почитаемая в шактизме. Сыновьями Шивы считаются слоновоголовый бог мудрости Ганеша и бог войны Сканды. На юге Индии (Тамилнад) со Скандой идентифицируется бог Муруган, сын местной богини войны Коттравей, который также покровительствует любви, весне и охоте. Немало мифов связаны и с такими божествами, как бог любви Кама, богиня красноречия и образования Сарасвати, богиня любви, счастья и процветания Лакшми, бог-обезьяна Хануман, бог Гималаев Химават, бог богатства Кубера и др.



Шива Натараджа («Царь Танца»)

Индуистские божества по сравнению с ведийскими более антропоморфны. У каждого божества есть своя вахана, или перевозочное средство в виде какого-либо животного: у Шивы это бык, у Вишну — Гаруда, исполинский орел с человеческими чертами лица, у Дэви — лев, у Ганеши — мышь, у Куберы — человек и т.д. У мужских божеств есть божественные супруги или подруги (Вишну и Лакшми, Кришна и Радха, Кама и Рати и т.п.).

Огромное место в мифологии индуизма занимают также сказания о многочисленных полубогах и духах, героях и мудрецах, животных и растениях и т.п. Среди этих существ есть как отрицательные, демонические по своей природе, так и положительные персонажи. Так, в разряд демонов и злых духов входят: воинственные асуры, постоянно конфликтующие с богами; ракшасы — жестокие омерзительные людоеды; пищачи, пожирающие трупы и соперничающие с духами предков (питри), и др. К положительным (или нейтральным) существам относятся, например, якши, духи

плодородия и защиты; гандхарвы, небесные музыканты и певцы; апсары, небесные красавицы, развлекающие богов и павших героев песнями и танцами; наги, мудрые змееподобные духи, охраняющие сокровища в подземных поселениях, и др.

Во многих мифах фигурируют животные, особенно часто — корова. Так, корова Камадхену дарует своему владельцу исполнение любых желаний. Кроме того, есть мифология растений (ашваттха), скал и гор (Кайласа, Гималаи, Меру), рек (Ганг, Ямуна), городов (Бенарес). Очень многие мифологические сюжеты затрагивают тему борьбы между силами добра и зла, или между божественными и демоническими воинствами. Так, например, асуры построили тройное укрепление (Трипура), откуда совершали набеги на поселения богов; Шива одной стрелой поразил эту крепость и сбросил ее в океан. Популярен также миф о пахтании «молочного океана»: боги и асуры мутовкой (горой Меру) взбалтывают океан, из вод которого появляются ценные вещества и существа, в том числе и напиток бессмертия — амрита. Распространенными мифологическими мотивами являются также обретение каким-либо аскетом некоего великого дара от бога Брахмы, проклятие задетого кем-то мудреца и др.

4.1.3. Культовая сторона индуизма

В индуизме существует множество разнообразных культов. Из культовых объектов наиболее важны божества (дэва), среди которых есть и такие, которым поклоняются повсеместно, — это Вишну (в первую очередь как Кришна), Шива и Дэви. Несколько меньшее значение имеют культы богов Ганеши, Сурьи, Сканды (Муругана) и др. Бог Брахма очень слабо представлен на культовом уровне, ему посвящен лишь один храм. Кроме культов божеств, в индуизме также существуют культы героев, правителей, святых мудрецов, аскетов, предков, женщин-сати. Разной степенью почитания окружены существа низшей мифологии: ракшасы, асуры, апсары и пр. Зловредных существ «почитают» в основном с целью их отваживания.



Ганеша

Множество культов связано с животными. Так, всеобщим почитанием окружена корова. Убийство коровы считается очень серьезным преступлением. Помимо коровы, священными, хотя и в меньшей степени, являются также обезьяны, быки и др. Священны некоторые виды растений — баньян, ашваттха (в индуизме в целом), тулси (в вишнуизме), рудракша (в шиваизме). Разлит также культ гор, традиционно считающихся пристанищем богов. Особенно популярны Гималаи, пещеры которых до сих пор привлекают многих религиозных подвижников. С Шивой и Парвати ассоциируется гора Кайласа (Западный Тибет), с Кришной — Говардхана. Почитаются водоемы и реки. Наиболее священна река Ганг (Ганга); популярны также Ямуна (Джамна), Нармада, Кришна и др. Индуисты верят, что воды священных рек обладают очищающим воздействием на душу человека и способны перенести ее после смерти тела в верхние пределы бытия. Есть также священные поля (Курукшетра), священные города (Бенарес, Матхура, Пури и др.).

Существует множество культовых мест, храмов и других святынь, привлекающих многих паломников. Среди наиболее значительных индуистских храмов можно назвать храм Венкатешвары в Тирупати (Андхра-Прадеш), Минакши в Мадурай (Тамилнад), Джаганнатха в Пури (Орисса), Виттхала в Пандхарпуре (Махараштра) и др. Священна вся индийская земля (Бхаратаварша).

Теоретически в индуизме любой необычный предмет или лицо способен стать объектом религиозного поклонения. Появление и развитие религиозных культов в Индии продолжается и в наши дни.

Разнообразные ритуалы и обряды занимают очень большое место в индуизме. Ритуальное поклонение тем или иным священным существам и предметам называется «пуджа» (букв. «поклонение», «прославление»). Феномен пуджи восходит к местным неведийским религиозным обычаям. Культовому объекту в пудже, в виде его изображения или символа, служат непосредственно, что отличает пуджу от ведийской яджны (жертвоприношения). В таких крупных святилищах, как храм Джаганнатха, основные службы проводятся пять раз в день. Во главе храмового духовенства, состоящего обычно из брахманов, находится пуджари, или пуджапанда.



Пуджа в Варанаси

Как считается, во время пуджи божество нисходит в тело пуджари, после чего «переселяется» в свое антропоморфное изображение (мурти), сделанное чаще всего в виде некоего изваяния, либо в соответствующий символ (например, в лингам, если поклоняются Шиве). После совершения пуджи божество оставляет мурти и возносится вновь в свои запредельные сферы. Каждая пуджа состоит из определенных ступеней. В богослужебных руководствах обычно описывается 16 таких ступеней, в том числе созерцание перехода божества в мурти, предложение божеству сиденья (асана), воды для омовения рук и ног, подношение пищи, бетеля для жевания и т.п. Перед ликом божества производят ритуальные покачивания свечильником, воскуривают благовония, читают сакральные изречения — мантры, поют религиозные гимны, складывают пальцы рук в особых жестах (мудры). По своей форме отношение к божеству в пудже восходит к древним обычаям обращения с почетным гостем. Поутру божество (в виде его мурти) пробуждают в его спальне, развлекая пением и танцами; одевают, кормят и т.д. Вечером мурти укладывают спать. В праздничные дни мурти на колесницах ритуально объезжают город или селение.

В храмовой пудже рядовые верующие участия не принимают. Цель визита верующих в храм — созерцание (даршан) объекта поклонения, с ритуальным обходом вокруг него, а также подношение. Среди подношений преобладают рис, фрукты, молочные продукты; в некоторых индуистских культах, например в шактизме, во время пудж приносят в жертву животных. В шактизме же последователи высоких степеней посвящения используют в некоторых ритуалах (панчамакара) эротические элементы. Определенное значение имеют также магические ритуалы, в которых их исполнитель пытается навязать свою волю тому или иному существу. Домашняя, или семейная, пуджа мало чем отличается от пуджи храмовой; она проще по своему исполнению и проводится, как правило, усилиями самих членов семьи.

Ритуалы и обряды сопровождают индуистов в течение всей их жизни. В дхармашастрах — старинных трактатах, содержащих различные предписания — выделяется в среднем до 40 домашних обрядов жизненного цикла (санскары), многие из которых восходят к ведийской эпохе. Подобные церемонии начинаются задолго до появления на свет будущего члена индуистского сообщества. Так, специальные обряды призваны помочь зачатию ребенка, благоприятствовать его развитию в утробе матери. Примерно в полугодовалом возрасте ребенка торжественно нарекают именем, соответствующем социальному положению его родителей (намакарана). Один из самых значительных и древних домашних обрядов — посвящение (упанаяна), которое должны проходить все лица мужского пола из трех первых варн (брахманы, кшатрии и вайшьи). Основным элементом упанаяны — надевание священного шнура, что символизирует «второе рождение» человека и одновременно — вступление в первую из четырех возрастных стадий, или ашрам — стадию ученичества. Не прошедший эту церемонию становится изгоем. Очень важным обрядом является также заключение брака (виваха). В древних текстах выделяют восемь видов брака. Собственно брачному обряду предшествует помолвка, также обставляемая ритуальным образом,

с нанесением визитов родственников, дарением, угощениями. Ритуал проводится в благоприятный, заранее выбранный день. В ходе ритуала вивахи жених и невеста обходят вокруг священного огня и совершают другие церемониальные действия. Завершает череду санскар серия обрядов прощания с умершим и кремация (реже погребение) последнего.

Тем или иным событиям в жизни семьи или общины, не вписывающимся в рамки регулярно отмечаемых календарных событий или возрастных церемоний, также соответствуют свои ритуалы. Так, при обживании какой-либо постройки исполняют пуджу в честь бога Ваступуруши, охранителя порядка жертвоприношения. Религиозные самоубийства, широко распространенные в средневековом индуизме, также воспринимались как ритуальные акты. Ритуально обставлялось сожжение вдовы (обряд сати). В ритуальном смысле воспринималась и казнь преступников, которая позволяла последним очиститься от вины. Ритуализованными являются также и массовые народные празднества (Дивали, Холи и др.). Философскую значимость ритуалам придала ортодоксальная школа миманса.

Все, что связано с проведением ритуала, требует особой чистоты. Идея ритуальной чистоты и нечистоты стала одной из ключевых в процессе формирования кастовой системы общества. Так, ритуально нечистыми социальными группами считались мясники, палачи, мусорщики и др. Нечистыми являются покойники и родственники тех, кто умер недавно, женщины во время месячных и родов, вдовы. Контакт с ритуально нечистыми вещами или людьми должен для правоверного индуиста влечь за собой дополнительные ритуалы очистительного характера, в противном случае он сам считается нечистым. Очищение включает в себя пост, чтение мантр и молитв, аскетические практики, использование продуктов священного животного — коровы. Индуистские ритуалы оказали большое воздействие на ритуальные практики джайнизма и буддизма, стали основой формирования и ритуалов сикхизма. Фактически индуистские ритуалы приобрели общиндийскую значимость и стали во многом восприниматься как синоним практического компонента индийской духовной культуры в целом.

Еще в эпоху брахманизма устанавливается четырехчастная варновая система общества, членам которого предписываются строго определенные занятия. Брахманы должны отправлять ритуалы и обучать священному знанию, кшатрии — править, воевать и защищать, вайшьи — торговать, а шудры — служить. Три первых сословия назывались «дваждырожденными» (двиджа), потому что их члены проходили обряд посвящения. Шудры такое посвящение проходить не имели права. Реальная жизнь часто опровергала и иерархичность варн, и ее мнимую герметичность.

Примерно с середины I тыс. до н.э. начинает формироваться кастовая система, которая накладывается на варновую. Как предполагается, возникновение каст было связано с процессом дифференциации различных профессий и занятий, а также с расселением ариев по стране. Определенное значение имела также развивающаяся тенденция ритуальной чистоты. В процессе «аризации», т.е. массовой интеграции в индоарийское общество множества местных племен и народностей, стоявших на разных ступенях развития, последние оказывались вне устоявшейся социальной структуры и попадали в разряд низкокастовых или внекастовых слоев. Окончательно

кастовый строй складывается к концу I тыс. н.э. Сам термин «каста» — португальского происхождения, он известен с начала XVI в.; в Индии же использовался аналогичный ему термин «джати» (род). Основными признаками касты (джати) являются эндогамия (браки заключаются только внутри касты); строгая регуляция контактов с другими кастами; общее занятие; почитание определенного круга божеств; наконец, свой статус в социальном окружении.

Каста — это одна большая семья, члены которой поддерживают друг друга. Соблюдение кастовых предписаний фактически совпадает с соблюдением религиозных заповедей. Быть изгнанным из касты за нарушение предписаний для индуиста означает переход в состояние социального изгоя. Существует иерархия каст, в самом низу находятся бесправные группы «неприкасаемых» (чандалы). В настоящее время насчитывается почти 3 тыс. каст. Хотя официально, согласно индийской конституции, в стране каст нет, на бытовом уровне кастовое деление общества во многих местах Индии еще сохраняется. Индуистом может быть только тот человек, который родился в одной из каст, поэтому в традиционном индуизме отсутствует прозелитизм.

С социальной стороной индуизма связан также и институт варнашрамы (регуляция образа жизни человека в зависимости от его возраста, имеет отношение прежде всего к брахманам), состоящий из четырех жизненных этапов: ученичество (брахмачарья), владение домом и хозяйством (грихастха), лесное отшельничество (ванапрастха) и странничество (санньяса).

В настоящее время свыше 80% населения Индии считают себя индуистами. Немало индуистов проживает и за рубежом, особенно много — в США и Великобритании. В России последователи индуистских культов засвидетельствованы с XVII в. (в составе торговых индийских посольств в Астрахани), однако характер традиционности индуизма для нашей страны в глазах большинства россиян продолжает быть спорным. На начало XXI в. число последователей индуизма в России невелико, всего несколько тысяч человек, причем подавляющее их большинство входит в различные кришнаитские общины. Популярная у нас в стране йога почти не воспринимается в контексте индуизма.

Современный индуизм — очень сложное и контрастное явление, в котором традиционность и архаика соседствуют с новаторством и высокими технологиями. Некоторые индуистские обычаи отмирают (например, сати или детские браки), с другой стороны, в индуизме появляются иные грани и оттенки, поскольку он старается приспособиться к новым реалиям. Современные индуисты формируют крупные организации и ассоциации, проводят съезды и конгрессы, активно участвуют в политической и общественной жизни страны.

Многовековое мирное сосуществование в индуизме различных культов и форм религиозной практики в сочетании с идеей ненасилия способствовало выработке в нем особого духа религиозной терпимости. Индуизм оказал громадное воздействие на формирование традиционного индийского общества. По сей день понятия «индиец» и «индуист» тесно переплетены (ср. англ. *hindu*). Кроме того, индуизм отчасти повлиял на религиозные

и философские представления Запада; в течение всего XX в. наблюдался экспорт индуистских практик и концепций за пределы распространения традиционной индийской культуры, что отчасти дает повод говорить о тенденции превращения индуизма в мировую религию. Хотя индуизм испытывает определенные трудности перед лицом перемен и вызовов нынешнего периода истории, он продолжает оставаться мощной и актуальной силой современной религиозной ситуации как в Индии, так и в остальном мире.

4.1.4. Джайнизм

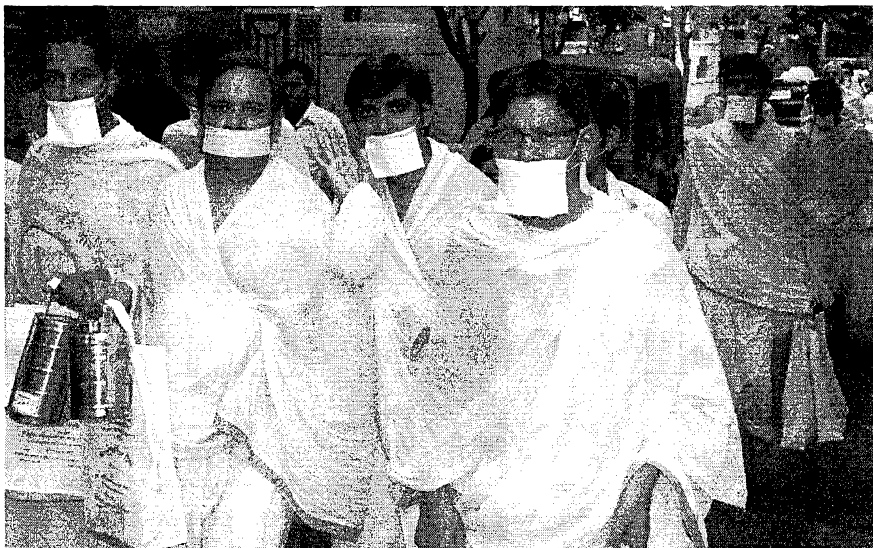
Название этой религии происходит от санскритского слова «джина», т.е. «победитель». Как и буддизм, джайнизм является неортодоксальной религией, не признавая авторитет ведийской традиции. Истоки зарождения джайнизма неясны; предполагается, что он появился ближе к середине I тыс. до н.э. Первоначально джайнизм распространялся в Северной Индии; в начале же новой эры он широко развивается и на юге страны, где пользовался поддержкой различных царских династий (Сатаваханов, Чалукьев и др.), а также на западе (Гуджарат). В течение I тыс. н.э. джайнизм оказывал немалое духовное воздействие на индийское общество. Затем наступил период его упадка, вызванный различными обстоятельствами (развитие индуистского движения бхакти, конкуренция с буддизмом, исламское давление и др.). В глазах джайнов их религия никем не создана и вечна, но в соответствующие исторические периоды она проповедовалась святыми учителями-пророками (тиртханкары), которых традиция насчитывает 24. Подавляющее большинство этих пророков — легендарные фигуры, и только о последнем тиртханкаре, Джине Махавире (VI—V вв. до н.э.) можно говорить как об историческом лице. Исследователями джайнизма именно он и считается родоначальником этой религии. Согласно традиции, Джина Махавира (в миру Вардхамана) родился в деревне Кундаграма (страна Кошала) в семье царя; в 30-летнем возрасте стал монахом, занимался суровыми аскетическими практиками, позже обрел просветление. Затем он создал общину и много проповедовал в различных областях Северной Индии, распространяя свое учение. Со смертью Джина достиг окончательного освобождения (мокша).



Джина Махавира

В джайнизме есть два основных направления, или школы — шветамбаров (букв. «одетые в белое») и дигамбаров (букв. «одетые в пространство», т.е. неодетые). Первоначально оба направления существовали в рамках единой джайнской общины, но со временем разногласия внутри общины привели к ее расколу, случившемуся около 80 г. н.э. У каждой из школ есть собственное объяснение раскола, равно как собственный взгляд на джайнскую историю, свои канонические тексты, свои ритуалы и обычаи. Обе эти школы, в свою очередь, распадаются на множество отдельных подшкол.

Канон шветамбаров был зафиксирован в письменном виде в V в. в Гуджарате. В основе этого канона находятся 11 анг («частей»), созданных, как считается, ближайшими учениками Махавиры на языке ардхамагдхи. Всего в шветамбарском каноне содержится 45 текстов, создававшихся на протяжении столетий. Дигамбары отвергают этот канон, на том основании, что все священные тексты раннего джайнизма были утрачены в ходе истории. Их собственный канон состоит из более поздних «четырёх вед». В обоих случаях священные тексты содержат основные принципы джайнского вероучения, этические заповеди, агиографические легенды, сказания о происхождении мира и пр. Литература джайнов включает в себя также множество других, внеканонических произведений, созданных в самых разных областях знания — грамматике, поэтике, философии и др., а также художественные сочинения. Первый систематический джайнский философский трактат — «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати (первые века нашей эры).



Джайны-шветамбары

Вероучение джайнизма включает семь (согласно дигамбарам) категорий: душа (джива), неодушевленное, притекание кармы к душе, «опутывание» души кармой, остановка кармы, уничтожение кармы, свобода (мокша); шветамбары добавляют к этому списку также категории греха и заслуги. Душа вечна, бессмертна, обладает способностью восприятия, сознанием;

находясь в теле, она занимает все его внутреннее пространство. Есть четыре удела живых существ: люди, божества, обитатели адов и животные (к последнему уделу относятся и растения). Божества по своему статусу стоят ниже освобожденных душ; существование же высшего Бога-творца в джайнизме отрицается. Одушевлены также первостихии — земля, вода, воздух и огонь.

В категорию неживого (аджива) входят: пространство, время (у дигамбаров), условие для движения, условие для покоя, материя. В отличие от индуистского понимания кармы как безличного закона воздаяния, в джайнизме карма есть тонкая форма материи. Насчитывается 97 (или 158) видов кармы, разбитых на восемь групп. Совокупность карм образует кармическое тело дживы. Воздействие кармы мешает душе проявить свои истонные свойства, в том числе всеведение, всепроникновение и т.д.

Освобождение от кармических пут — основная задача последователя джайнизма. Тем самым большое значение приобретает соблюдение этических заповедей и обетов, а также жесткая аскетическая практика. Есть пять основных обетов: не причинять вреда (ахимса), не лгать, не воровать, не быть стяжательным, соблюдать целомудрие (для мирян — супружеская верность). Важнейший обет — ахимса. Джайнизм с большим почтением относится к жизни во всех ее проявлениях и воспрещает своим последователям употреблять в пищу мясо, рыбу, яйца, некоторые виды растений, предписывает осторожность при обращении с живыми существами, в том числе с насекомыми. Мирянам не рекомендуется заниматься такими видами деятельности, которые могут навредить живому, — земледелием, строительством и т.п.

Для поддержки этих основных обетов джайны выдвигают еще восемь дополнительных: ограничение свободы передвижения, пост, ограничение потребления пищи и др. Особняком стоит восьмой обет (саллекхана), предписывающий добровольный уход из жизни посредством прогрессирующего отказа от пищи. В джайнизме считается, что саллекхана — наиболее эффективное средство для уничтожения кармы, и многие джайнские святые, по преданию, оканчивали свою жизнь именно так.

Джайны систематизируют духовное развитие человека в виде 14 ступеней, начиная с признания им «трех драгоценностей» — правильных воззрения, знания, поведения. На шестой ступени приверженец джайнизма принимает посвящение в монашество: только монахи способны обрести освобождение, миряне могут надеяться только на обретение одной из райских сфер. Традиция женского монашества отсутствует у дигамбаров, которые полагают, что женщина в принципе не способна достичь мокши. Есть несколько ступеней духовных лиц: садху (простой монах), упадхьяя (наставник), ачарья (настоятель), тиртханкара, сиддха. Мокша, конечная цель совершенствования, часто понимается как особый мир (Сиддхашила), в котором живут развоплощенные существа (сиддхи), восстановившие все свои истонные духовные качества.

Традиционные джайнские представления о вселенной и о времени мифологичны и перекликаются с общендийскими. Вселенная делится на «мир» и «не-мир»; в последнем отсутствуют восприятие и условие для движения,

поэтому проникнуть в него нельзя. Обитаемый мир состоит из трех конусовидных областей, расположенных друг над другом. Два верхних «конуса» (Урдхвалока) — это небесные пространства (из 10–11 уровней), в которых живут различные разряды божеств. Нижняя часть мира (Аддхалока), разбитая на семь уровней, представляет собой область обитателей адов. Между Урдхвалокой и Аддхалокой находится средний мир (Мадхьялока), или земля; только в нем происходит как притекание кармы, так и избавление от нее. Выше самых верхних небес располагается Сиддхашила. Мир в целом неизменен и вечен, однако на уровне Мадхьялоки, да и то только в некоторых регионах, он подвержен ритмическим колебаниям во времени. Насчитывается шесть этапов «нисходящего движения» времени (авасарпини), с постепенной деградацией всех сторон жизни, и столько же «восходящего движения» (утсарпини).

Популярные объекты культа в джайнизме — тиртханкары, особенно Джина Махавира, день рождения которого (весной, по лунному календарю) широко отмечается по всей Индии. Джайны проводят храмовые ритуалы; известны также индивидуальные ритуальные практики мирян и монахов. Джайнская храмовая служба, а также обряды жизненного цикла, по своему содержанию схожи с индуистскими. Влияние индуизма сказалось также и на развитии в джайнизме кастовой системы.

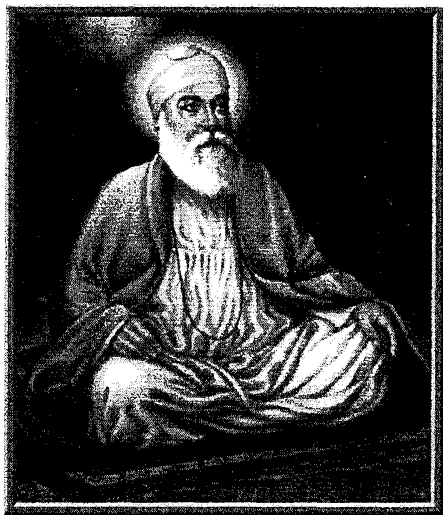
Религия джайнов внесла немалый вклад в развитие духовной культуры Индии, повлияв, в частности, на этические воззрения индийцев. В настоящее время насчитывается 4–5 млн последователей джайнизма, проживающих компактными группами в разных регионах этой страны. В результате миграции индийцев за пределы Индостана незначительное количество джайнских общин появилось и за рубежом, в ряде западных стран (США, Великобритания, Канада и др.).

4.1.5. Сикхизм

Слово «сикх» (на языке панджаби) буквально означает «ученик». Истоками религии сикхов были в первую очередь движение бхакти, а также (в меньшей степени) шиваизм и суфизм. Сикхизм имеет отношение прежде всего к народу панджаби, населяющему регион Пенджаба (северо-запад Индии): именно там она появилась, развивалась и сохраняет там свое присутствие и по сей день.

Сикхизм был основан Нанакон (1469–1539), выходцем из индуистской торговой касты беди. Достоверных свидетельств о его жизни почти нет. Согласно Нанаку, Бог — это не имеющий формы и признаков абсолют, у которого есть множество имен. Чаще всего Бог именуется Акал пуракх, или «вечное существо». Другое его имя — Эк омкар («Единый Бог»). Основная сикхская молитва, «Мул мантар» («корневая мантра»), приводит главные характеристики Божества: «Единый Бог, истинное имя, всемогущий создатель, неустрашимый, не знающий вражды, вечный, бессмертный, нерожденный, в себе сущий, раскрывающий свою милость в речениях гуру». По своей сути Бог не обладает признаками (ниргун), однако во внешнем проявлении он наделен ими (сагун); проявление Бога вовне совпадает с творением мироздания. Бог присутствует в мире в виде

своего «нам», или имени. Это квинтэссенция его природы. Благодаря «нам» между проявленным миром и миром высшим, непроявленным, имеется гармоническая связь (хукам). Обычно люди не замечают этой гармонии, находясь в состоянии духовной слепоты. Их обуревают страсти, особенно эгоизм (хаумай). Из-за этого люди подвластны закону воздаяния — карме, переходя из одного воплощения в другое.



Гуру Нанак

Духовное совершенствование состоит в искоренении эгоистических привязанностей и возвращении беззаветной преданности Богу. В сикхизме применяются различные религиозные практики, такие как: киртан (прославление Бога в гимнах-распевах), нам симаран (памятование божественного имени, в том числе посредством рецитации определенных словесных формул), а также внутреннее созерцание истины. Насчитывается пять уровней духовного опыта, высший из которых — прижизненный мистический союз с Богом. В этом случае сикх обретает освобождение и высшее блаженство.

Земные пророки, святые наставники (гуру) возвещают людям истинное учение (гурмат). Почитание (но не обожествление) наставников занимает очень большое место в сикхизме. Не допускается поклонение другим богам или духам, обрядоверие, аскетизм, деление на касты, неравноправие полов. В сикхизме нет профессионального жречества, монашества, проповедуется равенство и братство, взаимовыручка, благочестивая жизнь, телесная и душевная чистота, поощряется физический труд, готовность к самоотверженности.

Нанак создал первую сикхскую общину (сангат). В первые десятилетия своего существования сикхизм в глазах современников представлял собой просто одно из направлений индуистского бхакти, «путь Нанака» (Нанак-пантх); к началу XVII в. наметилась тенденция к превращению сикхизма в специфическую религиозную традицию, что не в последнюю очередь было вызвано политическими обстоятельствами.



Сикхские ниханги

Всего в сикхизме почитаются 10 гуру, связанных цепью преемственности. После Нанак общиной последовательно руководили Ангад (1539—1552), Амар Дас (1552—1574), Рам Дас (1574—1581), Арджун (или Арджан, 1581—1606, составивший первую каноническую версию главного сикхского текста — «Ади Грантха»), Хар Гобинд (1606—1644), Хар Рай (1644—1661), Хар Кришан (1661—1664), Тегх Бахадур (1664—1675) и Гобинд Сингх (до 1708).

Гуру Арджун, казненный по приказу могольского императора Джахангира, стал первым сикхским мучеником. Его смерть вызвала рост воинственных настроений в сикхизме, ощущение необходимости укрепления общины перед лицом угрозы со стороны могольского государства. Преследуя те же цели, Гобинд Сингх в 1699 г. основал новую структуру бескастовой сикхской общины — хальсу, или орден святых воинов, связанных узами верности и братства, беззаветно преданных сикхскому пути (пантх). Каждый сикх, входящий в хальсу, должен был отныне носить пять опознавательных-символических знаков, такие как: кес (нестриженные волосы), кангха (гребень), каччха (особого покроя штаны), кара (стальное кольцо на руке) и кирпан (меч). Все сикхи должны были соблюдать четыре основных заповеди (курахит): не стричь волосы; не употреблять в пищу мяса животного, убитого мусульманским (медленным) способом; не употреблять алкоголя и табака; хранить супружескую верность. Каждый мужчина-сикх принимал фамилию Сингх («лев»), а женщины — Каур («принцесса»). Трижды в день сикхам предписывалось читать определенные молитвы. Впрочем, далеко не все сикхи приняли эти нововведения. Десятому гуру также приписывается составление другой священной (и менее авторитетной) книги сикхов, Дасам Грантха. Гобинд Сингх не оставил после себя наследника, но завещал сикхам почитать «Ади Грантх» (окончательно оформленный им самим) как вечного и последнего гуру.

Весь XVIII в. прошел для сикхов под знаком постоянных столкновений с военными отрядами исламских и индуистских правителей, а затем и друг с другом. В начале XIX в. при правителе Ранджите Сингхе в Пенджабе и ряде соседних областей складывается первое независимое сикхское государство. Это государство оказало упорное сопротивление британским колонизаторам Индии. В ходе нескольких англо-сикхских войн это сопротивление в 1849 г. было подавлено, а Пенджаб подвергся аннексии. Попытки активных выступлений сикхов против британского присутствия во второй половине XIX в. также были пресечены.

Период конца XIX — начала XX в. ознаменовался в сикхизме ростом дискуссий о самоидентичности. Консервативное крыло (Санатан сабха) утверждало, что сикхизм — это часть индуистского духовного пространства, а все сикхские ритуалы имеют индуистское происхождение. Радикальная же сторона (Тат хальса) отрицала эти и подобные им идеи, выдвигая лозунг «Сикхи — это не индусы!». В конце концов радикальные настроения победили, что облегчило наращивание в течение всего XX в. агрессивно-экстремистских тенденций в сикхизме. На основе Тат хальсы в 1920 г. создается первая политическая партия сикхизма — Акали дал («Армия преданных»).

После Второй мировой войны и особенно с 1970-х гг. активно муссируется идея создания независимого государства сикхов (Сикхистан, позже Халистан, «страна чистых»). Меры, на которые пошло индийское государство в целях примирения с радикалами, не удовлетворили последних, в результате чего с начала 1980-х гг. участились террористические акты, направленные на дестабилизацию политической обстановки в стране. Оплотом террористов стал Золотой храм, главная святыня сикхов в Амритсаре. Все это вынудило правительство Индиры Ганди в июне 1984 г. предпринять штурм храма, в ходе которого главные зачинщики были убиты, но осенью того же года погибла от руки сикхов и сама И. Ганди. В настоящее время напряженное состояние в штате сохраняется, хотя волна террора пошла на убыль. Продолжают действовать несколько активных экстремистских организаций («Силы коммандос Халистана», «Баббар хальса» и др.). Сикхский терроризм и сепаратизм — одна из постоянных проблем и источник политической напряженности в современном индийском государстве. Однако радикальные умонастроения охватывают все-таки далеко не всех сикхов.

В сикхизме есть ряд «сект» и школ, в разной степени отклоняющихся от ортодоксии хальсы: удаси, нирмала, ниранкари, намдхари, радха соами и др. Сикхские храмы, или гурдвары, открыты для всех людей, богослужениями же в них руководят только члены хальсы. Кроме совершения ежедневных храмовых ритуалов, сикхи также проводят обряды жизненного цикла (посвящение в члены хальсы, брак, кремация и др.). Эти обряды содержат немало элементов, заимствованных из индуизма. Сикхи также отмечают гурпурабы (значимые события в жизни гуру), особенно дни рождения Нанака, Гобинда Сингха, день памяти Арджуна, а также ряд праздников: Байсахи (новогодний фестиваль), Дивали (праздник света) и др. В настоящее время насчитывается свыше 20 млн последователей сикхизма, большинство из них живет в индийском штате Пенджаб; немало их живет за пределами Индии, в том числе в странах Запада.

4.2. Религиозная мысль Запада

Философская теология или **религиозная философия** является одной из двух форм философии религии, наряду с философским религиоведением. **Философия религии** есть совокупность философских установок по отношению к религии, направленных на постижение ее сущности, функций, а также как философское рассуждение о Боге, его природе и отношениях с миром и человеком¹. **Философское религиоведение**, которое всегда сохраняет по отношению к религии большую дистанцию, более внешнее и объективное отношение, чем философская теология, в центр своего изучения ставит не онтологическую проблематику, а осмысляет преимущественно сам феномен религии и религиозного отношения человека. *Философская теология понимается как философское богопознание, занимающееся описанием и концептуализацией сверхъестественной реальности, но использующее при этом философскую методологию и аргументацию.* Можно выделить два типа философской теологии: внеконфессиональная и конфессиональная². Внеконфессиональная философская теология, как относительно автономное философское богопознание, опираясь исключительно на философские средства познания и не отталкиваясь от содержания Откровения, довольно свободно интерпретирует истины теологии, стремится создать тот или иной вариант философской религии, противопоставляемый, как правило, позитивным религиям. Конфессиональная философская теология выполняет, как правило, служебную роль по отношению к теологии, осуществляя философский анализ и интерпретацию тех или иных теологических принципов. В целом, философская теология следует путем свободного поиска истины, стремясь удовлетворить предельные потребности человеческого разума, является своеобразной теоретической рефлексией по отношению к теологии, которая, в свою очередь, всегда стремится сохранить в неизменности то сакральное содержание, которое передано Откровением.

Философия религии как самостоятельная дисциплина формируется в Новое время, тогда, когда произошел разрыв философии со схоластической картиной мира, укрепились критические тенденции по отношению к теологии, а потому заметно усилилось прямое или опосредованное воздействие на теологию философии, в основном направленной на создание всеобщей картины мира, выстроенной целиком на рациональных основаниях. Именно в этот период преодолевается традиционное представление о религии как об особой сфере духовной деятельности человека, недоступной рациональному познанию, и она становится предметом научного исследования наряду с другими формами человеческой культуры, сама же теологическая проблематика подчас переосмысливается либо в пантеистическом, либо в деистическом контекстах.

Как правило, философская теология представляет собой раздел тех или иных философских систем, в эпоху Нового времени и Просвещения представленных, по преимуществу, в форме рациональной метафизики. В XX в.

¹ Кимелев Ю. А. Философия религии : систематический очерк. М., 1998. С. 14.

² Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1988. С. 180.

религиозно-философские концепции, как внеконфессиональные, так и конфессиональные, разрабатывались многими выдающимися мыслителями с использованием достижений различных современных направлений философии, при этом конструирование представлений о высшей реальности теперь выстраивалось «снизу вверх», начиналось всегда с изучения мира и опыта существования человека в мире.

4.2.1. Понятие Бога и различные его концептуализации

Важнейшей целью и задачей философской теологии является стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами, отталкиваясь от рассуждений о мире и «естественных» данностях человеческого существования. Во множестве теоретических построений понятие «Бог» наполнялось различным смысловым содержанием. Среди основных типов философской концептуализации этого понятия можно выделить, в первую очередь, **философско-теистическое**, являющееся основным или базисным для европейской мысли. Кроме того, существуют альтернативы такому пониманию в той или иной форме: **концепции безличностного Бога** или неперсонализированного Абсолюта (Бог как субстанция, Бог как монада монад, Бог как безличный разум), характерные для рационалистической метафизики Нового времени и эпохи Просвещения, а также **концепции развивающегося Абсолюта**, получившие распространение в XIX и XX вв.



**Бенедикт
Спиноза**

Классическая **концепция безличностного Бога**, понимаемого в качестве идеальной субстанциальной основы мира, представлена у **Бенедикта Спинозы** (1632—1677). Субстанция определяется мыслителем как причина самой себя, то, что существует через само себя и познается из самого себя. Субстанция существует только одна, Бог Спинозы — бесконечная безличная сущность, бытие в качестве начала и причины всего сущего. Бог есть имманентная причина всех вещей, поэтому в природе вещей нет ничего случайного, все, что существует, существует в Боге и зависит от него, все процессы происходят в силу абсолютной необходимости.

Лейбниц развивает учение о множественности духовных единиц бытия или субстанций-монад, лежащих в основе мира, поэтому понятие субстанции у него приобретает плюралистический характер. Бога он называет Единым Существом, владыкой универсума, последней причиной всех вещей. Бог у Лейбница есть первичная монада, или монада монад, все бесчисленное множество монад произведено Богом путем собственных «беспрерывных излучений». В Боге, как в источнике и необходимой субстанции, находится последняя причина вещей и все многообразие возможных изменений. Бог есть достаточное основание для всего этого разнообразия, не только существующего, но и возможного. Бог является основой взаимной согласованности монад, поскольку развитие каждой из них находится в полном соответствии с раз-

вitiем других и всего мира в целом. Лейбниц называет такую гармонию монад предустановленной, мыслимой Богом до того, как он сотворил данный мир как «наилучший из всех возможных». Лейбниц дает одну из первых рационалистических концепций христианской Троицы. Первое лицо Троицы — Бог как всемогущество, которое есть источник всего, второе лицо — Логос как знание, содержащее в себе все разнообразие идей, третье лицо — воля, производящая изменения сообразно началу наилучшего.

Для **Иоганна Готлиба Фихте** (1762—1814) Бог есть изначально абсолютное «Я» как абсолютный субъект, из которого выводятся как все познавательные способности человека, так и порождаемый деятельностью абсолютного «Я» внешний мир. Кроме того, Бог и безусловный, абсолютный моральный миропорядок, который пронизывает собою всю эмпирическую реальность, и лишь благодаря этому она обретает свой истинный смысл.

Если в своем понимании Бога Фихте отталкивался от представления об абсолютной субъективности, то **Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг** (1775—1854) вновь возвращается к понятию субстанции, однако под влиянием взглядов Бруно и Кузанского воспроизводит такую структуру Абсолюта, благодаря которой он оказывается способным не впадать в «абсолютно необходимое» бытие, как это было у Спинозы. У Николая Кузанского Бог есть совпадение всех противоположностей, в том числе и противоположности завершенности и становления. Абсолют Шеллинга является тождеством субъективного и объективного, не есть ни дух, ни природа, но безразличие обоих, содержащее в себе возможность всех вообще определений. К Богу применим принцип **саморазвития**, в процессе которого происходит самопознание, последовательное развертывание божественных потенций, принимающих образы Бога-Отца, Бога-Сына, Святого Духа. Жизнь Божества представляет собой историю движения от чистой потенциальности Бога-Отца, первоначального основания или единства, замкнутого Бога к процессу актуализации потенциальности Богом-Сыном и к высшей актуальности в Духе, когда ничто уже не останется замкнутым и Бог будет раскрыт во всем. Шеллинг вводит представление о Божественном всеединстве, развитие которого к конечной цели проходит через три мировые эпохи (зоны).

В философии **Георга Вильгельма Фридриха Гегеля** (1770—1831) Бог как Абсолютная Идея понимается в качестве субъект-субстанции, которая сама в себе различается и развивается, раскрывается в развитии мира, в природе, всемирной истории. Бог есть в себе и для себя всеобщее, всеохватывающее, сознание Бога есть абсолютная мощь и субстанция, основа, которая остается всецело имманентной своим дальнейшим определениям, из нее исходит и в нее возвращается все богатство естественного и духовного мира. В силу противоречия, внутренне присущего абсолютному первоначалу, всеобщая субстанция развивается, диалектически реализуясь, формообразуется



**Фридрих Вильгельм
Йозеф фон Шеллинг**



**Георг Вильгельм
Фридрих Гегель**

и движется к достижению Абсолютного Духа, т.е. к постижению самое себя. Мировой Дух «сам себя производит» в процессе восхождения по ступеням, в результате саморазвития бытие становится мышлением, а мышление обретает бытие. Сущность саморазвивающегося Мирового Духа Гегель видит в свободе, и сама история Абсолютной идеи предстает как прогресс духа в сознании свободы. В гегелевской интерпретации Троицы «царство Отца» — бытие Бога до сотворения мира, сфера логических категорий, «Царство Сына» — сотворенный мир (и природы, и сотворенного духа), «царство Духа» представляет собой синтез первых двух.



**Анри
Бергсон**

О *процессуальности* Божественного бытия говорит и **Анри Бергсон** (1859—1941). Бог, как утверждает мыслитель, — это процесс, а не вневременная субстанция. Бог как источник творческой эволюции вселенной не имеет в себе ничего законченного, он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода. Бог изливает из себя дух, который Бергсон называет или сверхсознанием, или «жизненным порывом». Бог — это творческая сила, из которой происходит жизнь и все, что в ней, — это усилие, создающее жизнь и являющееся бытийным основанием для самой длительности и жизни. Бергсон описывает процесс непрерывного творческого обогащения бытия, включающего и самого Бога, и все им созданное. Свою концепцию творческой эволюции Бергсон противопоставляет как механистическому, так и телеологическому ее пониманию, развитие не должно быть предопределено ни прошлым, ни будущим, это развитие абсолютно свободное в каждый следующий момент времени, и поэтому существует абсолютная открытость будущего даже и для Бога.

Концепция развивающегося Абсолюта представлена и в работах позднего **Макса Шелера** (1874—1928). Если для раннего Шелера характерен скорее теистический подход к пониманию Бога, связанный с представлением о бесконечном личностном духе и основе божественного ценностного универсума, то в поздний период он именует Абсолют Первосущным бытием, имеющим два атрибута — дух и порыв, которые находятся в состоянии изначального напряжения, преодолеваемого в мировом процессе. Атрибут духа в основе бытия изначалью не обладает никакой мощью и силой, по Шелеру, ему противостоит слепой к идеям и духовным ценностям, но всемогущий по силе порыв. Мировой основе, поскольку она включает в себя изначалью и небожественный принцип, только предстоит в мировом процессе стать Богом, и в этом процессе бессильный дух, не имеющий собственной энергии, поставляет первоначальным силам и жизнен-

ным импульсам порыва сублимирующие их идеи и образы. Это происходит до тех пор, пока не завершится достигающее все более высокого уровня взаимопроникновение духа и порыва, в котором порыв одухотворяется, а дух оживотворяется. Шелер подчеркивает особую роль и сопричастность человека этому иерархическому порядку становления Первосущного, стремящегося к полному самосознанию и самопостижению.

Философско-теистическое понимание исходит из представления о Боге как бесконечной божественной личности, трансцендентной миру, сотворившей его в свободном акте воли и свободно действующей в мире, проявляющей постоянное попечение над миром (провидение). Трансцендентный Бог мыслится как источник бытия всех вещей, все исходит из него как первопричины и влечется к нему как последней цели. Богу, с точки зрения философско-теистического понимания, традиционно приписываются атрибуты вневременности, нематериальности, простоты, неизменности, всемогущества, всеблагости, вездесущности, всеведения. Бог есть абсолютная, совершенная, безусловно-свободная личность, обладающая разумом и волей, с совершенным разумом в Боге соединяется безграничная любовь, Он может свободно вступать в отношения с личностью человеческой.

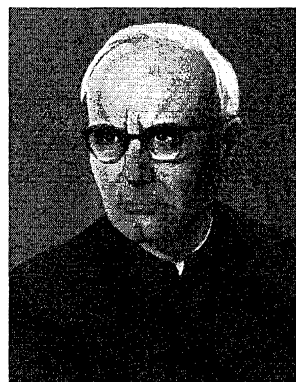
Многие теологи XX в. привносят в такую трактовку те или иные особенности, вызванные желанием дать такую интерпретацию классическим теологическим понятиям, которая сделала бы их близкими и понятными современному сознанию.

Концепция католического теолога **Карла Ранера** (1904—1984) отличается ярко выраженной темпоральностью: обращенность к будущему является центральным пунктом его рефлексии. Бог как абсолютная полнота бытия, смысла, истины и добра является конечной целью всего существующего, *Бог предстоит как абсолютное будущее* и реальная возможность, которая предложена человеку. Абсолютное будущее — это направление и источник силы для движения, оно должно быть абсолютной полнотой действительности как опора динамики будущего. Эта первичная целостность абсолютного будущего никогда не может быть выражена посредством определений, почерпнутых в посюстороннем категориальном опыте. Бог остается, прежде всего, тайной безграничной полноты, по сути своей трансцендентный и приобщающий к Себе абсолютное будущее человека.

С точки зрения философско-теистического понимания, в трактовках Бога как Абсолюта рационалистической метафизики нет признаков Бога

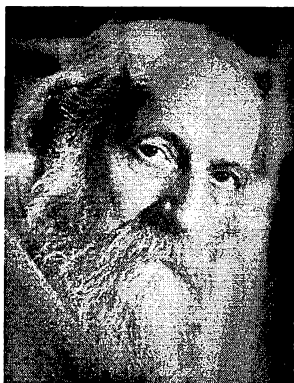


**Макс
Шелер**



**Карл
Ранер**

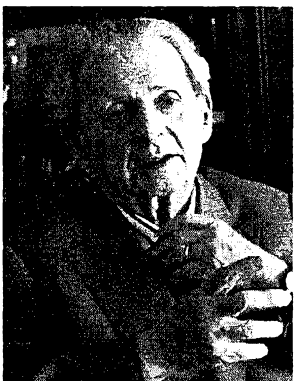
Живого, немислимо возлагать на такого Бога надежду и обращаться к нему с молитвой. Характерной чертой для религиозно-философской мысли XX столетия становится *понимание Бога как вечного «Ты»*.



**Мартин
Бубер**

Мартин Бубер (1878—1965) утверждает, что Бог есть тайна самоочевидного, которая ближе ко мне, чем мое Я. Он есть для нас непосредственно, изначально и вечно в отношении к нам Сущее; оправдано лишь отношение к нему, но не высказывание о нем. Бубер выделяет в Едином Боге две ипостаси: «Бог в себе» и «Живой Бог», Вечное Ты, открывающееся человеку. Вера, по Буберу, — не словесная формула, а жизнь под взглядом Бога. Поэтому мыслитель отличал живую религиозность от религии, которая может исказить лик Божий. Вырождение религий означает все более убывающую силу отношения, задвленную объективностью, когда все труднее изречь Богу Ты.

Во второй половине XX в. многие мыслители пытались понять и с религиозной позиции дать оценку трагическим событиям Холокоста, в результате чего появилась и идея «смерти Бога» Р. Рубинштейна, и представление о присутствии страдающего Бога в нашем мире, и утверждение Э. Берковица о молчащем и ограничивающем свою власть Боге, «скрывающем Свое лицо» без какой-либо вины со стороны людей.



**Эммануэль
Левинас**

Лицо Бога, который заповедует, скрывая себя, описывается и в философии **Эммануэля Левинаса** (1906—1995). Для него *Бог есть Абсолютное прошлое*, Абсолют, ушедший по ту сторону бытия, — это высшая доброта, отказ осмелиться и отступление, подобное прощанию, обозначающему себя, став инкогнито в противостоящем лице. Левинас в своих работах отталкивается от каббалистической традиции, согласно которой Абсолют (Эн Соф) уходит в себя, оставляя космос, в котором мир может появиться как нечто самостоятельное существующее. Мыслитель говорит, что Бесконечное устремляется из онтологического пространства, чтобы освободить место для отделившегося бытия. Такое творение разрывает пути системы и делает возможной свободу. В интерпретации

Бога Левинас использует концепцию диахронического этического времени: Бог мыслится как абсолютно отсутствующий, предшествующий по отношению к не вмещающему его миру, невыразимый в категориях Бытия и структуры. Бог показывается лишь через след, который не только ведет к прошлому, но является самим пропуском в прошлое, где вырисовывается вечность, абсолютно прошлое, объединяющее все времена.

Как видно, под влиянием различных факторов и условий трансформируется язык современной философской теологии и образ Бога чаще пони-

мается и воспринимается в новых формах, выражается в категориях, отвечающих новой культурной ситуации и вызовам времени.

Философское учение о Боге опирается на утверждение о том, что оно обусловлено и опосредовано познавательными возможностями человека, должно исходить из доступной философскому опыту действительности мира и человека. Различные религиозно-философские концептуализации понятия Бога являются разнообразными попытками построить «образ» бесконечного, их авторы по-разному подходят также и к пониманию проблемы принципиальной возможности познания Бога. Для мыслителей интуитивистской ориентации более близким является **апофатический** подход или метод, предполагающий, что о Боге как беспредельном и бесконечно полном ничего определенного сказать нельзя, кроме того, что он есть. Апофатическое, таинственное и неизреченное познание Божества предполагает, что Бог не может быть охвачен человеческой мыслью или описан словом, Его невозможно постичь в формах образного знания, знаках и понятиях, но его можно непосредственно пережить как нечто прямо данное нашей совести, интуиции, вере. **Катафатический** (положительный, утвердительный) подход, близкий, по преимуществу, представителям рационалистической метафизики, подразумевает, что Бог обладает множеством совершенств и разные атрибуты Бога могут быть перечислены и частично познаны людьми по его проявлениям. С такой точки зрения, задача разума состоит в том, чтобы синтезировать отдельные схваченные в рассудочных абстракциях черты абсолютной реальности в единый целостный образ. Для катафатического подхода характерно также создавать или варьировать уже имеющиеся доказательства бытия Бога.

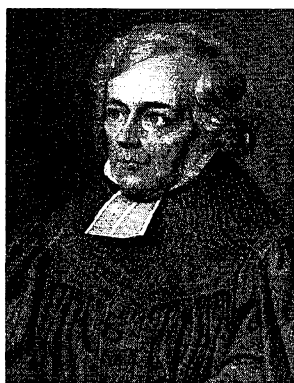
4.2.2. Модели взаимосвязи Бога и мира

Основными моделями, при помощи которых религиозно-философская мысль определяет отношения между Богом и миром, являются «теизм», «пантеизм», «деизм» и «панентеизм».

Для классической христианской позиции характерна теистическая модель связи Бога и мира. **Теизм** говорит о Боге, как трансцендентном миру, сотворившем этот мир по своей свободной воле из ничего. Бог понимается как Абсолютная Личность и как Промыслитель, не оставляющий без попечения созданный им мир. Человек наделен свободной волей и может вступать в общение с Богом. Если теистическая модель однозначно была доминирующей в средневековом мировоззрении, то для религиозно-философской мысли Нового времени характерно развитие пантеистических и деистических тенденций.

Пантеизм (от греч. παν — «все», θεός — «Бог») сближает Бога и мир, признает их единство, вплоть до тождества. Если теизм представляет Бога как надмирное существо, то для *пантеизма характерно представление о Боге, как имманентном миру*. Пантеизм был движением от теологии к философии в форме метафизики, и бог пантеизма — это именно философский бог-субстанция. Для пантеизма характерна точка зрения антикреационизма. Истоки пантеизма следует искать в античных представлениях. Данная модель отчетливо выражена в концепциях Спинозы, Гегеля, Шлейермахера.

Содержание пантеистических взглядов хорошо выражено словами Спинозы: «Deus sive Natura» — Бог или Природа. Никаким отдельным от природы существованием Бог не обладает, Бог есть единственная субстанция мира, причина самого себя или «порождающая природа», существующая прежде своих видоизменений. Каждая же конечная вещь, согласно Спинозе, представляет собой модус одного из двух атрибутов единой субстанции. Бог есть имманентная причина всех вещей, действующая совершенно свободно по своей природе, в мире же модусов свободы быть не может. Природа не являет собой просто огромный механизм, она божественна, и человек, причастный природному порядку вещей, призван постигать божественное как добро, красоту и истину. Высшее благо — интеллектуальная любовь души к Богу, которая составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя. Поскольку вся природа божественна, что выражается через ее закономерности, постольку, с точки зрения Спинозы, нельзя принять идею Божественного вмешательства, проявления чудесного в мире, идею Божественного водительства.



**Фридрих Даниэль
Эрнст Шлейермахер**

Понимание Бога и его отношения к миру **Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера** (1768—1834) во многом близко пантеистическому видению Спинозы. Бог есть абсолютное мировое единство, всецелое и не имеющее личностной природы, ибо, с точки зрения мыслителя, теистическое понимание Бога делает его конечным и ограниченным. Бог и мир составляют единое целое, Бог не существовал никогда помимо мира и проявляется в закономерностях и общей связи природы. Однако, вслед за Кантом, Шлейермахер говорит о трансцендентности Бога по отношению к человеческому разуму, Бог постижим лишь чувствованию как некой духовной первооснове бытия, моменту единства всеобщего и частного. Человек не может притязать иметь Бога иначе, чем через впечатления, возбуждаемые в нем миром. Чувство есть процесс раскрытия души, выявления ее связи со Вселенной; для религиозного сознания, согласно Шлейермахеру, характерно ощущение связи всего конечного с бесконечным, всего временного — с вечным.

Гегель также пантеистически истолковывает Абсолют, говорит об имманентном отношении конечного духа по отношению к духу бесконечному, указывая, что человеческое сознание — есть лишь момент развития Абсолютного духа. Абсолютная идея Гегеля есть субъект-субстанция, у которой есть качества субстанции, пронизывающей собой все и являющейся имманентной основой движения и развития всех процессов, но являющейся и становящимся, и саморазвивающимся субъектом. Гегелевскую систему часто называют панлогизмом, ибо все природные и историко-культурные процессы, которые описывает Гегель в своей системе, имеют единый логический каркас, понимаемый мыслителем как восхождение понятий согласно диалектическому методу от простого к сложному, от абстрактного к конкрет-

ному. Библейская идея творения из ничего отвергается Гегелем, Абсолютная идея в результате самоотчуждения становится природой, а затем возвращается к себе, пройдя стадию духа в человеке и человеческой культуре.

Деизм (от лат. *deus* — «бог») возникает в Англии в XVII в., получает благоприятную почву для развития в связи с усилением антиклерикальных настроений в обществе. Он признает существование Бога и сотворение им мира, но *отрицает его Промысел над миром*. Бог лишь сотворил мир и дал ему строгие законы, он трансцендентен и непознаваем для человека. Деизм указывает, что к идее существования Бога может подвести лишь разум в его размышлении над природой. В деистических концепциях Бог предстает как некий безличный разум, перводвигатель, находящийся вне природы, дающий толчок, движение, законы миру, но далее не оказывающий никакого воздействия на происходящие процессы, поэтому никакие чудеса и личностные взаимоотношения с Ним невозможны. Человек полностью автономен по отношению к Богу, ему не требуется никакая божественная помощь, нет необходимости ни в таинствах, ни богослужении. Наибольшее распространение деизм получил в эпоху Просвещения.

Одним из наиболее известных мыслителей, придерживающихся данного мировоззрения, был Вольтер. Он считал абсурдным представление о том, что все движение, порядок и жизнь образовались сами собой, без какого-то ни было замысла. С его точки зрения, мир может быть уподоблен целесообразной «машине природы», либо огромному часовому механизму, где все слаженно, поэтому обязательно должен существовать тот, кто как высший разум сконструировал все и завел этот механизм. Поэтому Бог есть необходимое бытие, существующее само по себе, разум, во много превосходящий человеческий, Законодатель или «Верховный Геометр», но не Промыслитель. С точки зрения Вольтера, все чудеса, божественное вмешательство невозможны, являются фантазией. Бог может быть воспринят в свете естественного разума как первопричина движения и способности нашего мышления, бытие Бога доказывается не через веру, а посредством разумного наблюдения и сопоставления фактов.

К представителям деистического направления можно отнести и величайшего рационалиста эпохи Просвещения — **Готфрида Вильгельма Лейбница** (1646—1716). В основе его мировоззрения также лежит представление о мировом целом, где все слажено посредством закона «предустановленной гармонии». Лейбниц критикует принцип единой субстанции, не включающий представление о том, что во всем универсуме необходимо видеть принцип различий, индивидуаций с существующими везде ступеньками, переходами от Бога к ничто, от абсолютного движения к абсолютному покою. В плюралистическом варианте его метафизики мир состоит из духовных монад. Лейбниц выступает против представления о мире как некоем механизме, единожды заведенным Богом, и использует понятие целевой причины, изначально содержащей



**Готфрид Вильгельм
Лейбниц**

в себе будущую программу развития монад. Каждая монада развивается по направлению к своей цели, и все цели эти Богом согласованы посредством закона предустановленной гармонии. Мир создан так, что все в нем связано наиболее простым и универсальным образом и развивается к более совершенному состоянию. Это выражается в известном положении Лейбница о том, что «наш мир — лучший из миров». С точки зрения такого подхода невозможно принятие сверхъестественной причинности, ибо все предустановлено заранее, и происходящее в настоящий момент объясняется во многом скрытыми целевыми причинами. Тем не менее мыслитель пытается показать, что человек в своем самосовершенствовании способен и должен возвышаться до все большего понимания высшей метафизической причинности, таким образом, Бог у Лейбница выступает не только как Законодатель, но и как заботливый Монарх божественного Государства Духов, что делает деистическую позицию Лейбница несколько более приближенной к теистической.

Панентеизм — религиозно-философская концепция, согласно которой *мир пребывает в Боге*, но бытие Бога не сводится к бытию мира. В панентеистической модели сохраняются и синтезируются как тенденции пантеистические, так и теистические. Бог и не отождествлен с миром, но и не разделен с ним непроходимой дистанцией. Трактовка сущности Бога носит *трансцендентно-имманентный характер*. Связь мира и Бога понимается как духовно-символическая, Бог как духовное основание просвечивает в мире, вселенная пронизана бытием Божиим, но Бог бесконечно превосходит бытие мира. Бог есть изначальная сущность всего, а мир — способ его проявления. Панентеистические концепции развиваются в XIX—XX вв.

Основой для разработки философских систем в духе панентеизма стала диалектика, приложенная Шеллингом к описанию божественной природы, где идея всеобщего единства раскрывается как сверхъестественное мистическое единство, не соотносимое с натуралистическим описанием. Под влиянием Бруно Шеллинг говорит, что Бог — не трансцендентный миру Творец, а имманентный природе Художник, формирующий материю изнутри, а под влиянием Н. Кузанского Абсолют представляется им как тождество идеального и реального, содержащее в себе возможность всех определений. Из недр этого абсолютного источника развивается в непрерывном процессе самотворения весь мир и бесконечное разнообразие конечных вещей. Абсолютное единство распадается на два полюса (субъективный и объективный), и на всех ступенях процесса развития происходит либо превращение потенциального (идеального) в актуальное (реальное), либо наоборот. Абсолют у Шеллинга есть основание, которое позволяет быть «всему» следствием. Его Бог есть всеобщее и одновременно единичное, Он есть и становящаяся Личность, и сам мир. Динамика божественного становления разворачивается через различие существования и основы существования, которую под влиянием мистики Якоба Беме Шеллинг называет «бездной» или «безосновностью». Воля Бога и воля основы — две различные воли, и если первая состоит в том, чтобы все универсализировать, поднять до единства со светом, то вторая стремится все обособить и сделать тварным. По Шеллингу, процесс творения состоит во внутреннем превращении или преображении первоначально темного начала в свет, Бог творит сам себя, вытесняя из глубины

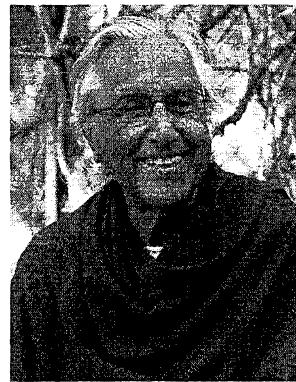
и преображая, возвышая свою «бессознательную, темную» часть — материю. Процесс саморазвития тождествен становлению природы и духа, пронизанных борьбой противоположностей. В конечном же состоянии — в состоянии «самосознания» — Бог выступает как единство и гармония выделенных противоположностей. Таким образом, Шеллинг предлагает концепцию развивающегося Абсолюта, становление которого происходит вместе с миром.

Панентеистическую модель развивает в своих работах и крупнейший протестантский теолог XX в. **Пауль Тиллих** (1886—1965). Идея Бога, предложенная Тиллихом, отвечает его положению о тесной взаимосвязи божественного и человеческого, поэтому он не рассматривает Бога как некое начало, помещенное над природой в трансцендентном мире, а противопоставляет этому пониманию трактовку сущности Бога, которая носит трансцендентно-имманентный характер. Бог — это сила бытия во всем, созидающее основание бытия. Тиллих пишет, что под воздействием божественной любви все тварное направляется к своему осуществлению. У мыслителя имеется представление об изначальном единстве с Богом всего в сотворенном мире и о дальнейшем отчуждении при сохранении в «памяти Божией» вечных сущностей всего существующего. Тиллих считает, что Божество самопроявляется в творении, вводя элемент инакости, и акт творения движим любовью, обретающей свое существование только через другого. У Тиллиха пересматривается само понятие трансцендентного: его надо искать не в потустороннем, а в самом нашем мире — в его глубине и основе. Бог не находится ни наряду с прочими вещами, ни даже «над ними», Он ближе к ним, даже чем они сами к себе. Он является их творческой основой. Люди укоренены в божественной жизни, соучаствуют в самоутверждении Само-бытия, но все же Бог трансцендентен миру через свободу, что исключает процесс механической детерминации.

Для современного католического богослова **Раймона Паниккара** (1918—2010) Троица есть ключ к постижению реальности. По образу высшей реальности Божественной Троицы, которая является единой и в то же время тройственной, он предлагает структуру тройственного единства взаимодополнительных измерений божественного, человеческого и земного, существующего на всех уровнях сознания и реальности. Основополагающим для его мышления стал космоантропический принцип, который заключается в том, что три взаимодополнительные, взаимозависимые измерения конституируют реальность, сама реальность представляет собой живую сеть отношений. Эти три



**Пауль
Тиллих**



**Раймон
Паниккар**

измерения соотносены как взаимосвязь между Я, Ты и Оно, в котором «Я» относится к божественному опыту, «Ты» относится к человеческому опыту и «Оно» относится к космосу в контексте этого священного отношения. Нет Бога без человека и мира, нет человека без Бога и мира, человеческое сознание и опыт связаны со Вселенной. Фундаментальная структура реальности понимается в терминах глубинного, интимного взаимодействия Бога, человечества и мира.

Бог и мир — вечная проблема, постоянно привлекающая мыслителей, побуждающая их к интенсивным исканиям, в результате которых часто возникают нетрадиционные варианты видения взаимосвязи абсолютного начала всего существующего и его творения. *В целом, пантеизм и деизм, признавая Бога для решения проблем возникновения мира и происхождения закономерностей в нем, выступали против веры в Бога как в личностное существо, с которым человек может общаться и получать помощь.* Представители деизма и пантеизма отрицательно относились ко всем существующим позитивным религиям, критиковали их вероучение и практику, противопоставляя им тот или иной вариант естественной религии разума. *Панентеистические взгляды на Бога не требуют отказа от личностных атрибутов Бога. Для панентеизма характерно помещать «сущность в Боге», вселенная покоится в Боге, мир есть как бы проявление Бога, скрывающегося под покровом материальных форм.* Таким образом, панентеизм пытается примирить пантеистические и теистические позиции: Бог единый принимает значение Бога всеединого.

4.2.3. Религиозно-философская антропология

Религиозно-философская антропология — раздел философской теологии, учение о сущности, происхождении и назначении человека. Религиозно-философское учение о человеке рассматривает его *сквозь призму понимания изначально присущей взаимоотношенности с высшим божественным миром.* Поэтому оно пытается сконструировать философскими средствами такое видение человеческого существа, которое показало бы эту **теономность, бого-**



**Иоганн Готтлиб
Фихте**

соотношенность, неотделимость человека по своей природе от Бога. Например, в философской антропологии М. Шелера **откры-**тость миру предстает как соответствующий божественный проект относительно человека, как основа его богоподобия. Мыслители либо используют различные категории, раскрывающие понимание человека как религиозного существа, например, **трансценденция, диалогичность**, либо с пантеистической позиции сближают божественное и человеческое.

Именно такое *сближение человеческого и абсолютного начал раскрывают нам концепции немецких классиков. Иоганн Готтлиб Фихте (1762–1814)* пишет об изначальном совпадении-различии «я» эмпирического и «Я» абсолютного, человека и пантеистически истолкованного Божества. Он

описывает диалектику бесконечного процесса творческого самополагания «Я», в процессе которой самосознающее «Я» посредством морального должностования, принимая всевозможные усилия и постепенно освобождаясь от внешнего воздействия своей природы, способно возвыситься над индивидуальным эмпирическим сознанием, прийти к действительной этической всеобщности, таким образом раскрыв свое единство с абсолютным «Я». Человек, по мысли Фихте, способен совершить это восхождение и преодоление, рассчитывая при этом только на свои усилия и собственную волю, поскольку его «я» в глубине своей тождественно божественному. В работах позднего периода точка зрения Фихте меняется: для того, чтобы понять и постичь свое единство с высшим божественным измерением, человек должен отбросить всю свою самость, значение своих самостоятельных усилий и полностью отдать себя Богу, достигая через любовь к вечному подлинного блаженства.

По Гегелю, конечный дух есть лишь отдельный момент развития абсолютного Духа или воплощение божественной идеи, в котором она еще не стала абсолютным духом. Мировой разум неуклонно прокладывает свой путь в истории, а человек познает этот путь, и его познание есть подлинная цель и конец пути, на котором Абсолютная идея познает самое себя. Вера в творение и спасение у Гегеля сменяется убежденностью в торжество принципа развития, в успех постоянно расширяющегося познания, в усовершенствование мира посредством развития Абсолютной идеи. Смысл человеческого существования, по Гегелю, — духовное самоосвобождение, стремление зажить жизнью божественного смысла и освободить себя от «инобытия», которое усваивается, разоблачаясь как мнимое, и преодолевается. Дух человека свободен тогда, когда он знает, что он есть абсолютное самоопределение, жизнь свободна, когда она слилась с божественной стихией. Гегель формулирует развернутое понимание субстанциальной свободы человека как раскрытия собственной природы, и гегелевское понимание свободы как познанной необходимости считается в философии классическим, хотя так понимаемая свобода индивида оказалась растворенной в свободе субстанции, а отрицательная свобода оказалась не раскрыта во всей ее разрушительной иррациональной силе.

С точки зрения Шеллинга, свобода человека непосредственно связана с мировой онтологической динамикой становления Абсолюта, развертываемой через различение самого Бога и его основы существования и определяемой через противоборство двух космических сил — силы божественной любви и эгоистической силы отъединения. Поскольку человек, по Шеллингу, возникает из основы, постольку он содержит в себе относительно независимое от Бога начало (самость), однако из-за того, что это начало преобразуется в свет, в нем одновременно зарождается нечто высшее, дух. Сила Бога (воля всеобщая) и сила основы (воля особенная) совершенно отчетливо проявляются в человеке: если в человеке темное начало самости и своеволия полностью пронизано светом и едино с ним, то он направляет всю свою волю в сторону любви, в сторону единения с Богом, если же он следует своим низшим порывам, тяготеет к эгоистическому отделению, он становится на сторону зла. Человек в концепции Шеллинга является про-

водником тех или иных космических сил и играет важную роль в становлении божественного абсолюта, которое происходит неразрывно со становлением мира.

Рассматривая природу человека, Шлейермахер выделял в ней три начала — познание, действие и чувство. Именно чувство, с точки зрения мыслителя, выражает собственное бытие человека и его жизнь, равно как общее бытие и жизнь вселенной, поскольку именно в чувстве человек постигает через посредство действия на него мира действия Бога, знание же и действие укоренены во внутренней жизни, данной в чувстве. Чувство — процесс раскрытия души, выявление ее связи с вселенной, в чувстве происходит встреча всеобщего и частного, истинно религиозное чувство есть чувство зависимости от бесконечного, оно основано на вдохновении бесконечным, космическим единством, всеобщей гармонией и на ощущении себя частью целого. Научить религии, по его мнению, невозможно, она может рождаться только изнутри, а не сообщаться извне, важно не подавлять естественную религиозность, а создать условия, чтобы в человеке открылась восприимчивость к религии. Как пишет мыслитель, подлинная цель и характер религиозной жизни — сделав чуждым себе все отдельное и преходящее и не прикрепляясь чувством нигде к единичному, среди конечного сживаться с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение.

В XIX в. в философии формируется критическое отношение к доминирующему в Новое время в западноевропейской культуре рационализму.



**Серен
Кьеркегор**

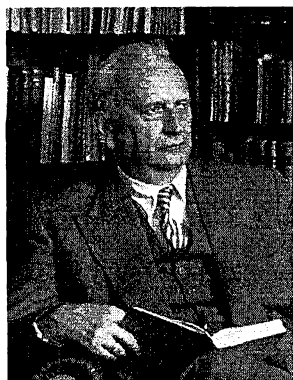
Серен Кьеркегор (1813—1855) противопоставляет традиционному приоритету разума идею веры, поскольку главное в человеке, с его точки зрения, некая глубинная мистическая сущность, рационально не определяемая в понятиях. К подлинному осмыслению человеческого бытия, понимаемому именно как уникальное и неповторимое, невозможно подойти логическим путем, только вера может подвести человека к познанию этой истины. Главная тема философии Кьеркегора — свободный выбор человеком самого себя, подлинного своего существования или не подлинного. В описании Кьеркегора человек, прежде всего, страдающее, ищущее, сомневающееся существо; мыслитель выделяет и основные модусы такого существования — страх, отчаяние, смерть как важнейшие его

характеристики. Попытка прорваться к духовности и обретению своего истинного «Я» связана с осознанием отчаяния как понимания своей вины и греховности и свободным выбором самого себя, своей подлинной возможности. Кьеркегор выделяет различные ступени духовного существования личности: поднимаясь по ним и проходя в поиске своего подлинного «Я» уровень эстетического, этического существования, становясь внутренне все более независимым от внешнего мира, условий и обстоятельств, человек может достигнуть религиозной ступени, на которой все свое существование уже безусловно передоверяется Богу. Если этический уровень

существования всегда связан со всеобщими этическими законами, то религиозный уровень непостижим ни при помощи разума, не сопоставим ни с какой всеобщностью. Именно единичный человек, по Кьеркегору, способен на такой акт подлинной веры, через который и можно обрести себя подлинного. В XX в. идеи Кьеркегора были востребованы и развивались в русле экзистенциализма.

Карл Ясперс (1883—1969), рассматривая человеческое бытие, также в центр внимания ставит проблемы его подлинности или неподлинности, свободы, соотносённости с Богом. Выстраивая иерархию различных уровней существования, он стремится показать, что человек призван продвигаться в своем самопостижении от простого эмпирического уровня существования в среде, через уровень сознания и духовного существования в обществе к самобытию или экзистенции, не подчиненной никакой всеобщей сущности и не могущей быть познанной с помощью всеобщих понятий. Человек ищет свою подлинную возможность, в этом поиске он **трансцендирует** по отношению к Богу. Самого Бога Ясперс тоже называет трансценденцией, тем, что трансцендирует все, трансцендирует само наше мышление. Экзистенция как бытийное ядро личности с *особой силой* открывается самому человеку в так называемых пограничных ситуациях, которые делают неизбежным для человека осознание собственной конечности, вырывают его из мира повседневности, дают возможность открыть для себя связь с трансцендентным. Экзистенция всегда определяется свободным выбором, и Ясперс подчеркивает, что свободу важно не перепоручить кому-нибудь другому. Мир трансценденции не дан человеку непосредственно, а предстает во множестве шифров. Это некий духовный язык, при помощи которого трансценденция нечто говорит человеку и открывается он как в индивидуальном опыте, так и в мифе, религии, искусстве, философии. Знаки трансцендентного могут осветить новым смыслом человеческую экзистенцию, через прочтение шифров происходит просветление экзистенции.

Осуществляя экзистенциальный анализ человеческого существования, П. Тиллих указывает, что обретение «самого себя» становится возможным только в вере. Он считает, что единственным практическим ответом на все противоречия человеческой ситуации является понятие Бога, дающего человеку «мужество быть». «Мужество быть» — это экзистенциальная категория Тиллиха, воспринимаемая как этический акт, в котором человек утверждает свое бытие, несмотря на все трагические противоречия своего существования. Она противопоставлена им таким традиционным категориям экзистенциализма, как «страх», «тревога», «бытие к смерти». «Мужество быть» противостоит всем различным формам тревоги как осознания своей конечности, сопровождающим во все эпохи существование человека, будь то тревога судьбы и смерти, вины и осуждения, пустоты и отсутствия



**Карл
Ясперс**

смысла. Оно может выступать либо в форме приобщения себя к целому (мужество быть частью), либо в форме самоутверждения своей индивидуальности вопреки окружающему миру (мужество быть собой). Однако же, поскольку последовательно осуществляемое мужество быть частью может привести человека к утрате своего «я» в коллективизме, а последовательно осуществляемое мужество быть собой может привести к утрате мира в экзистенциализме, то преодолеть эти односторонности может лишь «Мужество принять принятие», т.е. осознание принятия или оправдания «силой самого бытия» или Богом. Встреча человека с Богом может стать опорой существованию, принимая в себя все тревоги судьбы и вины. Тиллих пишет о способности человека к **трансцендированию** к бесконечному; самотрансцендирование — это прорыв в вертикаль, ввысь и одновременно в глубину бытия, к Богу, оно является разрешением «амбивалентностей» бытия человека, которые неразрешимы в горизонтальном плане. Вера, согласно Тиллиху, — это состояние охваченности трансцендентным единством неискаженной жизни, любовь — это включенность в это трансцендентное единство.

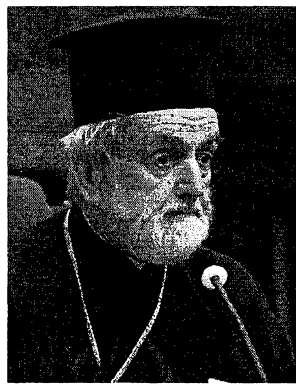
Создатель философской антропологии М. Шелер свое учение о человеке раскрывает, используя понятия **теономности**, **богосоотнесенности** человеческого существа. Взгляд раннего Шелера на человека близок позиции теистического персонализма, и человек для него — существо скорее не мыслящее, а любящее и способное в актах любви воспринимать открывающийся ему божественный мир ценностей. Мыслитель пишет, что возможность человеку приобщаться в особых духовных актах к царству ценностей дает откровение Божие; каждый способен быть проводником высших божественных ценностей в земной мир. Для позднего периода творчества Шелера характерно выделение и противопоставление двух начал человеческой природы. Один полюс — жизненный, витальный, который Шелер называет «порывом», объединяет человека со всем животным миром, другой — полюс духа, начало нравственное, разумное, которое как бы пронизывает сверху естественную жизнь человека и может противодействовать естественному жизненному порыву. Именно это качество духа он называет **открытостью** — дух открыт миру в силу того, что способен освободиться от давления исключительно витальных сил, преодолеть ограничения своей собственной природы. Другими характеристиками духа являются, по Шелеру, бескорыстная любовь и способность к идеации как способность усмотрения сущностей. Человек всегда чувствует раздвоенность своего существа и поэтому страдает, но, с другой стороны, наличие полюса духа в человеческой природе говорит об изначальной его надмирности или богосоотнесенности. Становление духа активизирует Божественное начало в человеке, и поэтому задача личности состоит в укоренении духа в инстинктивных желаниях.

С точки зрения К. Ранера, наиболее существенными характеристиками человека являются **историчность** и **трансценденция**. Трансценденция человека понимается как открытость Творцу, историчность определяется как «место» встречи человека с Богом: в своей историчности человек состоит в подлинном диалоге с Богом. Исходя из принципов трансценден-

тализма, он объясняет, что человек открыт для такого диалога, поскольку существует окончательная открытость мира и человека перед приобщающим к Себе Богом. Человек конституирует себя, он отослан к своей истории как к пространству персонально свободной встречи с Богом, ему идет навстречу бесконечное будущее как реальная возможность, которая предложена ему, принятие абсолютного будущего — последняя задача человеческого бытия. Трансцендентальный метод Ранера есть попытка раскрытия на пред-концептуальном уровне универсального опыта божественного присутствия или благодати, присутствия нерелексивного, неопределенного ощущения Бога. Ранер говорит об особых духовных актах — «предвосхищениях», которые являются предварительным знанием Бога, и о трансцендентальном действии благодати, которое он определяет как внутреннее и отличает от внешнего восприятия благодати (исторического и общественного восприятия откровения в слове). По Ранеру, трансцендентальное откровение получают все люди, независимо от того, признают ли они это осознано. Любой человек в естественном порядке является «*homo religiosus*», трансцендентальный опыт превышает деятельность сознания и пронизывает естественный порядок вещей. Ранер вводит понятие «сверхъестественного экзистенциала» как специфику зависящего от Бога человека, и посредством этого понятия мыслителям согласуются структура бытия каждого человека и Божественная благодать. На человека всегда действует универсальная спасительная воля Бога, она никогда в действительности не отсутствует в реальном порядке бытия.

Эсхатологизм в понимании спасения, подчеркнутый в работах Ранера, является характерным для неотомизма, западное «Единение со Христом» понимается лишь как эсхатологически реализуемое единство. Православные мыслители, напротив, пишут об эсхатологическом измерении Церкви, которая уже принадлежит будущему веку и поэтому знает все — и предметы, и людей — не только в их всегда трагичном временном становлении, но и в их последнем завершении и зрелости. Поэтому история и вечность, с их точки зрения, нераздельно соединены в эсхатологических и евхаристических категориях.

Митрополит Иоанн Зизиулас (р. 1931) стремится показать, что человек как еклезиальная ипостась связан с эсхатологией или окончательным завершением человеческого существования и являет себя не таким, каков он есть, а таким, каким он будет. Мыслитель раскрывает существо человека, с одной стороны, через ипостась биологического существования, а с другой стороны, через ипостась существования еклезиального. Первая реализуема не в свободе, а в необходимости, вторая же зарождается с момента крещения и утверждается в иной онтологической реальности, не связанной «тварностью». Дialeктика перемен или «ипостазирование» личности, которая



**Митрополит
Иоанн Зизиулас**

«уже и еще нет», происходит через экстатическое движение человеческой личности, которая черпает свою ипостась в грядущем, как это происходит в Евхаристии. Именно в Евхаристии каждый причастник становится целым Христом и целой Церковью, во Христе человек может утверждать свое существование как личность, основываясь на отношениях с Богом, равным свободным отношениям в любви Бога Сына и Бога Отца. Для тринитарного, христологического и евхаристического видения человеческого существования, характерного для целого ряда православных мыслителей XX в., свойственно диалогическое мироощущение, поворот к **диалогическому** образу человека, сущность которого состоит в открытости Абсолюту. Анализируя учение о Троице, они указывают, что принцип личностного бытия Бога отображается в бытии человека, созданного по Его образу и подобию, и в подлинном вечном диалоге Лиц Пресвятой Троицы можно увидеть прообраз тех истинных человеческих отношений, которые основаны на любви и взаимном доверии.

Во второй половине XX столетия в философии произошел переход к плюралистической парадигме, в рамках которой в отсутствие присущего субстанциалистским системам дискурса, ключевое значение приобретает уже не столь отстаиваемая прежде мыслителями свобода, а проблема **ответственности**. У Э. Левинаса общение с Богом, который определяется как Ушедший, опосредовано другой личностью, Лицо Бога заповедует, скрывая себя. Призыв к ответу, выраженный в появлении Другого лица, требователен, требует справедливости и жертвоприношения. Зарождение чувства ответственности за Другого Левинас считает началом собственно человеческого существования. Метафизика свободы становится у Левинаса философией ответственности, ответственность предшествует свободе: перед лицом Другого Я бесконечно ответственно, быть Я означает невозможность отстраниться от ответственности. Ответственность, превышающая свободу, есть послушание единой ценностности, у которой нет противоположности и которую называют Богом. Сознание ответственности «призывно», ответственность как основа личности понимается мыслителем как избранность, от которой нельзя отречься, как одержимость человека человечностью, которая выражается в обреченности отвечать не столько перед Другим, сколько быть ответственным за Другого, посвященным Другому прежде, чем себе. Другой у Левинаса понимается как одна из фундаментальных ценностей, бережное отношение к которой является основным условием существования личности в модусе подлинности. Приоритетным для философии и культуры становится гуманизм не только собственного «Я», но прежде всего «гуманизм Другого»; так определяет Левинас переориентацию философии и культуры.

Во всех рассмотренных подходах природа человека всегда осмысливается сквозь призму ее противоречивости, двумерности. С одной стороны, человек существо природное, с другой стороны, он существо сознательное, нравственное и способен делать свободный выбор, подниматься над естественным, преодолевать его. Мыслители подчеркивают природную религиозность человека, проявляющуюся прежде всего в том, что человек никогда не удовлетворяется данностью своего существования, стремится

к поиску основ и смысла всего сущего. *В своем стремлении очертить грани подлинного и неподлинного в существовании человека они применяют не столько используемые в теологическом контексте понятия веры, греха и спасения, сколько философские категории и понятия: трансцендирование, историчность, диалогизм, открытость, теономность, сверхъестественный экзистенциал.*

В своих работах М. Шелер зафиксировал сущность **антропологического поворота**, совершаемого в XX в. в философии и теологии. Своеобразная смена ориентиров заключалась в том, что *философский анализ теперь всегда изначально должен отталкиваться от проблемы самого человека, его индивидуального сознания, смысла его личного присутствия в мире, а не от исследования бытия и законов, по которым происходит его существование.* По Шелеру, бытие человека как микротеоса есть также первый доступ к Богу, и только исходя из сущностного образа человека, можно сделать заключение относительно подлинных атрибутов высшей основы всех вещей. П. Тиллих также указывает, что христианская мысль должна давать ответы на вопросы, которые ставит перед современным человеком жизнь, и христианство — способ решения не теоретических проблем, а практической «человеческой ситуации». К. Ранер отстаивает практическую ценность создания философско-теологической доктрины, которая, будучи «конкретной теологией жизненной действительности», была бы центрирована антропологически.

4.2.4. Проблема теодицеи, зла и страдания

Теодицея (от греч. θεός — «бог» и δίκη — «справедливость», «право») — *религиозно-философское учение, цель которого — примирить существование зла в мире с благостью, премудростью, всемогуществом Бога, снять с Бога ответственность за наличие зла в мире.* Это попытка философски разрешить противоречие между верой во всемогущего и благого Бога и наличием в мире несправедливых страданий. Отрицательным образом решается вопрос о богооправдании с точки зрения материализма, поскольку первопричина мира признается в нем нравственно-безличной силой. Рационалистические интерпретации ответа на эти вопросы, характерные для мысли Нового времени, уже исключаящей понимание тайны спасения Богом мира и не сохранившей в полной мере значение веры как доверия, идущего навстречу неведомому, приводили к необходимости решения проблемы: либо Бог всеблаг, но не всемогущ, либо всемогущий и всезнающий Бог не всеблаг. Однако наиболее известный вариант решения проблемы теодицеи, принадлежащий Лейбницу, однозначно оптимистичен. В согласии со своим учением о предустановленной гармонии Лейбниц утверждал, что поскольку мир сотворен премудрым Богом, то он совершенен, является «лучшим из возможных миров». Для мысли Лейбница характерно восприятие зла как части мировой гармонии, что в конкретном вопросе о теодицее согласуется с мнением об ограниченности человеческого понимания и суждения. Только Бог может помышлять одновременно обо всем мире и быть безошибочным в своих суждениях, человек же всегда ограничен. Бог же воспринимает зло только как часть своего высшего плана,

как часть мировой гармонии. Наилучший замысел универсума не может быть свободен от известного зла или некоторых беспорядков в частностях, которые, тем не менее, удивительным образом открывают красоту целого и в конечном итоге превращаются в наибольшее благо. В мире должна быть, по мысли Лейбница, необходимая контрастность добра и зла. Если бы все было только добрым, то в мире бы не было совершенно никакого напряжения, никакой борьбы, никакого преодоления. С этой точки зрения, *зло является вещью относительной, всего лишь неизбежным спутником и необходимым условием проявления добра*. Лейбниц говорит, что Бог не творит зло, а попустительствует тому, чтобы зло все-таки присутствовало фрагментарно и стимулировало к большему добру. Так Лейбниц рассматривает проблему метафизического зла, зло же моральное и зло физическое зависят от человека и его свободной воли, эти формы зла допускаются Богом как средство наказания свободных существ, злоупотребивших своей свободой, либо же зло выступает как ниспосланное Богом испытание для людей, служащее укреплению их духа и веры. Лейбниц утверждает, что Бог не хочет ни греха, ни гибели грешника; но так как того требует план наисовершеннейшего мира, то Он по разумным основаниям допускает то и другое. Лучше, чтобы был грешник и получил за грехи даже вечную кару, чем мир, в общем, был бы менее совершенен, чем должен быть.

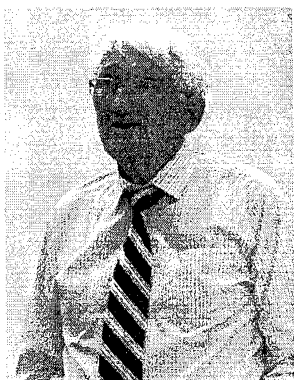
Шеллинг изначально исходит из констатации реальности присутствия зла в мире и защита Божией благодати им ведется в ущерб Божественному всемогуществу. Бог не всемогущ, поскольку в его природе предполагается двойственность темного и светлого начал, которая еще должна быть преодолена в процессе самостановления и саморазвития. Изначально темная бессознательная основа существования Бога не есть зло, а скорее неизвестность, абсолютная возможность всякого сущего. Ни в первозданном хаосе, ни в Боге нет зла, ибо нет расчленения принципов. Добром является то, что связано с Богом, что неразрывно со светлым, высшим началом. Злом является то, что актуализируется, с одной стороны, но отделяется от Бога. В процессе саморазвития Бога актуализируется, реализуется все потенциальное, в котором изначально возможности добра и зла были слиты в полной неразделенности. Высший разум, начиная действовать, производит разделение сил, свет отделяется от тьмы. В неживой природе этого отделения нет, природа еще слепа, происходит оно только на уровне человеческого самосознания. В человеке эта поляризация достигает степени противоположности добра и зла. В результате процесса отделения зло исключается и отвергается из абсолютного единства и тождества. В конечном итоге, как и у Лейбница зло являлось лишь необходимым условием проявления добра, так и у Шеллинга оно не есть сущность, а обладает реальностью только в противоположении духу любви.

4.2.5. Проблема межрелигиозного диалога

Современный этап развития культуры все чаще называют постсекулярным.

Постсекулярный тип отношений между обществом и религиозными традициями, согласно **Юргену Хабермасу** (р. 1929), предполагает активное возвращение религий в жизнь общества, подразумевает развитие деятельного

контакта и взаиморасположенного общения секулярного и религиозного сознания. При этом современная эпоха плюрализма характеризуется растущей множественностью разных убеждений, мировоззрений в рамках одного общества, что бросает вызов всем религиозным традициям, которые вынуждены конкурировать между собой в рамках единого культурного и правового поля. Кроме того, в процессах глобальных трансформаций динамично развивающегося мира по-новому обостряется проблема национальной идентичности. Религия становится местом этнического и культурного соперничества, при наличии обострения межэтнических и социальных противоречий, столь характерных для сегодняшнего времени, часто применяются попытки использования религии для оправдания терроризма и экстремизма. Все наблюдаемые тенденции сегодняшнего дня приводят к выводу, что *серьезный и ответственный диалог является требованием времени* и выступает как сознательная установка, требующая теоретической разработки. Религиозные мыслители все чаще вступают в диалог, и этот процесс порождает множество исследований, касающихся проблем



Юрген
Хабермас

верности истокам своей традиции и открытости новому. Диалог религий становится одной из главных задач на пути формирования нового глобального и ответственного мышления, неотвратимым вектором дальнейшего развития, несмотря на всю сложность и проблематичность его практической реализации. Так, по словам католического теолога Жака Дююи, реалии полиэтнического, поликультурного и многорелигиозного мира в настоящее время требуют от всех сторон «качественного скачка», соразмерного ситуации, для того, чтобы построить позитивные и открытые взаимоотношения и сотрудничество между народами, культурами и религиями мира.

В поиске общей основы диалога разных религиозных мировоззрений заметную роль играют коммуникативные теории. Их авторы изучают и выявляют определенные предпочтительные условия, необходимые для успешного общения или способствующие продвижению к нему, и предлагают различные модели диалога в качестве возможной методологической основы межрелигиозных контактов. Можно выделить **информационную и личностную модели диалога**, в рамках которых предлагаются свои подходы к совмещению различных, порой трудносовместимых позиций. В первом варианте *диалог воспринимается как акт рефлексивной коммуникации*, выступает как теория языковых коммуникаций, логика дискурса, во втором же — относится исключительно к личностному контексту, а не к разуму и *интерпретируется как событие встречи разных личностей*, в которой происходит соприкосновение с «чужим», дающее новые импульсы для развития.

О *диалоге как личностной встрече* писал еще М. Бубер, называя его, в отличие от технического и монологического, подлинным. Каждый участник в таком диалоге воспринимает другого в его настоящем особенном

бытии и обращается с намерением установить живую взаимосвязь, признавая внутреннее богатство другой стороны. Диалог, суть которого не в том, чтобы высказаться, а в том, чтобы услышать, позволяет разрушить неверные представления и проникнуться доверием друг к другу. Дух такого диалога способен возвыситься над логикой, зашедшей в тупик, над инерцией спора и его стороны, не отказываясь от своих убеждений, могут найти способности оказать друг другу помощь, ответить на самые трудноразрешимые вопросы. Бубер писал: поскольку дух великих религий бесконечен, то мыслим только диалог, основанный на движении каждого человека и каждого вероисповедания — от буквы к духу, и здесь потенциальные возможности безграничны. Лишь тогда проявится подлинная общность, не общность содержания веры, якобы найденная во всех религиях, а общность ситуации, страха и ожидания.

Если с точки зрения М. Бубера в диалогическом пространстве между Я и Ты царит равенство и симметрия, то Э. Левинас предлагает выработать в отношении Другого ассиметричное отношение, которое должно быть новой универсальной заданностью. Другой воспринимается как цель великодушия и жертвы, которая и приближает к Бесконечному, а позиция «лицом-к-лицу» устанавливает «искривление интерсубъективного пространства», трансформирующее расстояние в возвышение: человек как Другой приходит к нам извне как отдельное — или святое — лицо и осуществляет себя в качестве превосходства. От лица Другого исходит призыв, этически затрагивающий человека. Левинас отстаивает идею субъективности, неспособной самозамкнуться и ответственной за всех других вплоть до того, чтобы встать на их место, а следовательно, идею защиты другого человека, а не себя. В респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса также провозглашается идея участного мышления, но акцент делается на разработке «нового гибкого мышления», способствующего возможности возникновения иного видения, мышления и действия.

Предлагаемая Бубером и его последователями личностная модель диалога содержит в себе большой потенциал возможностей для выстраивания межрелигиозных взаимоотношений. Участники такого диалога, не отказываясь от различий и принимая осознание ответственности не только за себя, но и за других, способны открывать новые возможности для творческих решений, поскольку ответственное отношение к притязаниям другого может восприниматься не как препятствие, затрудняющее ход общения, а как вызов, приглашение и побуждение, изменяющие и сами условия понимания и взаимопонимания, подталкивающие к поиску, дальнейшему разворачиванию собственного же потенциала сторон диалога.

Альтернативная — *информационная* — модель диалога ориентирована на здравый смысл и разрабатывает рациональный механизм переговоров с Другим. Теоретики информационной модели диалога, одним из которых является Ю. Хабермас, настаивают на создании должных и обязательно равных для всех участников условий взаимного обмена мнениями и выработке устраивающего всех консенсуса. Участники диалога, в котором каждому гарантировано право высказать свое мнение, считает Хабермас, должны координировать свои действия посредством взаимного при-

знания доступных критике притязаний на значимость, аргументированно отстаивать, пояснять, раскрывать преимущества своих позиций. Стремясь преодолеть трудности понимания, участники диалога могут расширить перспективу собственного понимания и в итоге прийти к удовлетворительному решению. Процесс совместного создания горизонта значений, в котором обе стороны способны прийти не просто к этноцентрической позиции, но к intersubjectно разделяемой интерпретации, имеет основание в динамике взаимного обмена перспективами.

В итоге коммуникативные теории солидарны в том, что в условиях диалога, где каждый имеет равное право «быть другим», где созданы условия для взаимного обмена перспективами, стороны окажутся способными разрушить неверное понимание и внести свой особый вклад, оказать друг другу помощь. Выстраиваемый с этих позиций межрелигиозный диалог является не попыткой объединения религий, а попыткой обсуждения общих вопросов и поисков их совместного решения.

В настоящее время существуют различные подходы к поискам фундаментальных обоснований диалога религий, и связаны они с разными точками зрения на типы соотношения религиозных традиций между собою. Такую типологию отношений между религиями ввел в 1883 г. А. Рейс, и она включала три типа отношений, соответствующих позициям эксклюзивизма, инклюзивизма, плюрализма.

Подход **эксклюзивизма** характеризует положение: *только одна религия предлагает истинный путь к спасению*. Эксклюзивизм является наиболее традиционным способом отношения одной религии к другим, когда безальтернативно подразумевается наличие единственной истины и единственного пути ее познания. Эта позиция была преобладающей и наиболее характерной для традиционной теологии, основывалась на авторитете вероисповедных преданий. В сегодняшнем мире представители эксклюзивизма ставят своей задачей обеспечение конфессиональной идентичности в условиях поликонфессиональности общества.

Согласно **инклюзивизму**, *к спасению ведут много путей, но один из них превосходит остальные, полнота истины принадлежит единственной традиции*. Другие религии являются истинными и спасительными только постольку, поскольку имплицитно соучаствуют в истинной религии, которая включает на различных уровнях все, что есть истинного в других традициях. Другие традиции являются своеобразными ступеньками на пути следования к полноте истины.

Позиция инклюзивизма у христианских мыслителей формируется из двух предпосылок: 1) спасение осуществляется только в Иисусе Христе; 2) воля Бога состоит в том, чтобы привести всех людей к спасению. Каждая традиция положительно ориентирована на событие Христа, сохраняет свою позитивную роль в порядке спасения. Спасение может происходить без Евангелия, но не без посредства Христа. Например, К. Ранер в своих работах обозначил это скрытое присутствие Христа в других религиях посредством термина «анонимное христианство». С точки зрения мыслителя, человек, по природе своей изначально направленный к Богу, может принимать само сообщение Бога, Христову благодать, даже не осознавая

этого, поэтому для множества людей религии продолжают оставаться посредническими путями, через которые этих людей достигает благодать Христа. По его мысли, должны существовать различные уровни принадлежности к Церкви, и человек, не состоящий в видимой Церкви, скрепляемой евхаристическим общением, может все же находиться на пути к спасению и искать его хотя бы подсознательно. Церковь, согласно мысли Ранера, — это община не тех, кто, в отличие от других, наделен благодатью Божьей; это община тех, кто сознательно исповедует то, что она есть и чем другие надеются быть. Христос действует в верующем нехристианине через свой Дух, Дух вечного Логоса. Христос всегда и повсюду присутствует в дающей оправдание вере, такая вера всегда есть «ищущая память» об абсолютном Спасителе. Фигуры спасителей в истории религий вполне можно рассматривать как признаки того, что человек, всегда и всюду движимый благодатью, ищет то событие, в котором его абсолютная надежда станет исторически необратимой.

Согласно Тиллиху, Логос, ставший конкретным в Иисусе Христе, является одновременно и универсальным Логосом, и где бы Логос ни действовал, он действует в согласии с христианской вестью. Опыт откровения имеет универсально человеческий характер, а силы, несущие спасение, присутствуют во всех религиях. Но человек воспринимает откровение в терминах своей конечной человеческой ситуации и в условиях присущего человеку отчуждения, поэтому оно всегда воспринимается в искаженной форме. В человеческой истории существует конкретный опыт откровения, он происходит как процесс, при котором подвергаются критике ограниченность адаптации и искажения в процессе его восприятия. Эта критика имеет три формы: мистическую, пророческую и секулярную. В истории религии, с точки зрения Тиллиха, может произойти центральное событие, объединяющее позитивные результаты этих критических тенденций, оно и создает возможность для появления конкретной теологии, обладающей универсальным значением. Вся история религий породила символы фигуры Спасителя, которые затем были заменены пониманием Иисуса и его деятельности в Новом Завете. В самой природе христианства, считает Тиллих, заложена открытость, поскольку образ самого Христа свободен от партикуляризма: любовь в Нем охватывает космос, включая и религиозное, и секулярное.

С точки зрения *плюрализма*, *есть много путей к спасению, и ни один из них не лучше других*. Плюрализм не подразумевает утверждение об абсолютности той или иной религии. Все традиции остаются взаимно терпимыми, поскольку Бог допускает многообразие и различие. С точки зрения плюрализма, каждая религия ведет к собственной конечной цели, все они заслуживают уважения и ни одна не превосходит остальные. К. Ясперс, предлагая свою идею философской веры, которая должна объединить человечество, сделал попытку выйти за пределы «конфессионализма». На идеи Ясперса во многом опирается Джон Хик, отстаивающий позицию плюрализма. Он полагает, что все религиозные явления обладают высшим значением для религиозных людей, все религии ведут к Тому же Богу, поэтому явление Христа — это лишь одна из точек, в которой Бог

творил и продолжает творить в человеческой жизни. Религиозные традиции по-разному отражают некий трансцендентный центр духовного мира, который он обозначает как «Вечное Единое» или «Реальное». Необходимо отойти от утверждения о том, что христианство находится в центре, настаивает Хик, и прийти к осознанию того, что в центре находится Бог. Отталкиваясь от понимания всеобщей спасительной воли Бога, желающего, чтобы все были спасены, он утверждает необходимость перехода от христоцентричного подхода к богочентричному.

Многие современные религиозные мыслители пытаются выработать новые критерии оценки других религий, способные сделать их взаимоотношения более открытыми и конструктивными. Примером могут служить работы представителей католического богословия диалога, которое развивается в последние десятилетия XX в. Наиболее яркими представителями этого направления явились Р. Паниккар, Ж. Дюпюи и Гэвин Д'Коста, которые предприняли попытку разработать **тринитарный подход** к изучению отношений между христианством и другими религиями, развить программу более плюралистичного варианта теологии религии, опосредующей межрелигиозный диалог. С точки зрения этих мыслителей, *тринитарная основа христианства является основой открытости для встречи с другими религиями*. Уходя от традиционного христоцентризма и расширяя перспективу посредством включения пневматологии, они утверждают, что другие религии имеют положительное значение в одном общем Божием плане спасения. Актуализация учения о Троице, позволяющая дать христианский ответ на вопрошания современного человека, характерна и для представителей современного православного богословия. Митрополит И. Зизиулас подчеркивает в своих работах мысль о том, что Церковь как общение отражает сущность Бога как общения любви, которое будет полностью явлено в Царстве. *В тринитарной теологии*, подчеркивает мыслитель, *самобытность не исключает единство, а единство — самобытность*. По его мнению, задача, перед которой стоят сегодня христианские церкви в диалоге с другими верованиями в условиях растущей плюралистичности современного мира, требует рассмотрения, главным образом, экзистенциальной значимости учения о Троице. Церковь, в первую очередь, не институция, а общение, т.е. система отношений, создающих способ существования, точно так же, как в случае с троичным Богом. П. Вассилиадис подчеркивает, что тринитарная революция в современном христианском богословии выразилась в возрождении богословия Святого Духа и неразделенной христианской церкви, что привело к преодолению древнего христоцентричного универсализма, который в некоторых случаях мог перерасти в христомонистический экспансионизм и агрессивный империализм. Переход к тринитарному восприятию божественной реальности означал и отказ от первостепенной важности прозелетизма, который сменила ценность и значимость живого свидетельства об эсхатологическом опыте церкви.

Картина межрелигиозных отношений сегодня сложна и неоднозначна, насыщена противоречивыми тенденциями, поэтому насущной необходимостью остается выработка эффективных стратегий разрешения межре-

лигиозных конфликтов, главным и ключевым элементом которых может являться диалог. С позиций христианства, такой диалог должен развиваться, апеллируя к началам личного общения и любви. Именно в этом видится ценный вклад христианства в раскрытие новых перспектив взаимопонимания между религиями.

4.3. Философия религии

4.3.1. Философия и теология

Отношения философии и теологии многоплановы, их длительная история раскрывает различные этапы, которые характеризуются *либо тенденцией к их сближению и взаимопроникновению, либо утверждением их фундаментального различия*. В античном мировоззрении философия рассматривалась как универсальная стихия и способ мысли о сверхчувственном и вбирала поэтому в себя теологию. В Средние века, наоборот, теология включала в себя философию. В Новое время, когда укрепились вновь позиции философии, возвращается и прежняя парадигма, вбирающая теологию в философию и ставящая задачу создания «научной религии», а кроме того, развивается также и парадигма независимости философии и теологии¹.

Как стремится показать Гегель, истинная теология есть одновременно и философия религии. *Философия же и есть истинная религия, истинное богослужение*. Предмет философии, как и религии, есть вечная истина в ее объективности. Они тождественны в своем содержании, однако философия постигает Бога более высокой формой познания: Бог есть Абсолютная идея, которая на заключительном этапе своего становления должна прийти к постижению самой себя — через понятийное мышление. Соответственно мышление в понятиях и есть истинное богопознание, религиозные содержания оказываются снятыми в форме философских понятий, и высшим откровением Абсолютной идеи является не религия, а философия.

Однако еще Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» отчетливо разделяет сферы философии и теологии. С его точки зрения, ни теология не является служанкой философии, ни философия — теологии, но каждая имеет свою область. Философия — это наука, целью которой является истина. Она опирается на теоретический разум и пытается постичь истину о Боге, человеке, мире, творении. Цель же теологии — воздействие на поведение людей для достижения благочестивой жизни: развития покорности, любви к Богу и ближнему.

Подобным образом рассуждает и Ницше: «...каждая философия, которая показывает сияние религиозного хвоста кометы в темноте своих последних горизонтов, заставляет относиться подозрительно ко всему, что она излагает в качестве науки»². Он утверждает, что религия никогда не содержала

¹ Хоружий С. С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека : сб. ст. М. : Библиотека Веб-центра «Омега», 2000. С. 34.

² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 302.

истины, ибо она родилась из страха и нужды и вторглась в жизнь через заблуждения разума. Когда же религия начинает сомневаться в самой себе, она идет на богословскую хитрость и вбирает в себя какое-либо философское учение.

Этой же теме **Мартин Хайдеггер** (1889–1976) посвятил свой доклад под названием «Феноменология и теология», где утверждал, что *философия и теология — это совершенно разные области знания, и между ними не может быть необходимой внутренней связи и посредничества*. Он относит теологию к сфере «онтических наук», занимающихся какой-либо областью сущего. Философия обладает абсолютным отличием от теологии, она наука онтологическая и ставит вопрос о бытии. Хайдеггер отвергает привычные подходы к пониманию предмета теологии: он не считает, что это наука о Боге или об отношении Бога к человеку, теология — это наука о вере: и о содержании веры, и о самом поведении верующего, о факте веры и жизни в вере. Система понятий теологии не должна заимствоваться из других наук, теология сама обосновывает себя через веру. Философия же всегда понималась как свободное вопрошание чистого, опирающегося на самого себя здесь-бытия, она не нуждается в теологии, опирающейся на откровение. И хотя философия и может служить для теологии возможным формально направляющим онтологическим коррективом онтического, т.е. дохристианского содержания основных теологических понятий, но эта ее функция не является необходимой. Поэтому Хайдеггер отрицает существование христианской философии; между философией и теологией может сохраняться только подлинно свободная коммуникация, свободная от всяких слабосильных попыток посредничества.

П. Тиллих предлагает свой *метод корреляции между философией и теологией*. Вслед за Хайдеггером он говорит о независимости философии и теологии: нет ни конфликта между ними, ни их синтеза. Метод корреляции ставит целью объяснить содержание христианской веры через экзистенциальные вопросы и теологические ответы в их взаимосвязях. Философия, отталкиваясь от экзистенциального анализа человеческого существования, задает вопросы, которые вытекают из него. А отвечает на них теология, соотносясь со знанием, исходящим из откровения. Если понятие о Боге возникает в корреляции с угрозой небытия, то Бога тогда нужно назвать той бесконечной силой бытия, которая сопротивляется угрозе небытия. Тиллих стремится найти новую символическую интерпретацию старых теологических понятий, чтобы сделать их ближе и понятнее современному человеку.

О взаимообусловленности философского вопрошания и теологического ответа говорит и К. Ранер. С его точки зрения, философия есть рефлексия над человеком как универсальным вопросом, заданным самому себе, кото-



**Мартин
Хайдеггер**

рый и должен рассматриваться как условие самой возможности услышать христианский ответ. Он говорит о своеобразном снятии границ философии и теологии: они стремятся к единению, теология всегда подразумевает некоторую философскую антропологию. Метод трансцендентальной антропологии Ранера рассматривает человека как существо, которое способно подходить к границам собственного бытия посредством вопрошания о предельном, получить же ответ возможно лишь посредством слушания. Восприятие призывающей благодати через Слово делает человека в концепции Ранера актуальным или потенциальным «слушателем Слова», а религиозную веру — вниманием к «Слову». Философия и теология дополняют друг друга: философия занимается прояснением априорных оснований возможности познания Бога человеком или способностей человека к вопрошанию, теология — прояснением условий слышания Бога.

В период Нового времени философия постепенно захватывает лидирующие позиции, и заканчивается этот период заметным ослаблением роли теологии и доминированием светского мировоззрения, опирающегося исключительно на человеческий разум и опыт. В связи с обозначившимся кризисом рационализма в конце XIX — начале XX в. вновь укрепляются позиции религиозной философии, в которой поднимаются проблемы сочетания веры и разума. Само взаимоотношение философии и религии рассматривается уже под влиянием мысли Хайдеггера как проблема *взаимоотношения двух достаточно автономных областей, но взаимодополняющий синтез которых необходим*. К концу XX — началу XXI столетия все чаще высказывается мысль о том, что у философии и теологии появляется широкое поле для согласия и сотрудничества. **Происходит сближение теологии и философии, которые встречаются в некоем новом пространстве постсекулярного мира.** Если эпоха секуляризации выделяла светскую сферу как автономную и самодостаточную, то эпоха постсекулярного общества, совпадающая с постмодерном, является уже совершенно иной социокультурной ситуацией, которая характеризуется взаимопроникновением сфер сакрального и профанного. Религия теперь погружается в атмосферу абсолютной свободы и плюрализма, и если секулярное становится постсекулярным, то религиозное — пострелигиозным¹.

Согласно мысли Хабермаса, неизбежный диалог религиозной и секуляризованной общественности, воспринимаемый как внутренняя потребность сторон, происходит в ходе двустороннего и взаимодополняющего процесса обучения. Универсальность секулярных принципов ставится им под вопрос, поэтому философия и должна увидеть в феномене религии когнитивный вызов и подойти к нему как бы изнутри. Моральные открытия, находившие прежде всесторонне дифференцированное выражение только в религиозном языке, могут найти всеобщий отклик. В жизни религиозных сообществ может сохраниться нетронутым нечто такое, что утрачено в других областях (достаточно дифференцированные возможности чувствовать жизненные заблуждения, общественные болезни, неудачу индивидуальных проектов жизни). Поэтому философия готова учиться у религии, как и прежде усваивая исконные христианские понятия.

¹ Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. № 3 (82), 2011. С. 32.

4.3.2. Сущность религии и предпосылки ее возникновения

В философии религии представлен широкий спектр различных подходов к пониманию природы религии — как апологетических, так и критических. В эпоху Нового времени, когда философия отмежевывалась от теологии и вступила с ней в конкурентные отношения, а вместо господствовавшего прежде теологического подхода к описанию религии начинает развиваться *подход к религии как объекту исследования*, философская критика религии выступила уже как неотъемлемый момент самого философского способа мышления. Философское изучение религии пытается понять, какие имеет религия основания в человеческом опыте, а также требует подтверждения обоснованности тех или иных религиозных положений. В разных концепциях природа религии рассматривается сквозь призму фундаментальных принципов того или иного философского направления. Теологи и объективные идеалисты придерживаются **объективно-идеалистического подхода**, в рамках которого сущность религии выводится из наличия в мире сверхъестественных сил. Осознание конечности и ограниченности человеческого существования приводит к поискам безусловного. Термин «*спасение*» и означает «*обретение утерянной целостности*», *устранение раздробленности, отчужденности существования, понимается как воссоединение и восполнение*. С позиции **антропологического подхода** предмет религиозного поклонения представляет собой фантастический образ, созданный в сознании людей и в определенной степени отражающий их собственную сущность. В рамках **социологического подхода** религия понимается как та или иная форма общественного сознания или результат исторического развития общества, **атеистический** же подход определяет религию как искаженное отражение действительных реальных отношений людей и господствовавших над ними внешних сил.

С точки зрения материалистов эпохи Просвещения религия есть следствие обмана и невежества людей, нагромождение лжи и фантазии, выдумка ради укрепления власти над другими людьми. Они утверждают, что религия не является опорой нравственности, а, требуя слепой покорности, способствует, скорее, только падению нравов. Исчезновению же религии должны способствовать результаты просвещения человеческого общества.

Однако же такие представители эпохи Просвещения, как Руссо и Лессинг, непосредственно связывали религию и нравственность. Историю человечества Лессинг представлял себе как прогресс в моральном воспитании человеческого рода. *Религии, с точки зрения Лессинга, являются определенными ступенями в этом воспитании человеческого рода.*

Иммануил Кант (1724—1804) также видел основу религии в чувстве нравственного долга. Религия тождественна морали, но отличается лишь по форме. *Религия есть законодательство разума, призванное придавать моральное влияние на человеческую волю для исполнения долга при помощи создания разумом идеи Бога.* Религия, по Канту, вытекает из морали, а мораль неизбежно ведет к религии и расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя. Поэтому истинная религия есть познание человеческих обязанностей как божественных заповедей. Кант проводит границу между моральной религией и религией богослужебной.



**Иммануил
Кант**

Богу угоден только моральный образ жизни, а не автоматическое следование ритуалам, которое Кант называет лжеслужением. Если, по Канту, вера моральная — это вера действенная, свободная, живая, то церковная, богослужебная вера способна подавлять подлинную человеческую свободу, прививать привычку к лицемерию.

С точки зрения Гегеля, религия является одной из трех форм проявления Абсолютного духа, наряду с искусством и философией. Абсолютный дух достигает истинного, совершенного знания о себе самом, проходя по ступеням вначале созерцания в искусстве, где он являет себя через конкретные формы созерцания чувственных образов, далее *через язык воображения и деятельность чувства и представления в религии* и затем через

язык понятий и деятельность чистой мысли в философии. Гегель представлял религию чем-то вроде формы, предваряющей философию, через которую самосознание единого с миром Абсолюта находит свое выражение пока еще в образах и символах. Философия является высшей понятийно-разумной формой, в которой достигается возвышение конечной сущности человека к бесконечному. Конечный дух, по Гегелю, есть лишь момент развития Абсолютного духа, поэтому *религия есть знание божественного духа о себе через опосредование конечного духа*. Поскольку последняя цель и философии, и религии, по Гегелю, — откровение Абсолюта через разум, постольку религия автором рационализируется, включая и момент понимания мистического как спекулятивного. Разумное мышление, в отличие от рассудочного, состоит именно в том, что оно содержит в самом себе противоположности как идеальные моменты, поэтому все разумное Гегель считает возможным назвать мистическим, что означает лишь то, что оно выходит за пределы рассудка.

По Шлейермахеру, *сущность религии — это чувство зависимости от бесконечного. Не через разум, не через рациональную сферу человек может соприкоснуться с Богом, а только через чувства*. Если сущность религии раскрывается в чувстве восторга перед бесконечной вселенной и в поклонении ей, то каждый религиозный человек любой традиции по-своему и в разных, взаимодополняющих друг друга формах выражает это чувство.

Людвиг Фейербах (1804—1872) полагает, что религия есть *первая форма постижения человеком самого себя, она не имеет своего собственного содержания, и человек в религии обращается лишь к самому себе, к своей собственной сущности*¹. Мыслитель рассматривает религию в качестве продукта человеческого воображения: учение о Боге сводится к познанию человеком тех или иных качеств своей же собственной природы, освобожденной от конечных, индивидуальных границ, которые объективируются

¹ Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 52.

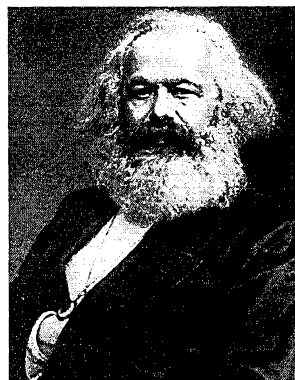
и проецируются вовне. Человек наделяет Бога предикатами бесконечности, безусловности, независимости, которые являются предельными характеристиками человеческого разума и воли, или придает статус божественности человеческому чувству любви. Тайна религии, считает мыслитель, сокрыта в присущем человеку религиозном творчестве, связанном с потребностями избежать страхов и страданий, а также со стремлением к счастью.

Карл Маркс (1818—1883), следуя мысли Фейербаха, также говорит, что человек *создает религию, которая есть лишь самосознание и самочувствие самого человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял*. Речь идет о потере и самоотчужденности человека, живущего в искаженных условиях социальной действительности. Как следствие, человек ищет некоего возмещения для самого себя в иллюзорной области, религия становится всеобщим основанием для утешения и оправдания. Мир, государство и общество порождают религию как превратное мирозерцание, и *религиозное убожество есть в то же время выражение действительного убожества и протест против него. Это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, дух бездушных порядков, опиум народа*. По Марксу, религия в будущем, при изменении социальных условий существования, будет упразднена.

Для понимания сущности религии представителями направления философии жизни характерны психологизм и иррационализм. Поэтому неслучайно, что наиболее истинной формой религии для ряда представителей данного направления является мистицизм. Наиболее отчетливо эту мысль выражает Бергсон, раскрывающий понятие **динамической религии**. Динамическая религия ведет к преображению каждой индивидуальной души, избавляя ее от тревоги и неуверенности, и к преображению социума и человечества. Основа этой религии сверхъестественна, это творческий жизненный порыв или божественная любовь, которую воспринимают особо одаренные личности и передают ее остальным. Динамическая религия выражается, прежде всего, в мистицизме, и деятельность «великих мистиков» способствует становлению божественного человечества. От динамической религии Бергсон отличает статическую, ярче всего выраженную в магии и мифотворчестве. *Если суть динамической религии заключена в мистике, цель которой — соединение человека с Творцом, то статическая религия имеет уже не сверхъестественную основу, а биологическую, и служит она, прежде всего, сохранению того или*



**Людвиг
Фейербах**



**Карл
Маркс**

иного общества и несет в себе защитные функции, предохраняя социум от распада, а индивида от страха и неуверенности. Она привязывает человека к жизни, а индивида к обществу. Бергсон ставил перед человечеством задачу создания единой динамической религии, которая включала бы в себя наиболее важные элементы существующих мировых религий.



Освальд
Шпенглер

Подобным образом и **Освальд Шпенглер** (1880—1936) видит высшую точку развития религиозности в мистическом христианстве, а низшую — в обрядовости, языческом мировоззрении, магии. В основу его морфологии культуры положен принцип биоцентризма с вытекающей из него закономерностью гибели каждой культуры. Каждая из описываемых Шпенглером культур религиозна, *религия является душой каждой культуры*. Пра-символ каждой культуры — это некий род любви, посредством которой она созерцает бога, охватывая его, вбирая в себя. Однако же любая религия, тем не менее, умирает, уступая место атеистическому мировоззрению, после чего гибнет и сама культура. Религиозное миросозерцание зарождается через интуитивное переживание душой процесса

жизни и своей судьбы. Шпенглер говорит, что религия — это бодрствование живого существа в те мгновения, когда оно преодолевает существование: когда оно овладевает им, отрицает его и даже уничтожает. *Религия — это потусторонность, жизнь в сверхчувственном и с ним*, и такое ощущение жизни нельзя подменять ни моральной проповедью, ни социальной этикой. Фундаментальными ощущениями религии, согласно Шпенглеру, являются страх и любовь, поэтому в своей морфологии истории религии он разделяет два типа мифологии — мифологию страха и мифологию любви.

В центре философской антропологии Мартина Бубера находится не изолированный индивид, а человек, стремящийся к постоянному диалогу Я с вечным Ты или Богом. Поиски Бубера направлены на раскрытие того измерения, где отношения человека и Бога определяются «живой верой», в которой человек в конкретности своей личности стоит перед Богом. Религия не является ни догмой, ни предписанным ритуалом, а постоянным пребыванием перед бездной взаимного отношения с Божественным таинством. *Религия, по Буберу, всегда основывается на двойственности Я и Ты*. Бубер часто противопоставляет живую религиозность религии как застывшей догматике, в которой всегда остается что-то от безличного отношения Оно. Настоящую эпоху мыслитель характеризует как «затмение Бога», поскольку в самую сердцевину религиозной жизни проникает процесс субъективации веры, когда отношение «Я — Ты» замещается на «Я — Оно».

Согласно Эммануэлю Левинасу, путь к Богу лежит через этическое отношение к Другому, *религиозный опыт является опытом этическим, смысл его — в фундаментальной ответственности за Другого*. Бесконеч-

ность открыта лишь этическому взгляду, пишет мыслитель, она не познается нами, а сообщается с нами. Другого пути у религии быть не может. Этика — есть само видение Бога. Знать Бога — значит знать, как надлежит поступать. Лицо Другого, пробуждая в нас ненасытное сострадание, свидетельствует о Боге. Общение с Богом опосредовано другой личностью, другим человеком, через которого Бог командует, а мы отвечаем в присутствии Другого на некий «приказ». На первый взгляд, позиция Левинаса обнаруживает некоторое родство с кантовской, однако же она подразумевает, что содержание долженствования не всеобщее, а всегда уникально. Метафизика Левинаса утверждает множественность и различие самого бытия, Другой в его концепции есть указание на бесконечность и неисчерпаемость. Не автономия, а гетерономия в основе этики Левинаса.

С тем или иным подходом к пониманию сущности религии тесно связано и представление об основе религии или о предпосылках, под влиянием которых она возникает. Чаше всего в качестве предпосылок возникновения религии выделяются *социально-психологические, гносеологические, а также личностно-экзистенциальные факторы.*

К социально-психологическим факторам относятся страх, вызванный ощущением бессилия перед разрушительными природными силами, перед их мощью, стихийностью и непредсказуемостью, а также страх перед явлениями социального порядка, такими как значимость социальных законов и норм, общественного и группового мнения, традиций, обычаев, экономическое принуждение, политический гнет, войны.

К гносеологическим факторам относятся ограниченность чувственного и рационального познания, интуиция, способность воображения, способность мышления к абстрагированию, обобщению, а также образность и диалогизм мышления.

К личностно-экзистенциальным факторам относятся осознание конечности и хрупкости своей индивидуальной жизни, ответственность за самоопределение, ощущение безысходности в кризисной ситуации, чувство одиночества и заброшенности, потребность в общении, а также переживание всесторонней зависимости от других.

Давид Юм (1711–1776) указывает, что *первоначальные религиозные представления были вызваны заботами о житейских делах, непрерывными надеждами и страхами, тревожной заботой о счастье, которые побуждают к действию ум человека, чтобы подвести к какому-нибудь заключению относительно невидимой разумной силы. Человеческое воображение действует, создавая представления о неведомых силах, от необъяснимого действия которых зависит само балансирование человека между жизнью и смертью, изобилием и нуждой. При этом, считает Юм, люди обладают склонностью представлять все существующее подобным себе и приписывать каждому объекту*



Давид
Юм

те качества, с которыми они близко знакомы. Человечество, находящееся в полном неведении относительно причин и в то же время весьма озабоченное своей будущей судьбой, тотчас же признает свою зависимость от невидимых сил, обладающих чувством и разумом.

О. Шпенглер детализирует различные виды глубинного страха, присущего человеку, которые и являются основой зарождения религии. Страх перед пространством и населяющими его неизвестными силами порождает представления о духах природы, которые на более высоких стадиях религии превращаются в представления о богах. Из страха перед потоком времени, его непредсказуемостью возникают культы предков, которые затем перерастают в представление о духе народа, духе государства. А и из страха перед смертью возникают представления о бесконечности существования души.

Фейербах также отмечает, что корнем, основой религии является страх, но к этому утверждению, уже под влиянием идей Шлейермахера, добавляет еще *чувство зависимости*. Если человек чувствует зависимость от смены времен года, то, как следствие, возникают первые религиозные праздники, связанные с урожаем, если человеческое существование непосредственно зависит от животных, то возникают их культы, и т.д. Фейербах пытается показать, что точкой отсчета всегда остается сам человек: в первую очередь, важна проекция наиболее значимых его интересов, а затем уже включаются механизмы взаимодействия с этими силами. Цель религии — сделать природу понятной, податливой, соответствующей человеческой потребности.

Социальные причины, искажения общественного бытия людей, порождающие отчуждение как источник и первооснову религии, выделяет и подчеркивает Маркс. Превратный мир порождает религию как превратное мировоззрение, поэтому сама религия и является той сферой иллюзорной реальности, которая тем не менее помогает человеку выжить в этих условиях, являясь основанием для утешения и оправдания.

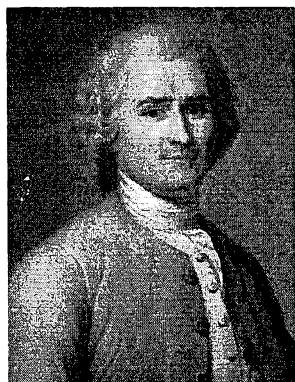
В более поздний период развития религии, когда уже представления о высшей реальности обрели ценностные, этические характеристики, религия по преимуществу становится средством решения трагических противоречий и вечных проблем индивидуального человеческого существования, поэтому важнейшими становятся *личностно-экзистенциальные факторы*. Как пример можно привести рассматриваемую выше категорию П. Тиллиха «мужество быть».

4.3.3. Понятие естественной религии

Новое время и эпоха Просвещения стали эпохой максимальной убежденности человека во всеилии разума, при ослаблении позиций религии разум постепенно становится окончательным судьей и в вопросах о Боге, и о религии. Термин **«естественная религия»** является детищем этой эпохи и обозначает «религию разума» или «религию морали», по преимуществу являющуюся суммой наиболее общих представлений, выводимых из «человеческой природы» или основывающихся на потребностях человеческого существа. Естественная религия не нуждается в авторитете Священного Писания, поскольку высшие истины религии откровения непо-

знаваемы, неправомерны. С этой позиции подвергались критике многие богословские утверждения. Принципы естественной религии проистекают из размышлений над всем порядком в физическом и моральном мире, неким высшим планом, задающим его, которые и приводят человека к мысли о том, что есть некий высший разум, божественный Дух. Как считали сторонники этой концепции, такое представление о Боге изначально заложено в каждой человеческой душе, поэтому естественная религия в неявном виде содержит в себе все рациональные элементы любой положительной религии. Существующие исторические религии в той или иной мере искажают истинную или естественную религию. Мыслители предпринимают искусственные попытки реконструкции некой общечеловеческой «религии разума» или «религии морали», которая в будущем, объединив все человечество, сменит все существующие формы религии и связанные с их историей бесконечные богословские споры и религиозные войны.

Жан-Жак Руссо (1712—1778), говоря о «естественной природе» человека, признавал врожденность нравственных идей и религиозного чувства, поэтому естественной религией он и называет религию, основанную на непосредственном чувстве и разуме. Такая изначальная религия человечества была искажена вместе с развитием цивилизации. Истинная религия должна способствовать сосуществованию людей в государстве, в обществе, в границах общего блага. Поэтому Руссо выдвигает концепцию «гражданской религии», в рамках которой предлагает оставить только два догмата: существование Бога и бессмертие души. К этим догматам он считает нужным добавить признание священными и гражданских обязанностей каждого человека, и общественного договора.



**Жан-Жак
Руссо**

Лессинг представлял всеобщую историю как прогресс в моральном воспитании человеческого рода. Каждая из религий в определенный момент играет свою положительную роль, когда через великих учителей затрагивает в человеке заложенную в него морально-этическую составляющую, однако в более поздний период своего развития она может стать и определенным тормозом на пути дальнейшего развития человечества. Поэтому все религии рассматриваются Лессингом в качестве преходящих, в будущем они будут сменены единой и истинной религией и связанной с ней этикой.

Юм противопоставляет просвещенную веру вере непросвещенной, наполненной различными суевериями и «игривыми фантазиями». Естественная религия разделяет точку зрения просвещенной веры в Бога, основанной на идее разумного Творца, гармонично и сообразно устроившего единообразные законы окружающего нас мира. Она основывается и на доводах разума, и на потребности человеческой природы, поскольку порождается жизненными заботами, страхами людей и надеждами на их предотвращение.

Кант, под влиянием взглядов своих предшественников, делает акцент именно на моральном значении естественной религии: она есть познание всех наших обязанностей в качестве божественных заповедей. Религия, существующая в пределах только разума, оказывается тождественной морали и вытекающей из нее. Моральную религию Кант отличал от богослужебной, в которой внешнее почитание божеств и исполнение ритуалов может вовсе не согласовываться с моральным совершенствованием личности. Богослужебная религия может быть оправдана постольку, поскольку она служит морали, а не наоборот.

Представления о естественной религии были подвергнуты резкой критике Шлейермахером, который встал в оппозицию по отношению к большинству мыслителей эпохи Просвещения и утверждал ценность каждой исторической религии. Адогматизм Шлейермахера и выделение им в качестве главного элемента религии чувства приводят к отстаиванию принципа многообразия религий и их взаимодополнительности. Мыслитель делает акцент на глубине религиозного переживания, недоступной просвещенному уму, и, обращаясь к «людям образованным и религию презиравшим», пишет о ценности религии сердца. Религия разума, в присущей для нее умозрительно-абстрактной форме, по Шлейермахеру, настолько бедна по внутреннему содержанию, так отполирована и настолько сведена к метафизике и этике, что ее повсюду воспринимают лишь со снисхождением.

4.3.4. Генезис и развитие религиозных форм сознания человечества

С представлениями о естественной религии связаны и первые философские предпосылки развития эволюционного подхода в понимании возникновения и развития религии. С естественной точки зрения Юм рассматривает саму историю религии. Религиозные представления порождаются страхом древнего человека и такой способностью его сознания, как антропоморфизм. Политеизм как ранняя, примитивная форма религии человечества характеризуется Юмом в целом отрицательно за обилие суеверий и идолопоклонство. Переход от политеизма к монотеизму происходит тогда, когда тот или иной народ начинает выделять среди многих божеств одно и постепенно передавать ему все больше и больше атрибутов, которыми раньше обладали другие боги. Такое божество в итоге становится единственным властителем мира, а потом и его творцом.

Гегель с идеалистической точки зрения представлял религиозную жизнь человечества как единый поступательный процесс, инициированный саморазвитием Абсолютного Духа, который, познавая самого себя и постепенно возвышаясь, создает на очередной ступени определенную религию. Содержанием этого процесса, который раскрывается при помощи диалектического метода, является постепенное разделение «природного» и «духовного», обретение духом все большей свободы: происходит развитие от примитивной формы естественной религии, в которой дух человеческий еще находится в состоянии непосредственности, не выделяя себя из природы, через стадию религий духовной индивидуальности к абсолютной религии — христианству, в которой и достигается знание духа

о духе в его истине. В целостной картине развития религиозного сознания человечества отдельные стадии представлены Гегелем как самодвижение религиозных идей, среди которых, в первую очередь, выделяются представления о боге и бессмертии души.

Кроме упомянутого подхода существует и концепция **прамонотеизма**, согласно которой религия в человеческом обществе существовала всегда и к тому же изначально имела форму монотеизма, однако он был впоследствии утрачен, выродившись в многобожие или язычество. Данную точку зрения развивал Шеллинг: ранний примитивный монотеизм «золотого века» характеризовался тем, что человечество поклонялось тому, чего не знало, и чтобы утвердиться как истина, монотеизм должен пройти через свое отрицание. Поэтому первичная интуиция Бога ослабевает, происходит отпадение от Бога, и через мифологию как «разбредшийся, разложившийся монотеизм»¹ начинается возвращение к Богу в рамках единого процесса Откровения.

По Фейербаху, основу религии составляют страх и чувство зависимости, испытываемые человеком. На первой стадии развития религии — *естественной*, природа является предметом этого чувства и обожествляется. На второй стадии — *духовно-человеческой* — сам человек уже возвышается над природой, из природного существа становится существом социальным, и на этой стадии он начинает ощущать все большую зависимость уже от силы закона или общественного мнения, поэтому и религия постепенно меняет свои основные черты, а божественные существа все больше наделяются социальными и политическими атрибутами. Фейербах утверждает, что человек сам является источником монотеизма. Если на естественной стадии развития религии человек жертвовал собой природе, наделяя ее качествами своей природы, то на второй стадии он уже жертвует природой себе, в христианстве же сосредотачивается только на себе самом. Христос и есть идеал абстрактного человека, прообраз, совокупность всех нравственных совершенств человеческого рода, любовь человечества к самому себе.

В современную эпоху представление об эволюционном развитии религии как восхождении от низших форм религиозного сознания к более совершенным фактически уже не рассматривается в связи с тем, что такой подход предполагает редукционизм в объяснении и понимании религии. Для сегодняшнего мировоззрения более созвучна идея диалога и утверждение уникальности каждой религиозной традиции.

4.3.5. Язык религии

Язык религии — это фундаментальное понятие, тесно связанное с категорией религиозного смысла. Сама религия является областью повышенного внимания к слову, поскольку язык является и способом смыслообразования, и сохранения религиозного смысла. Между языком и религией существует теснейшая взаимосвязь, восходящая к истокам человеческой культуры. Язык религии фиксирует содержание религиозного сознания, является средством религиозного общения, с его помощью религиозные

¹ Шеллинг Ф. Й. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 235.

представления, понятия передаются от поколения к поколению. Он может оказаться и предпосылкой проявления религиозных противоречий. Изучение природы языка религии, его сущностных характеристик и свойств является одной из важнейших задач философии религии XX в.

Одной из важнейших особенностей западной философии в прошедшем столетии стал «лингвистический поворот», выраженный в намерении философии решать метафизические и гносеологические проблемы посредством анализа языка. К нему напрямую причастны представители аналитической философии, и в первую очередь, **Людвиг Витгенштейн** (1889—1951), который разрабатывал стратегию правильного использования языка, дающую возможность точного выражения знания о мире. Основной задачей для представителей аналитической философии стала ревизия языка и очищение его от бессмысленных и бесполезных для познания словесных конструкций. Большинство высказываний религиозного языка не могут посредством наблюдения трактоваться как ложные или истинные, критерий верификации логического позитивизма обязывает считать положения теологии бессмысленными. В русле этого критического вызова теологии была поставлена проблема смысла понятий языка религии и правил его употребления. Ко второй половине XX в., однако, позиции логического позитивизма стали ослабевать, и вызов, брошенный теологии, в настоящее время выглядит менее впечатляюще, чем это было когда-то. С отступлением позитивизма появились и апологетические варианты аналитической философии религии.

Поскольку язык религии есть непосредственная действительность религиозной мысли в ее знаково-символических формах, постольку большой интерес для изучения представляет тема символического языка религии. Символ имеет пограничную природу и наделяется свойством соединять верующего с Абсолютом. Религиозные символы организуют язык религии, являются способом объективации, сохранения и передачи религиозных смыслов и ценностей. Свои подходы к пониманию символического языка религии разрабатывали П. Тиллих и К. Ясперс.

По мысли Тиллиха, Бог познается не рациональными категориями, а манифестируется в опыте. «Под Богом следует понимать то, что ультимативно заботит человека»¹. Из этого утверждения вытекает концепция символического характера религиозного языка. Тиллих ставит задачу новой интерпретации традиционных символов христианства, благодаря которой сохраняются и сила этих символов, и их открытость для вопросов, выработанных в ходе анализа человеческого существования. Он вводит новое понятие Бога как творческой глубины и основы бытия. Другой пример использования им символического языка: Бог — состояние, сила, захватывающая человека в момент встречи с ним, а вера — это состояние захваченности той силой бытия, которая трансцендирует все сущее и в которой все сущее соучаствует. Свою трактовку получает и символ «всемогущества» Бога: это сила бытия, которая сопротивляется небытию и выявляет себя в созидательном процессе во всех его формах.

¹ Тиллих П. Систематическая теология. М., 2000. Т. 1. С. 222.

Подобно тому, как Тиллих называет символ языком религии, Ясперс называет шифр языком трансцендентного. Бог в концепции Ясперса предстает как Трансценденция, то, что трансцендирует все, и то, что человек не в состоянии ухватить своим мышлением. Поэтому сама трансценденция остается всегда сокрытой, а язык метафизики лишь ведет к трансцендентному через прочтение шифров. Понятие символа Ясперс, отвергающий любую объективацию трансцендентного, не использует. Шифры — это некий духовный язык трансценденции, характеризующийся многозначностью смысла. В качестве шифров могут выступать как представления, образы, мысли в медиуме сознания вообще, так и метафизические идеи, образы мифологического сознания или высокого искусства. Наиболее наглядным примером шифра, который можно только истолковывать, является сам человек. То, что в нем понятно и объяснимо, противоречит его трансцендентной глубине. Ясперс полагает, что постичь язык шифров может только тот, кто существует как возможная экзистенция, поскольку шифры проявляются в опыте.

В современную эпоху религия часто становится местом этнического и культурного соперничества, можно говорить об инструментализации религии в целях геополитики, нередко используются методики изменения способов восприятия окружающей реальности с использованием религиозного языка. Именно язык может служить главным средством разделения, благодаря которому люди могут жить в «разных мирах», даже находясь рядом, поэтому часто за протестными выступлениями, вспышками насилия стоит непонимание, связанное с паутиной определенных символов, образов и установок. Все это сгущение негатива и возмущения, таким образом, является базовым фактом языка. Нужна длительная работа, чтобы язык стал именно средой примирения и опосредования, мирного существования.

Важна роль религиозного языка и в плане взаимодействия светской и религиозной культур. Ю. Хабермас говорит, что в постсекулярном обществе религия возвращается в общественно-политическое пространство, чтобы обогатить его своими смыслами, а философия готова учиться у религии, как и прежде, усваивая исконные христианские понятия. Работа по усвоению этих постулатов нашла свое выражение в таких понятиях, как ответственность, автономия и оправдание, освобождение, воплощение, эмансипация, индивидуальность и общность. Эта работа трансформировала первоначально религиозный смысл, но не устранила, не выхолостила его из этих понятий. Таким «спасительным переводом» стал перевод идеи богоподобия человека в сходную идею человеческого достоинства, требующего к себе обязательного уважения. Так, считает Хабермас, содержание библейских понятий выводится за пределы религиозного сообщества, становится достоянием инаковерующих, обнаруживаются дополнительные смыслы человеческих ценностей и интересов.

4.3.6. Критика религии

Критические подходы по отношению к религии в основе своей не довольствуются принятием на веру тех или иных религиозных положений, ставят их под сомнение и требуют подтверждения обоснованности их истинно-

сти. Каждый из них опирается на свои предпосылки, использует аргументы философского, психологического либо социального характера, при этом критика религии осуществляется в более жесткой или более мягкой форме, может быть рассмотрена как критика внешняя или внутренняя. Среди наиболее распространенных критических позиций можно выделить *атеизм, скептицизм, агностицизм, антиклерикализм, индифферентизм, нигилизм*.

Атеистическая критика характерна, прежде всего, для представителей материализма, отрицающих трансцендентное нематериальное начало. Просветительский атеизм считал религию вымыслом, результатом невежества, нагромождением лжи и фантазии, способствующей падению нравов и приносящей зло человечеству. С позиции антропологического материализма Л.Фейербах считал религию опосредованной и несовершенной формой постижения человеком своей собственной природы или результатом процесса самоотчуждения, и полагал, что в конечном итоге ее должна заменить новая философия, центральное место в которой будет занимать этика любви человека к человеку. Маркс, в отличие от Фейербаха, говорит, что истоки религии нужно искать не в воображении человека, а в социальных условиях его бытия. Религия — иллюзорная форма, «превратное мировоззрение», воображаемая область покоя и гармонии, которые человек не обретает вокруг себя. Религия есть продукт социальной жизни, поэтому сама критика Маркса, в первую очередь, направлена не столько на нее, сколько на условия земного существования человека.

В отличие от материализма, позитивистское отношение к идее трансцендентного мирового начала можно назвать скорее *агностическим*. С точки зрения позитивизма, невозможно признать что-либо в качестве знания, если оно не может быть проверено эмпирически. Неопозитивизм отнес теологические высказывания к псевдовысказываниям, обозначающим псевдопроблемы.

Скепτικο-агностический подход Юма к религии можно кратко выразить в положении о том, что достоверное знание о Боге невозможно, поскольку его нельзя ни доказать, ни опровергнуть. В нашем сознании не существует ничего, кроме содержания представлений, являющихся, в свою очередь, копиями впечатлений, и человек в познании имеет дело только с ними, а не с объективными свойствами вещей. С позиции скептицизма Юм активно противостоит и религиозному догматизму, и фанатизму, подвергает резкой критике «народные религии» с их суевериями. Однако он противостоит и материализму, и атеизму, выступая за отвлеченную «естественную религию» с ее верой в высшую разумную причину, которой мир обязан своим существованием.

С **агностической** позиции рассматривает религию и Кант, который установил границы познавательных возможностей «теоретического разума» и попытался показать, что теоретическое постижение Бога невозможно. Идея Бога у него выступает как четвертая антиномия трансцендентальных идей, относящихся к разряду неразрешимых проблем. Кант опровергает последовательно известные доказательства бытия Бога: онтологическое, космологическое, телеологическое. Однако, отвергнув идею Бога как спекулятивную, он признает ее как важную часть своей мировоззренческой системы в качестве постулата чистого практического разума.

Нигилизм есть отрицание общепринятых ценностей, идеалов, моральных норм, опирающихся на то или иное религиозное основание.

Нигилистическая критика, выраженная в учении Ницше, направлена против христианства как религии, почитающей Бога сверхъестественного мира, от которого исходят моральные запреты и предписания, подавляющие истинную природу человека, выраженную, прежде всего, в «дионисийском» — сильном, инстинктивном начале. С его точки зрения, христианская мораль, потакающая всему рабскому и никчемному в человеке, порождена злобно-завистливым и мстительным чувством слабых натур, желающих побороть все сильное, творческое и яркое при помощи изобретенного понятия вины и греха. Критика Ницше выступает против христианства как «платонизма для народа» и провозглашает тезисы о «смерти Бога» и «переоценки всех ценностей» во имя утверждения сверхчеловека — нового типа сильной, ответственной и творческой личности.

Антиклерикализм выступает как форма внутренней критики, отрицающей не истинность самой религии, а претензии церкви на исключительную роль в общественной жизни. Его идеи были чрезвычайно распространены в Новое время и эпоху Просвещения, переплетаясь с идеями гуманизма, толерантности, свободы совести. Одним из ярких выразителей антиклерикальных настроений эпохи был Вольтер, который выступал против религиозного фанатизма и ханжества, церковного догматизма и ставил целью уничтожение старого, основанного в ранний период христианской истории «здания обмана».

Индифферентизм выражается в безразличии, равнодушии к религии или к ее существенным идеям и положениям, а также в том, что религия перестает быть руководящей силой и побудительным мотивом в жизни людей. Религиозный индифферентизм характерен и для сегодняшней эпохи постмодерна с ее утратой единых ценностей и тотальным релятивизмом.

Философская критика религии способствовала развитию самокритики в теологии XX в., связанной с констатацией *кризиса традиционного теизма* в современном мире, обозначенного через широко распространенные термины «смерть Бога», «постхристианская эпоха». В первую очередь под влиянием М. Хайдеггера потерпели кризис метафизические представления о Боге как о высшем бытии или основе бытия. Такие формулировки, с его точки зрения, долгое время принимала философия, но истина бытия при этом оказывалась непродуманной. Для многих теологов и богословов также встал вопрос, как можно говорить о Боге, чтобы он не стал объектом среди других объектов, и какой язык, транслирующий христианские установки и ценности, будет понятен и близок современному человеку. Они обращали внимание на то, что христианская мысль должна давать ответы на вопросы, которые ставит перед современным человеком жизнь, решать проблему преодоления оторванности богословия от жизни. Задача — оста-



**Фридрих
Ницше**

ваться не просто верными мысли Отцов Церкви, но и подражать им в их открытости проблемам своего времени.

4.3.7. Философия религии и богословие

Задачей богословия является приведение в такую систему всей совокупности положений и элементов религии, которая смогла бы стать системой обоснования и защиты религиозного учения. Положения богословия всегда опираются на содержание божественного Откровения, истины которого, в той или иной степени рационально непостижимы и осмысляются применительно к ситуации конкретной эпохи. В богословии религия пытается понять и объяснить себя «изнутри», с позиции верующего сознания человека, субъективно принимающего и разделяющего истины Откровения. С этих позиций раскрывается и понятие Бога, и природа самой религии. В богословии, которое всегда связано с конкретной формой религии, степень причастности к истине определяется с позиций своей веры и неприемлем подход, рассматривающий и анализирующий все религии на одних и тех же основаниях.

Философия религии, в отличие от богословия, говорит о Боге, анализирует проблемы взаимоотношения Бога и человека, раскрывает сущность и происхождение религии, не опираясь на авторитет Откровения, она стремится придерживаться принципов свободного исследования, опирающегося на разум и достижения научного знания. При таком подходе подразумевается и определенное дистанцирование (позиция «извне») по отношению к религии как объекту исследования. Философия религии стремится выразить на своем языке, в системе понятий те положения, которые богословие считает достоянием веры, при этом пытается разъяснить, в какой мере религиозные верования отвечают критериям истинного познания. Таким образом, она всегда в той или иной мере является своеобразной рефлексией или критическим анализом истин веры. Важнейшими проблемами философии религии остаются определение специфики философского осмысления религии, нахождение принципов подхода к определению сущности и функций религии, к пониманию условий обоснованности и истинности религиозных верований. В фокусе ее внимания находится и проблема теоретического осмысления религиозного опыта, анализ религиозного сознания и религиозного языка, философия религии может рассматриваться с этой точки зрения как поле интерпретации разных представлений о высшей реальности, их образов и именовании. В современную эпоху особенную значимость приобретает потенциал интеграционной функции философии религии. Ее исследования могут внести свой вклад в развитие взаимоотношений как между религиозными традициями, так и между религиозной и светской культурами.

Резюме

Формирование философской мысли о религии, по поводу религии и в контексте религии отмечает особый этап ее трансформации: наличие у человека интереса в рациональном обосновании религиозной практики.

Именно этот аспект — поиск разумных оснований религиозности — делает исследование религиозной философии столь важным, поскольку дает возможность соотнести, во-первых, категории различных культур, даже столь удаленных друг от друга, как индийская и новоевропейская, а во-вторых, дает возможность прояснить содержание базовых категорий религиозного мировоззрения, которые нередко используются в качестве религиозно-философских понятий (например, «бог»). Религиозное сознание, обращенное к себе и на себя, создает конструкции, позволяющие понять его с большей степенью абстрактности, а потому более полно, нежели анализ конкретных явлений.

В свою очередь, философия религии задает возможное интеллектуальное измерение религии — как ее апологии (защиты), так и критики, — измерение, которое лежит за границами и религиоведения, и самой религии. Философское осмысление религии как целого, как феномена человеческого существования, нередко основанное на соотношении «религии» и «истины», а потому становящееся поиском истины религии, позволяет выявить границы возможного к ней отношения. Таким образом, религиозная философия и философия религии оказываются двумя полюсами строгого осмысления религии, которое может рассматриваться как предварительный — и потому невероятно важный — этап религиозно-философских исследований.

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. Раскройте характерные особенности различных моделей взаимосвязи Бога и мира.
2. В чем различие решения проблемы теодицеи в работах Г. Ф. Лейбница и Ф. Шеллинга?
3. В чем заключается трансцендентальный метод К. Ранера?
4. Раскройте сущность антропологического поворота в философии и теологии.
5. Какие базовые категории понимания человека как религиозного существа используются в религиозно-философской антропологии?
6. Раскройте характерные особенности основных этапов в истории развития религиозно-философской мысли XVII—XX вв.
7. В чем особенности информационной и личностной моделей диалога?
8. Раскройте понимание термина «естественная религия».
9. Что А. Бергсон понимает под «динамической» религией?
10. В чем заключается проблема кризиса традиционных христианских представлений?
11. Раскройте особенность подхода к природе религии у Л. Фейербаха и К. Маркса.
12. Каковы особенности нигилистической критики христианства у Ф. Ницше?
13. Раскройте характерные особенности основных этапов в истории развития взаимоотношений философии и теологии.
14. Как описывает Гегель процесс развития религиозных представлений человечества?

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. В чем состоит принципиальное различие индийского и западноевропейского религиозного мировоззрения?

2. Каков статус ритуала в индийской и европейской мысли?
3. Подумайте и обсудите в группе, какие именно категории религиозного мышления, на ваш взгляд, должны присутствовать в любом религиозном умозрении?

Практические задания

1. Прочтите работы Д. Юма «Диалоги о естественной религии» и «Естественная история религии» и ответьте на вопросы. А. Какие две формы веры разделяет Юм? В чем их различие? Б. В чем состоит естественная идея Бога, по Юму? В. Как, по Юму, происходил переход от политеизма к монотеизму? Г. Сравнительный анализ политеизма и монотеизма по Юму: в чем достоинства и недостатки? Д. Какие существуют ложные формы религии, согласно Юму?

2. Прочтите работу И. Канта «Религия в пределах только разума» и ответьте на вопросы. А. Что говорит Кант о соотношении морали и религии? Б. Как в работах Канта раскрывается понятие статутарной религии? В. Какую форму религии Кант считает истинной?

3. Прочтите работу Л. Фейербаха «Сущность религии» и ответьте на вопросы. А. Что есть сознание Бога по Фейербаху? Б. Что является источником и основой религиозной потребности по Фейербаху? В. Какие этапы проходит генезис религиозных форм сознания человечества по Фейербаху?

4. Пройдите проверочный тест.

1. Какая из религий, развивавшихся в Индии, пришла в эту страну извне?

- 1.1. Ислам.
- 1.2. Сикхизм.
- 1.3. Буддизм.
- 1.4. Джайнизм.

2. Что такое шрути?

- 2.1. Ритуал поклонения предкам.
- 2.2. Веды.
- 2.3. Священные буйволы.
- 2.4. Монахи в джайнизме.

3. Кому противостоят в «Ригведе» божества-дэвы?

- 3.1. Людям.
- 3.2. Асурам.
- 3.3. Никому.
- 3.4. Себе.

4. Что такое «Атхарваведа»?

- 4.1. Веда гимнов.
- 4.2. Веда вед.
- 4.3. Веда магических заклинаний.
- 4.4. Веда песен.

5. Как называется причинно-следственная связь между различными инкарнациями?

- 5.1. Сансара.
- 5.2. Мокша.
- 5.3. Атман.
- 5.4. Карма.

6. Что повлияло на развитие храмового строительства в Индии во второй половине I тыс. н.э.?

- 6.1. Исчезновение буддизма.
- 6.2. Греческий стиль.

6.3. Экспансия раджпутов.

6.4. Движение бхакти.

7. Какая жизненная ценность индуизма является лишней в данном списке?

7.1. Мокша.

7.2. Тапас.

7.3. Артха.

7.4. Кама.

7.5. Дхарма.

8. Образ какого Бога связан с концепцией аватар в индуизме?

8.1. Вишну.

8.2. Шива.

8.3. Будда.

8.4. Акал пуркх.

9. Что такое мурти?

9.1. Священное животное в брахманизме.

9.2. Последователь гуру Нанака.

9.3. Обряд жертвоприношения.

9.4. Изображение священного объекта в индуистском храме.

10. Кто был последний тиртханкар в джайнизме?

10.1. Ришабха.

10.2. Джина Махавира.

10.3. Паршва.

10.4. Будда.

11. На какие два направления делится джайнизм?

11.1. Шветамбара и дигамбара.

11.2. Хинаяна и махаяна.

11.3. Джина и махавира.

11.4. Джайна и буддха.

12. Кто был основателем сикхского вероучения?

12.1. Сикх.

12.2. Кабир.

12.3. Нанак.

12.4. Арджун.

13. Сколько всего было учителей в образе людей в сикхизме?

13.1. 9.

13.2. 10.

13.3. 80.

13.4. 1.

Темы рефератов и докладов

Гегель: религия как мышление.

Философия мифа Шеллинга.

Религиозная философия Шлейермахера и немецкий романтизм.

Анализ происхождения и сущности христианства Ф. Энгельсом в свете современных религиоведческих исследований.

Образы христианина и сверхчеловека в сочинениях Ф. Ницше.

Понятие веры и языка религии в философии К. Ясперса.

М. Хайдеггер и кризис традиционного теизма.

Попытка П. Тиллиха преодолеть кризис традиционного теизма.

Человек и Бог в философии М. Шелера.

Бог и человек в экзистенциальной философии М. Бубера.
Этическая инициатива Э. Левинаса.
Особенности индийской религиозности.
Специфика ведийского пантеона.
Протофилософия в «Ригведе».
Понятие жертвы в Древней Индии.
Религиозная философия упанишад.
Общее представление об индуизме.
Основные черты индийской философии.
Мифология времени и пространства в индуизме.
Философия джайнизма.
Религиозные практики сикхизма.

Список рекомендуемой литературы

1. *Василенко, Л. И.* Введение в философию религии : курс лекций / Л. И. Василенко. — М., 2009.
2. Введение в общее религиоведение / под ред. И. Н. Яблокова. — М. : Университет, 2001. — С. 31—203.
3. *Дандекар, Р. Н.* От вед к индуизму / Р. Н. Дандекар. — М., 2002.
4. *Ермишин, О. Т.* Философия религии: концепции религии в зарубежной и русской философии : учеб. пособие / О. Т. Ермишин. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 49—126.
5. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / сост. М. Ф. Альбедиль, А. Ф. Дубянский. — М., 1996.
6. *Кимелев, Ю. А.* Философия религии. Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. — М., 1998.
7. *Рену, Л.* Индуизм / Л. Рену. — М., 2006.
8. *Томас, П.* Легенды, мифы и эпос Древней Индии / П. Томас. — СПб., 2000.
9. *Фёрштайн, Г.* Энциклопедия йоги. — М., 2003.

Глава 5

ЭЛЕМЕНТЫ РЕЛИГИИ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- основные элементы религии в целом и религиозных традиций в частности;
- преимущества и ограничения употребления базовых понятий в описании религий;

уметь

- наиболее распространенные формы и функции конкретных элементов религии;
- опознавать в явлениях религиозное содержание и соотносить его с нерелигиозным;
- использовать в исследовании понятия различных религиозных традиций;
- различать собственно религиозное и религиоведческое содержание базовых понятий;

владеть

- методами типологизации религиозных явлений;
 - навыком сопоставления элементов религий;
 - методологией многоуровневой классификации религиозных явлений;
 - навыком определения религиозных явлений в типологически сходных средах.
-

5.1. Высшая сила

Представления о высшей силе — одна из наиболее характерных черт религии, в связи с чем они могут быть охарактеризованы как **фокус традиции** (Н. С্মарт), *система, к которой так или иначе сводятся все способы смыслополагания и все религиозные значения*. Представления о высшей силе, как правило, проявляются в почитании так называемых **«религиозных объектов»**, существ или сущностей, выступающих в качестве объектов культа. Религиозные объекты различаются *по феноменологическому окружению, представлениям о происхождении и степени участия в жизни человека*. Например, в повседневной религиозной практике большее значение для носителя традиции будут иметь не столько догматически определенные религиозные объекты (например, Троица в христианстве), сколько конкретные персонажи священного предания (например, Богородица или святые) или мифологии (например, рассказы о святых или местных святынях). При этом *переход из одного феноменологического окружения в другое может быть связан со специфическим способом смыслополагания и предполагать переход от почитания одного типа существ к почитанию других*.

В целом можно выделить несколько наиболее распространенных типов представлений о высшей силе; несмотря на значительное разнообразие, их общей чертой является подчеркнутое внимание к **сверхчеловеческому**

статусу, который определяет их могущество. Во-первых, следует выделить **религиозные объекты локальных культов**, фиксируемые чаще всего в религиозных традициях бесписьменных обществ (примитивных, по классификации Р. Беллы — об этом в параграфе 3.1), а также в религиозной повседневности так называемых «исторических» религий. Важной особенностью такого рода объектов является то, что они всегда выступают как *агенты социального действия*, т.е. коммуникация человека с ними осуществляется в соответствии с выработанными в культуре поведенческими стереотипами. Такие агенты, как правило, представляющие собой культурных героев или предков, нередко предстающих в облике тотемических животных, или силы, контролирующей какие-либо локальные центры, вступают с человеком в социальное взаимодействие. Следует также отметить, что в ритуальных ситуациях *эти агенты воплощаются в действиях, а не изображаются ими*, — старейшины австралийских аборигенов в церемониях не символизируют предков, а являются ими.

Во-вторых, следует выделить категорию **богов классических политеистических религий**, примечательной чертой которых — в отличие от предковых существ — является *отсутствие жесткой территориальной ассоциации*, хотя она может и иметь культовое значение. Так, Аполлон проявляет могущество не только в Дельфах, Зевс — не только на Крите, но именно там находятся наиболее почитаемые центры (опосредованно локальность богов определяется их покровительством городам, примером чего может служить шумерская традиция). Отсутствие территориальных ассоциаций также соотносится с *утратой представлений о родстве социальной группы с божеством*. Наконец, существенно важно, что божества суть **объекты культового почитания**, что не является неперенным свойством предков или локальных героев.

В классических мифологиях (Эллады, древнего Ближнего Востока, ведийской Индии) *природа богов неоднородна*. Прежде всего, они включены в отношения родства и старшинства — каждый из них представляет свое поколение, причем поколения эти находятся в состоянии *конфликта*. Так, олимпийцы противостоят титанам, дэвы — асурам, аннунаки — старшим богам. В этом типе мифологий появляются раньше отсутствовавшие фигуры **богов-демиургов**, божеств, обустроивающих космос, задающих социальный порядок и ответственных за сохранение властных отношений как таковых. Несмотря на то, что старшее поколение в целом противостоит богам основного культа, некоторые его представители могут также почитаться (например, демон Рудра, титул которого «Шива» в конечном счете стал самостоятельным божеством, или Варуна, который в «Ведах» описывается как асура, ставший дэвом). В целом, такого рода религиозным традициям присущ феномен **монолатрии** («единопочитания»), ритуального почитания божества — одного из многих — как единого и высшего. В месопотамских текстах, например, говорится о том, что все боги «отдают» свои имена (т.е. атрибуты) Мардуку, покровителю Вавилона, который сыграл решающую роль в битве с хтоническими силами.

Интересны *этимологии* соответствующих лексем. Древнегреческое θεός, вероятнее всего, восходит к общеевропейскому глаголу «делать» (совер-

шать нечто в чью-то честь), латинское *deus* — к общиндоевропейскому «светозарный», «небесный» (к этой же основе восходит греч. Ζεύς, «Зевс»), общегерманское *God* — к глаголу, означающему культовое действие, а славянское *Бог*, судя по всему, к глаголу «наделять» (благом, судьбой).

В-третьих, особое место занимают персонажи религий, которые традиционно расцениваются как «переходные» (не с точки зрения эволюции, но с точки зрения типологии) между «классическим» язычеством с его политеизмом и (или) молатрией и монотеистическими культами, в первую очередь — зороастризмом. Божественные сущности — «ахуры», которые описываются в «Авесте», священной книге зороастрийцев, обладают совершенно четко выраженными положительными с *аксиологической* точки зрения атрибутами, а их глава, Ахура-Мазда («Господь Мудрый») объявляется создателем мироздания и верховным судьей, который будет в конце времен судить грешников. Отрицательные атрибуты, соответственно, приписывают другим сверхъестественным существам, дэвам, глава которых Ангро-Майнью («Злой помысел») становится предметом «культа наоборот»: adeпты зороастризма должны бороться с ними, сохраняя праведный образ жизни, подтверждая верность Ахура-Мазде, ритуально сражаясь против «дэвовских» сущностей. Интересно, что в зороастрийской «историософии» рассказывается о целой ветви человечества («туранцы»), представители которой поклоняются этим демоническим существам.

Такого же рода движением в сторону монотеизма является культ *бхагавана* («владыки», «господина»), известный в Индии еще с конца I тыс. до н.э. В качестве бхагавана могли выступать как представители индуистского пантеона (особенно Вишну и его аватары, проявления), так и исторические личности, например Будда Шакьямуни. Бхагаван рассматривается как *личностное выражение того начала, которое создало мироздание, а так же моральные нормы, путь избавления от страданий и т.д.* Важно, что в образе бхагавана существенную роль имеет его *персонифицированность* (Кришна, Рама) и *личный характер отношений с верующим*. Бескорыстная любовь к бхагавану («бхакти») является и условием вхождения в религиозную конгрегацию, и основой для разного рода духовных практик.

В-четвертых, следует подчеркнуть принципиально отличное понимание высшей силы в религиях **строгого монотеизма**. Так, **Бог** в авраамических традициях является не просто единым и единственным, высшим существом из всех возможных, но также носителем абсолютных качеств, олицетворением морального закона и условием *личного спасения каждого человека*. Наиболее существенной чертой такого понимания божества является сочетание характеристик *абсолютного бытия* (могущества, блага, знания) и *абсолютной персоналистичности*. К этому следует добавить, что божество авраамических религий является «*распорядителем*» *исторического процесса*, который изначально замыслен и промыслен им. «Историчность» касается не бытия божия, а его откровения в созданном им мире. Персональность божества в случае авраамических религий — не манифестация начал более высокого порядка, но сама природа божественного. Именно поэтому здесь требуется обязательное личное отношение к нему, выражающееся не только в бескорыстной любви («бхакти»), но и в верном слу-

жении и даже полном самоотречении ради его славы. Именно разрушение этой связи стало причиной грехопадения прародителей человечества.

Наконец, некоторую проблему для типологии высших существ в религиях составляют *буддизм и джайнизм*. Особенно показателен первый: боги там играют роль *вспомогательных сущностей*, хотя и превосходящих могуществом человека, однако не способных достичь нирваны и абсолютного знания. Будда же изначально позиционировался в буддизме как совершенный человек, открывший путь избавления от страданий и достигший совершенной мудрости. Однако постепенно в буддизме (особенно в его направлениях махаяна и ваджраяна) начинают формироваться представления о *будде как проявлении спасительного начала в мироздании* («буддовость»), обладающем сверхъестественными способностями и фактически исполняющем роль Абсолюта (хотя и не персонального творца мира, как в авраамических религиях). Сверхъестественные атрибуты начинают приписываться и бодхисаттвам (просветленным) — объектам поклонения в дальневосточном буддизме.

«Облик» высшей силы определяется системой религиозных представлений, а также типом религиозного культа. Здесь можно увидеть и антропоморфные и зооморфные черты, и миксантропических персонажей, и представление о неопишемости божественной сущности. Сочетание неопишемости и персонифицированной выраженности (Иисус Христос, Кришна в учении вайшнавов) характерно для ряда теистических направлений в исторических религиях.

5.2. Ритуал

Ритуал (обряд) представляет собой одну из форм **символического поведения**. Символическим является поведение, смысл или значение которого лежит за его пределами; иными словами, *поведение символично, если оно отсылает к чему-то иному*. Условием символического поведения является наличие, по крайней мере, двух различных субъектов, которые условно можно охарактеризовать как стороны действующую и воспринимающую. *Наличие аудитории* принципиально важно, поскольку действие должно быть адресовано тому, кто (или что) может его интерпретировать. В этом отношении любое символическое действие можно понимать как действие, адресованное субъекту, способному его воспринять. В случае религиозного действия такой аудиторией может быть *высшая сила или объект, вступающий с человеком в коммуникативное взаимодействие*. Например, молитва может рассматриваться как коммуникация с высшей силой (божеством, святым, предком и т.п.), процесс, в котором — как и во всякой коммуникации — участвуют, по меньшей мере, двое субъектов. Следует отметить, что восприятие высшей силы в качестве субъекта коммуникации является, как правило, наиболее серьезным условием ее реальности, и наоборот. Иными словами, *высшая сила реальна, поскольку с ней можно взаимодействовать, однако это взаимодействие возможно в силу ее реальности*. В случае религиозного ритуала коммуникация осуществляется между человеком (сообществом) или его действующей составляющей (двойником, душой и пр.

или специалистом) и высшей силой, предстающей в качестве *агента* — т.е. силы, действующей намеренно. Такое действие может быть социальным по своему характеру; в наиболее архаических традициях (например, австралийских аборигенов) предки являются членами сообщества, в римской республике боги были членами гражданской общины и т.д. Однако взаимодействие может и не предполагать социального характера, например, молитвенное общение с божеством в монотеистических религиях. В то же время в последних социальное измерение взаимодействия с силой не исключается, но, напротив, часто может санкционировать соответствующие формы деятельности.

Взаимодействие с высшей силой составляет существенную черту ритуала, отличающую его от других форм символического поведения, например театрального представления или игры. Другими характеристиками ритуала являются традиционность, намеренность, стереотипность, повторяемость и взаимодействие со священными объектами. **Намеренность** — обязательное условие ритуала, поскольку его участник (участники), как правило, четко осознают цель своих действий, сколь бы фантастической эта цель ни казалась внешнему наблюдателю. Нередко определение цели составляет фрагмент ритуального действия, а вербальные формулы служат своего рода комментарием к нему.

Стереотипность отсылает к формализованному характеру взаимодействия с высшей силой. Здесь следует отметить, что и взаимодействия людей друг с другом стереотипны, однако в случае ритуала такая формализация санкционирована свыше. Соблюдение особого *ритуального этикета*, а также осуществление ритуала по оговоренным правилам является *условием его успешности*, тогда как нарушения могут иметь катастрофические последствия для исполнителя, участника, сообщества или мира. В свою очередь, стереотипность ритуала и отсылает к его **традиционности**, и одновременно обосновывается ею. Чаще всего действенность или необходимость ритуала для его исполнителей (участников) обосновывается его эффективностью в прошлом, наличием стереотипного прецедента; кроме того, ритуал воспроизводит какой-либо фрагмент священной традиции. Следует отметить, что даже в случае новшеств, которые ритуал претерпевает на глазах участников, или конструирования нового ритуала, они оправдываются или возвратом к традиции, или ее возрождением. **Повторяемость** ритуала обуславливается его декларируемой эффективностью и (или) социальной обязательностью. Действительно, обряды перехода (о них ниже), закрепляющие новые статусы субъекта, делают возможным взаимодействие этого субъекта с другими членами социокультурной общности, в связи с чем являются постоянной символической средой. Повторяемость ритуальных действий определяется календарными, социальными или окказиональными обстоятельствами.

Взаимодействие со священными объектами оказывается именно тем свойством, по которому ритуал опознается наблюдателем. В соответствии с классической формулировкой Дюркгейма, священные объекты суть обособленные и запретные вещи; действительно, они являются предметами, исключенными из повседневного мира вследствие приписываемых им

уникальных (неповторимых) свойств, причастности священной истории, отчего и отношение к таким объектам строго формализовано; более того, именно манипуляции с ними делают возможным исключение участников действия из обыденного контекста и включения в особый ритуальный — неповседневный — контекст.

Взаимодействие с высшей силой может быть как *непосредственным*, так и *опосредованным*. С одной стороны, в традициях вырабатываются нормы, в соответствии с которыми такое взаимодействие может осуществляться лишь теми людьми, кому сообщество делегирует это право. Таким образом, **специалисты** — субъекты, взаимодействие с силами которых санкционировано сообществом, — являются своего рода посредниками, представляющими это сообщество. Такого рода специалитет может быть различным и обосновываться возрастными (старейшина), статусными (царь), гендерными (мужчина или женщина), символическими (подтвержденное традиционными посвящениями право, например шаман) критериями. С другой стороны, непосредственное взаимодействие с высшей силой, которое является не менее стереотипным, повторяемым, намеренным действием, в силу неизбежно *приватного* характера оказывается *социально менее значимым*. Собственно, *непосредственный и опосредованный типы взаимодействия с высшей силой можно рассматривать как два полюса континуума, в котором существуют ритуальные действия*.

Принято различать **календарные обряды** и **обряды жизненного цикла**. Первые предполагают жесткую темпоральную закреплённость и оформляют прохождение конкретных точек календаря. Эти точки, как правило, составляют содержание мифа или повествований, отражающих *священную историю* сообщества. Воспроизведение священной истории в календарном ритуале делает его наиболее существенным событием в жизни сообщества, *придающим легитимность сложившемуся мировому и социальному порядку, обновляющим систему отношений между человеком и высшей силой*.

В свою очередь, обряды жизненного цикла фиксируют изменения статуса конкретного субъекта. По существу, каждое изменение состояния человека в традиционной культуре сопровождается символическим его закреплением — обряды, связанные с рождением, взрослением, браком, смертью и т.д. В соответствии с классической схемой, предложенной **Арнольдом ван Геннепом** (1873—1957), структура таких обрядов может быть описана следующим образом: *статус¹ | limen | статус²*, где первая стадия есть констатация наличного существования человека, которая сменяется *лиминальной* (пограничной) стадией, в рамках которой человек символически лишается всех статусов и наделяется новыми, что закрепляется на третьей стадии. Классическим примером таких обрядов являются **инициации** (посвящения), например переход из юношеского состояния во взрослое. **Окказиональные обряды** представляют собой взаимодействие с высшей силой в необыденных, пограничных ситуациях (угрожающих благополучию субъекта или сообщества), таких как стихийные бедствия, эпидемии, социальные сломы и пр. Они не включены в календарный или жизненный циклы, в связи с чем, как правило, менее стереотипны, чаще подвержены трансформациям и спонтанны.

Наконец, следует отметить *методологический аспект* указанного выше символического характера взаимодействия с высшей силой. Немаловажно, что «символичным» ритуал является для наблюдателя, тогда как для участников действия оно не отсылает к некоей священной истории, а воплощает ее. В то же время в самих религиозных традициях нередко имеет место различие интерпретаций — например, евхаристия в православной и англиканской традициях (если для первой причастие есть таинство, то для второй — символический акт).

5.3. Миф

Миф (от др.-греч. μῦθος — «предание», «рассказ») — *повествование о действиях, совершенных богами, олицетворенными и безличными природными силами, древними народами, предками, святыми, которое придает смысл и целесообразность событиям и явлениям настоящего*. Созданные воображением человека, они тем не менее обладают собственной аргументацией, внутренней логикой и убедительностью.

Часто отличительной чертой мифологического сознания называют то, что оно свидетельствует о неразличенности субъекта и объекта: мир в нем оказывается целостным живым организмом, действующим по принципу подобия человеку и социальной группе, к которой принадлежит человек. Поэтому свидетельствующий о «естественной» поэтичности народного сознания мифологический рассказ обычно противопоставляют научному дискурсу, рациональному отношению к миру и самому себе.

Для понимания природы мифологического сознания и мифа нужно помнить, что оно так и не было вытеснено в прошлое секулярной европейской цивилизацией. Хотя неоднократно объявлялось о «расколдовывании» природы и общества, о преодолении мифа как «несовершенной формы знания», мы регулярно видим настойчивые попытки *реставрации* прав «мифопоэтики» на обладание истиной — от романтиков рубежа XVIII—XIX вв. до юнгианства и представителей движения «нью-эйдж» в наше время. Более того, в ряде случаев современные исследователи обнаруживают, что сама европейская научная рациональность не свободна от мифологического «бэкграунда».

При анализе мифа в современной науке огромную роль играет изучение стихии языка, *форм «архаического» мышления*, имманентных ему логик, или *образно-символических систем*. Миф справедливо рассматривается и как *горизонт того культурного ландшафта*, в котором обитал древний человек, и как *способ описания собственного опыта* — социального, психологического, нуминозного (из чего не следует, что вся жизнь древнего человека была пронизана этим поэтически-мифологическим отношением к миру — подобные преувеличения следует отвергнуть). В связи с тем, что элементы мифа до сих пор присутствуют в современном общественном и индивидуальном сознании — особенно в его политической, историко-этнической составляющих, а также в пространстве медиа, анализ этой темы имеет не только исторический, но и вполне актуальный интерес.

Вместе с тем соотношение мифа с кругом религиозных феноменов требует особого прояснения. Прежде всего нужно сказать, что *во множестве мифов нет никакого собственно религиозного содержания* — даже если там упоминается вмешательство сверхъестественных сил в какое-то праисторическое событие. Однако значительная часть мифологических повествований посвящена божествам, их роли в создании Космоса и человеческой ойкумены, в истории человечества или отдельных племен (народов, государств).

Подобного рода описания являлись и являются *средством объединения социального коллектива*, а также способом объяснить (или обосновать ссылок на пра-историческое событие) его внутреннюю структуру (сословную, клановую, гендерную стратификацию). *Авторитетность базируется на представлении о древности предания и на особом статусе создателей базовых мифологических текстов* (например, эпических сказаний). В случае если до нас дошла информация о последних, мы видим, что им приписывают обладание дарами, полученными от богов, либо же уникальными способностями (ср. предания о Гомере, Вьясе, Вальмики — авторах наиболее известных индоевропейских эпосов).

Миф в большинстве случаев отсылает нас к каким-то *изначальным* (для мира, человека, племени, рода, жизненного явления) *событиям*, а их совокупность составляет мифологическую *праисторию*. Хотя ни в одной из мифологий (от древних до современных мифологем медиа) мы не найдем догматического объединения этих историй и отбрасывания каких-то преданий как апокрифических (мифологическое повествование всегда избыточно и формально противоречиво), эта совокупность может быть соотнесена с *правременем*, во время которого происходили сверхъестественные события или события, ставшие прецедентами для современности.

Поскольку миф повествует об изначальном, имеющем характер прецедента, он может быть связан с почитанием богов. Так, мы видим в сохранившихся текстах, имевших отношение к древней «литургии», фрагменты мифологических описаний (общеизвестные тем, кто рецитировал или слушал эти литургические тексты — ср. «Ригведа», памятники греческой хоровой лирики). С другой стороны, мифологический рассказ о прецеденте создает возможность трактовки мифа (или каких-то особенно выделенных мифологических повествований) в *дидактическом ключе*. Античный мир таковым учителем полагал Гомера, конфуцианство — авторов «Книги Песен», современные российские неоязычники обращаются к «Велесовой книге».

Миф мог быть связан с определенными *календарными ритуалами* или *ритуалами жизненного цикла*, отсылая к праистории, в которой и случились события, получившие выражение в названных обрядах. Но миф никогда не воспроизводит саму структуру этого ритуала: *невозможно установить жесткую взаимно однозначную связь между мифом и ритуалом*, даже в случае, если мы имеем дело с такими хорошо известными явлениями, как Элевсинские мистерии, или почитание Осириса в Египте в эпоху Нового Царства.

Таким образом, мифологический рассказ, исполняя целый ряд социальных, мировоззренческих, психологических, дидактических функций,

не может быть отождествлен с Писаниями исторических религий. Даже если авторы отдельных мифов (ср. отмеченных выше авторов эпических поэм) объявляются боговдохновенными, их повествования скорее могут быть сравнены с тем, что в христианстве называется *Преданием*.

Мы видим, что Предание в развитых религиях не претендует на прямую богооткровенность. Однако оно имеет решающее воздействие на формы существования религиозных сообществ как социальных институтов, на формирование представлений о «праистории» (священном времени, когда действовали апостолы, святые, учителя, пророки данной религии), на нормы поведения и *формы идентичности*. Более того, именно в Предании можно обнаружить очевидные проявления «мифологизирующей» деятельности сознания. Подобно Преданию, *мифологическое повествование исполняет множество функций, не имеющих прямого отношения к собственно религиозной тематике*.

Критика мифа как повествования, излагающего истину о богах, прецедентных событиях, а также его дидактического потенциала, начинается достаточно рано. Мы видим «гомерохулителей» в Древней Греции, неортодоксальных вероучителей в древней Индии, ранних конфуцианцев в Китае. Однако исторически *преодоление мифа обычно приводило не к рационализации мировоззрения, но к целому ряду мифологических явлений нового порядка*. Достаточно упомянуть *эвгемеризм*, утверждавший, что боги — это некогда прославившиеся правители, сочетавший в себе рациональную критику аллегоризма и «сказочности» мифов с элементами рационализованного и социально регламентированного культа предков, а также попыткой «исторического» объяснения происхождения религии. Отметим, что если в Элладе эвгемеризм возник на рубеже IV—III вв. до н.э., то Китай знает эвгемерические представления с самого начала эпохи Восточного Чжоу.

Однако эвгемерическая критика изменила лишь религиозный статус своих персонажей. Инструменты рационального «расколдовывания» традиционных мифов привели к созданию новой, эвгемерической мифологии, в свою очередь являвшейся предметом критики. Возможно, этот исторический опыт подсказывает нам причины, по которым и в наше время происходят уже упомянутые попытки *«мифологического реванша»*.

Впрочем, таковой «реванш» свидетельствует об изменении статуса мифа и традиционного мифологического материала. С одной стороны старый, «отеческий», миф начинает наделяться чертами *священного, откровенного текста*. Подобный статус получили «правильные» мифологические описания в глазах поздних платоников (от Плутарха до Саллюстия и Прокла) или современных неоязычников, именно так трактующих старинную мифологию. За поверхностью мифологического рассказа начинают искать *эзотерические тайны и исторические откровения*, радикально изменяя содержание и характер толкуемого текста.

С другой стороны, возникает так называемая **«вторичная мифологизация»**, когда какой-то текст, считающийся доктринальным, начинает осмысливаться и мифологически дополняться сюжетами, порой радикально меняющими все его содержание. В рамках европейской культуры чаще всего предметом такой процедуры становился Ветхий Завет. Достаточно

вспомнить его толкования в апокрифах, составленных гностиками-христианами II—III вв., или же в знаковой для представителей современного движения «разлитов» «Книге Разля».

5.4. Священный текст

«Священный текст» является наиболее общим понятием, описывающим почитаемые в религиозной традиции повествования или их фрагменты, взаимодействие с которыми — воспроизведение, восприятие, передача — предполагают в большей или меньшей степени неповседневные и формализованные контексты. Следует отметить, что священные тексты далеко не всегда являются записанными, скорее — напротив — они бытуют изустно, образуя своего рода информационную среду религиозной традиции. Несмотря на то, что священные тексты «мировых» религий являются писаниями, такой способ их бытования является достаточно редким. Гимны «Ригведы» бытовали изустно тысячелетия, прежде чем были кодифицированы, повествования американских индейцев или аборигенов Австралии существовали исключительно устным образом, а гомеровский эпос — наиболее почитаемый эллинами на классическом этапе греческой цивилизации — был записан достаточно поздно. В этом отношении записанный или изустный характер бытования не является характерной чертой священных текстов. Столь же неопределенной является их жанровая принадлежность. Действительно, повествования, образующие ядро религиозной традиции, выступают как в прозаической, так и в поэтической форме, причем последняя является наиболее распространенной. Последнее обстоятельство можно объяснить устной формой существования таких текстов — запоминание и передача прозаических текстов в бесписьменном обществе невозможно. Кроме того, *ритуальный контекст использования текстов* предполагает их непрозаический характер.

Важно, что в сравнительной перспективе невозможно выделить какую-то общую черту, однозначно позволяющую отнести то или иное повествование к классу священных, поскольку *и форма, и содержание чрезвычайно вариативны*. При этом существует несколько критериев, в соответствии с которыми повествования могут быть включены в категорию священных; эти критерии формируют своего рода ядро, позволяющее распознать среди массы традиционных повествований те, к которым может быть применимо понятие «священный». Во-первых, к ним относятся указанные выше характеристики, а именно **неповседневный и формализованный характер их использования**. Действительно, священные тексты, как правило, воспроизводятся в необыденных ситуациях, преимущественно ритуальных, или предваряют ритуальные ситуации.

Во-вторых, следует отметить в качестве существенной такую характеристику священных текстов, как **авторитет**. Сакральные повествования рассматриваются носителями соответствующей религиозной традиции как содержащие *последнюю и окончательную истину, которая выступает в качестве космологического объяснения, этического и ритуального образца, делает законным распределение социальных статусов и оформление соци-*

альной системы. Этот высший авторитет воплощается различным образом, однако наиболее общим является его **сверхчеловеческое авторство**. Так, священные песни аборигенов и индейцев впервые исполняют предки, гимны Ригведы составлены легендарными риши (мудрецами), сутры содержат истинное слово Сиддхартхи Гаутамы, а Тора, Евангелие и Коран содержат непосредственное откровение единого Бога. Следствием того, что священные тексты воплощают самое ценное знание, является третья их особенность, а именно **ограниченный доступ**. Так, слушать и изучать ведические гимны позволялось только дваждырожденным, т.е. прошедшим инициацию (ритуальное второе рождение) людям, представителям варн брахманов, кшатриев и вайшьев, тогда как доступ к ним шудр и женщин был строжайше запрещен. Священные песни аборигенов доступны только для мужчин, а женщинам известна лишь поверхностная, «менее священная» их версия.

В свою очередь, следствием сверхчеловеческого происхождения священных текстов является их **герменевтическая неопределенность**. В религиозном сообществе вырабатываются правила интерпретации священных текстов, причем этот процесс является, вероятно, параллельным выделению религиозных **специалистов**, имеющих преимущественное *право на толкование*. Следует отметить, что толкование священных текстов становится тем более строгим, чем больший универсализм предполагает религиозная система. Действительно, священные повествования австралийских аборигенов функционируют в кругу посвященных взрослых мужчин, объединенных локальной традицией, которые имеют право на интерпретацию. Однако повышение *универсальной значимости вероучения*, связанное с его распространением или внутренним развитием, в ходе которого определяются различные версии ядра традиции, формирует *строгие методы толкования повествований*. Интересно, что толкования на священные тексты нередко почитались в той же степени, что и сами тексты, образуя значительный *текстуальный континуум*. Так, в ведийской традиции священными были не только гимны, но также комментирующие их тексты брахман, араньяк и упанишад, «Мишна» становится устной версией Торы, хадисы — своего рода продолжением Корана и т.д.

Наконец, важной чертой священных повествований следует признать их **интертекстуальность** — способность текстов, существующих в традиции, содержать в себе отсылки к другим текстам, которые выступают в качестве постоянной системы знаний, актуализируемой в зависимости от ситуативных потребностей. Так, ни одно евангелие не исчерпывает откровение, ни один хадис не воплощает истину полным образом и ни один гимн Ригведы не рассказывает миф о победе Индры полностью. Интертекстуальность может быть понята как результат ранее указанных характеристик священных текстов, но, вероятно, ключевым свойством в данном случае является *авторитет*, возносящий повествование над обыденной жизнью.

Священные тексты могут не только иметь различное происхождение, но и использоваться в *различных контекстах*. Так, разумно различать **ритуальные и вероучительные тексты**; впрочем, нужно иметь в виду, что в развитии и трансформации традиции литургическая формула может быть

предметом экзегезы, т.е. формировать вероучение, и — наоборот — фрагмент вероучения может использоваться в ритуальном контексте. Следует также отметить, что сложившиеся тексты могут на последующем этапе культурной традиции выступать в качестве священных. Так, гомеровский эпос в классический период древнегреческой истории считался элинами священным (как и поэмы Гесиода), а в эпоху поздней античности для ряда сообществ в качестве священных выступали философские диалоги Платона.

К этому следует добавить и **разнородность текстов, образующих в религиозной традиции класс священных**. Так, в Элладе наравне с эпосом Гомера и Гесиода почитались оракулы, в буддийской традиции наряду с сутрами священными оказываются тантры, а, например, в старообрядчестве в качестве священных могут быть отмечены духовные стихи. Кроме того, внутри традиции фрагменты религиозных текстов могут использоваться в различных контекстах — в качестве охранительных формул, предсказаний, магических текстов и т.п. Такая разнородность, с одной стороны, и разнообразие возможных ситуаций и целей использования — с другой, делают священные тексты предметом постоянной рефлексии в рамках умозрения, формируют задачу выработки (или следования) канону — корпусу повествований, признающихся традицией в качестве нормы, — а также служат причиной развития *герменевтической практики*.

5.5. Вероучение

Под вероучением принято понимать *развернутую систему представлений, составляющих ядро религиозной традиции, реализованную, как правило, в форме умозрения и предметом которой является положение человека в мире, судьба универсума, отношения с высшей силой и этический код*. Следует отметить, что вероучение, понимаемое таким образом, характерно не для всех религиозных традиций. Действительно, в случае «примитивных» религий (по классификации Р. Беллы) мы наблюдаем преимущественно *систему повествований и ритуального этикета*, которые определяют взаимоотношения со сверхъестественными агентами; в локальных традициях (аборигенов Австралии, индейцев Северной Америки) вероучение фактически отсутствует, хотя и может быть «абстрагировано» от той системы традиционных норм, которая сложилась в конкретном сообществе.

Переход к более дескриптивной и дистинктивной форме вероучения происходит в различных исторических регионах в период так называемого «осевого времени» (К. Ясперс), период между 800 и 200 г. до н.э., и связан с действиями пророков, посредствующих между высшей силой и людьми, боговдохновенных поэтов и т.д. Такого рода доктрины сосредоточены, например, в «Пятикнижии» Моисея или же в **поэмах Гесиода**. Правда, два эти примера демонстрируют разные типы вероучительных текстов. Если тексты Моисея расцениваются в иудаизме и христианстве как **откровение**, то тексты Гесиода имели в первую очередь **дидактический** характер, вероучительной была не столько генеалогия богов («Теогония»), сколько представления о **религиозном благочестии** и правильном образе

жизни («Труды и дни»). Откровением в собственном смысле слова были **сборники оракулов** — прямой речи богов, — которые касались конкретных вопросов непосредственного жизненного опыта античного человека, а потому не представляли собой вероучительной *системы*.

Совершенно новый этап развития вероучительных систем начинается, когда они оказываются связаны с *историческими личностями*, которые обретают особый статус, превышающий пророческий. Так, Будда Шакьямуни, хотя и является человеком, однако человеком, достигшим такой мудрости, которая позволяет расценивать его речения, сосредоточенные в **сутрах**, как откровенную истину, а жизнь исторического Будды становится образцом и источником определенных обрядовых практик. В случае христианства сам основатель этой религии Иисус Христос понимается как живое Откровение, как сама Истина и Логос. Его жизнеописания, базирующиеся на сборниках («логиях») изречений Христа, становятся вероучительным текстом, именуются «Благовестиями» (Евангелия) и оказывают фундаментальное воздействие и на доктринальную, и на литургическую сторону христианства.

Следует отметить, что *формирование вероучения всегда сопряжено с двумя взаимно обуславливающими друг друга процессами*. С одной стороны, это **формирование текстов** (подробнее об этом в параграфе 5.4), которым приписывается **особый статус**, выделяющий их из всех существующих в религиозной традиции повествований как откровенных, содержащих предельную истину, а потому нуждающихся в особом толковании. С другой стороны, тексты организуются в систему, **канон**, который определяет критерии соотношения различных фрагментов вероучения друг с другом, определяет норму в отношении к ним, а также способы интерпретации.

Таким образом, вероучение, чаще всего характеризующееся как «**доктрина**», имеет нечеловеческое происхождение, представляя собой результат откровения и сообщая конечные условия существования человека и мира, а также их отношений с высшей силой. В целом вероучение можно условно представить как систему из четырех элементов: космология, антропология, эсхатология, сотериология. **Космология** — *учение о происхождении мира* — обладает преимущественной значимостью для *религиозного способа объяснения происхождения* жизни, человека и взаимоотношений между человеком, миром и высшей силой. **Антропология**, нередко выступающая как фрагмент космологии, сосредоточена на устройстве человека, его назначении, формах деятельности, приемлемом и неприемлемом поведении, т.е. включает в себя этику, а также может объяснять общественное устройство (например, в мифе о жертвоприношении Пуруши, космического великана, происхождение людей одновременно является и происхождением варн). **Эсхатология** представляет собой учение о конце мира, судьбах космоса и человека; характерно, что эсхатологические повествования нередко рассматриваются как результат *специфического откровения*, хотя и не противоречат содержанию доктрины. Наконец, **сотериология** — учение о спасении, составляющее, вероятно, *ядро любой религиозной доктрины*, — может представать в достаточно разнообразных формах. Сотериологическими являются и представления о посмертном существовании и *воздаянии*,

и повествования, предписывающие человеку особый образ жизни, позволяющий преодолеть конечность существования или смерть, и, в значительной степени, повествования, ориентированные на достижение специфического религиозного опыта (подробнее об этом в параграфе 5.6).

Выделенные фрагменты вероучения взаимно дополняют друг друга и нередко представляют собой различные аспекты одной и той же системы представлений. Так, антропология удостоверяется и обосновывается космологией и эсхатологией, последняя «конвертирует» доктрину в собственное сотериологии *персоналистическое предельное смыслополагание*. Более того, трансформации вероучения можно представить как условное доминирование одного из аспектов над другими. В ряде случаев (буддизм) космология и эсхатология являются менее существенными элементами проповеди, хотя с течением времени космологические образы и построения становятся элементами буддийских доктринальных текстов.

Для существования вероучения необходимы *специалисты*, которые осуществляют *толкование богооткровенных текстов и адаптацию содержащихся в них истин* для условий меняющейся исторической реальности, а также в связи с эволюцией конкретного религиозного института. Наиболее известен пример Вселенских соборов в истории христианства. Соборные решения, принятые большинством участвовавших в них епископов и опирающиеся на авторитет возглавляемой ими Церкви, практически оказываются центром христианского вероучения, хотя относятся к тому, что, строго говоря, следует именовать не Писанием, но Преданием. Схожий процесс (включая проведение Соборов) мы видим и на примере истории буддизма.

5.6. Мистический опыт

Мистический опыт представляет собой основную часть *мистицизма* (от др.-греч. μυστικός — «таинственный»), или *мистики* — разновидности практического человеческого опыта, преимущественно связанного с религией. Важнейший компонент такого опыта — индивидуальные так называемые «*мистические*» *переживания*. Уильям Джеймс выделял четыре характерных признака подобных переживаний: *неизреченность, интуитивность, кратковременность и бездеятельность воли*. Когда мистик — субъект мистических переживаний — погружается в такое состояние, ему кажется, что он встречается с чем-то или с кем-то, чрезвычайно отличающимся от всего того, что известно ему на обычном уровне восприятия. Например, здесь резко *трансформируются привычные параметры времени, пространства, причинно-следственных связей, объектов чувств*: все это либо полностью исчезает, либо выглядит как нечто небывалое, сверхъестественное. Тогда мистик созерцает исключительно реалистичные образы богов, духов, умерших людей, слышит «голоса», у него появляется твердая уверенность в истинности тех или иных принципов, понятий, вещей, событий, его что-то «ведет», направляет. Мистик воспринимает происходящее с ним как *подлинную реальность*, по сравнению с которой обычная, эмпирическая реальность кажется ему лишь бледной тенью. Он находится

при этом в так называемом «**измененном состоянии сознания**» (транс, экстаз, инстаз и др.). Такое состояние возникает во время медитации, при гипнозе, молитве, на границе сна и бодрствования, на фоне нервного или физического истощения и т.д. Стимулировать его могут также некоторые психотропные вещества. В мистическом опыте ослабляется или полностью исчезает **критическая функция сознания**, стирается привычное субъектно-объектное различие, устанавливаются новые, нетипичные связи с действительностью. Поэтому *мистический опыт предполагает в той или иной степени отказ от рационализма, спонтанное интуитивное прозрение*. С мистическим опытом всегда ассоциируется нечто странное, таинственное, запредельное, невербальное и непостижимое. Он часто бывает связан и с так называемыми «паранормальными явлениями», включая ясновидение, телепатию, левитацию. Описывая свой опыт, *мистики прибегают к энигматичному, иррациональному, парадоксальному, образному языку, к апофатике* (отрицанию всех возможных божественных атрибутов на том основании, что божество превосходит каждый из них), а то и к молчанию (отказу от описания полученного опыта). Не бывает мистического опыта «вообще»: он всегда конкретен, вписан в контекст той или иной духовной культуры, традиции, религиозной школы и может быть понят преимущественно исходя из этого контекста. Аналогичным образом *не существует единого для всех мистиков учения*, как не существует и единственного, разделяемого всеми мистиками, набора практик.

На основе мистических переживаний отдельных индивидов складываются целые мистические направления, которые *институционально могут быть оформлены в виде тех или иных сообществ*, применяющих мистические практики. Зачастую доступ в такое сообщество затруднен для «непосвященных». Лидерами мистических сообществ становятся обычно те, кто умеет наилучшим образом входить в «мистические состояния», в которых им «открывается истина», и (или) вызывать такие состояния у других людей. Само посвящение в сообщество такого рода представляет в сущности мистический процесс, в ходе которого посвящаемый ощущает воздействие со стороны посвящающего лица (наставника, харизматического вождя общины), испытывает необычные переживания и тем самым получает «доказательство» истинности избранного духовного пути. Мистический опыт используется для укрепления веры в членах общины, развития крепких внутренних связей между ними, для подтверждения авторитета лидера общины, демонстрации силы и истинности учения перед конкурирующими организациями и т.д.

В зависимости от конкретной традиции, *мистический опыт может одобряться или осуждаться*. В одних сообществах (например, буддийских, даосских, индуистских) их членам прямо рекомендуется лично испытывать мистические переживания или подражать опыту авторитетных деятелей данных сообществ. В других же, особенно основанных на монотеистических учениях (например, христианских), к неподконтрольному со стороны вышестоящей организации (церковь) опыту и тем более к спонтанному опыту верующих относятся с подозрением, опасаясь происков «злых духов» и их влияния на сознание, впадения последователей в «пре-

лесть», «ереси» и т.д., поэтому от них не только не требуют погружения в мистические переживания, но и запрещают им это. Впрочем, отношение к мистическому опыту в отдельно взятых традициях зависит и от конкретных исторических и региональных условий.

Мистический опыт известен с глубокой древности и отмечен во всех религиях, составляя их неотъемлемую, а во многих случаях и ключевую часть. Известен и *внеконфессиональный мистический опыт* (например, в теософии Е. П. Блаватской, в антропософии Р. Штайнера). *Основание некоторых религиозных традиций* (например, буддизма), *обретение «текстов откровения»* (ислам, ведизм) *напрямую связано с мистическим опытом*. Некоторые религиозные течения в большей степени, чем другие, включают в себя мистический опыт. Так, в христианстве с мистическим опытом обычно ассоциируют исихазм, в исламе — суфизм, в индуизме и буддизме — йогу и тантризм, в иудаизме — хасидизм и каббалу, и т.д.

5.7. Специалисты

Понятие «специалист», несмотря на некоторую спорность его употребления в русском языке, тем не менее весьма важно в описании любой религиозной традиции, анализа структуры религиозных взаимодействий, а также в немалой степени определяет своеобразие и религиозности как таковой, и конкретной религиозной традиции. Под специалистом принято *понимать носителя религиозной традиции, который с точки зрения сообщества обладает преимущественным или исключительным правом взаимодействия с высшей силой, а потому наделяется специфическими статусами, отличающими его от других членов сообщества, и реализующимися в специфических практиках*. При всем разнообразии конкретных ролей, которые могут выполнять специалисты в религиозных традициях, а также определяющих эти роли свойств можно выделить в качестве ключевого условия то, что *сообщество делегирует специалистам право выступать от своего лица*.

Следует отметить, что наличие роли специалиста является обязательным для функционирования религиозного сообщества как целого, поскольку сама социальная реальность делает практически невозможным абсолютное равенство членов религиозной традиции (объединения). Речь идет не столько о социальном расслоении, проявляющемся в том числе в неравенстве экономических возможностей, сколько о **специфических навыках**, *владение которыми отличает одних носителей религиозной традиции от других*. Так, специалист может не быть наделен специальным социальным статусом, однако владеть отчетливым *символическим капиталом*, позволяющим ему принимать решения в специфических ситуациях, в отличие от всех других членов сообщества. Примечательно, что за пределами этих ситуаций специалисты нередко лишаются каких бы то ни было социальных преимуществ. Например, «певцы» в сообществах индейцев оджибве играют центральную роль в религиозных церемониях, а также, как правило, распоряжаются материальными ресурсами, необходимыми для церемоний, однако в повседневной жизни выполняют те же

социальные роли, что и их соплеменники. Руководителями церемоний в сообществах австралийских аборигенов являются **старейшины**, которые не обладают никакими социальными преференциями, привилегиями или обязательствами, за исключением тех, что определяются их возрастом.

В ряде случаев роль специалиста является следствием специфических ролей субъекта. Так, старейшина распоряжается церемонией (однако далеко не всегда воплощает предка) в силу возраста, в гомеровском эпосе жертвоприношения совершают **цари**, в культуре гавайцев **вождь** являлся главным действующим лицом церемоний, которыми распоряжались его ближайшие советники, обладавшие специфическими знаниями (прежде всего истории родства) и навыками. В этих случаях *роль религиозного специалиста является своего рода дополнительной по отношению к другим формам социальной деятельности* (хотя вожди в Полинезии нередко не были вовлечены в какую бы то ни было деятельность помимо ритуальной) и становилась актуальной лишь в специфических контекстах — взаимодействии с высшей силой. С усложнением социальной структуры усложняется и роль специалистов, а также характер их взаимоотношений с другими социальными группами. Так, в Римской республике **жрецы** образовывали сообщества (более или менее замкнутые), доступ в которые определялся правом рождения, исполнением ряда социальных обязательств и т.п., причем за каждым из таких сообществ закреплялся особый комплекс религиозных обязанностей.

В описанном выше случае религиозный специалитет представляет собой **специфический институт, т.е. сложившийся и утвержденный сообществом в качестве нормы способ взаимодействия**. Для такого специалитета существенно, что *религиозная деятельность специалиста рассматривается не как дополнительная, актуализируемая специфическими условиями, но как постоянная форма деятельности*. Наряду со специфическими ролями, которыми наделяется здесь специалист, существенными оказываются его статус. Нередко статус специалиста определяется рождением. Так, **брахман** выступает не только в качестве специалиста, но и в качестве представителя варны, особого сословия. *В тех случаях, когда религиозный специалитет образует отчетливый институт, имеет место внутренняя иерархия*, которая определяет в том числе распределение социального капитала.

Специалисты могут образовывать как замкнутые сообщества, исключенные из нерелигиозных контекстов деятельности (что характерно для случаев дисциплинарной аскезы, например, **монашества** в христианстве и буддизме или орденовой жизни суфиев в исламе), а могут непосредственным образом влиять на весь спектр социальной жизни, как, например, **жреческие коллегии** в республиканском Риме (впрочем, влияние было неравным) или описываемые Цезарем сообщества **друидов**. Нередко социальное оформление религиозного специалитета в институт связано с процессами преобразования религиозной сферы деятельности в относительно самостоятельную и автономную (что, например, нехарактерно для «локальных» или «племенных религий», а также религиозной повседневности исторических и современных религий), а во-вторых, — формирование канона священных текстов и вероучения. Последнее обстоятельство определяет

еще одну функцию — *наряду с проведением ритуалов* (т.е. взаимодействия с высшей силой) — религиозных специалистов, а именно — *толкование текстов и репрезентацию вероучения*. Действительно, доступ к тексту определяется соответствующим статусом, а доктрина нередко закрепляет в качестве необходимости для сообщества наличие специалистов, представляющих истинную форму вероучения.

В то же время следует выделить религиозный специалитет, нередко существующий *наряду или параллельно* институционализированному и *не предполагающий вероучительного оформления*. Такой специалитет, как правило, формируется альтернативно институту и нередко актуален в контексте религиозной повседневности, в связи чем он может быть назван неинституционализированным. Так, в приходе наряду с православным священником есть наиболее активные прихожане, в ряде вопросов выступающие в качестве носителей специфических знаний и обладающие правом на проведение специфических практик. Кроме того, в *викарном типе религиозности* (подробнее об этом в параграфе 7.4) можно видеть особый способ оформления религиозного авторитета, в рамках которого взаимодействие с высшей силой предписывается не только особым специалистам, но и особым прихожанам. Следует отметить, что отсутствие институционализации в этом случае позволяет соотнести некоторые современные формы религиозного специалитета с теми, что фиксируются в сообществах, характеризующихся невысоким уровнем социальной организации.

5.8. Искусство

Искусство является одним из наиболее значительных способов *репрезентации религиозных смыслов*, формой выражения религиозных идей и коммуникативной системой. При этом искусство — как *способ символической трансформации действительности в чувственно воспринимаемых образах* — может вступать с религиозной практикой в самые разные отношения, оставаясь при этом символически самостоятельной областью деятельности; при всем сходстве религии и искусства как способов деятельности, каждый из них обладает собственным содержательным центром и *символической автономией*. Важно, что само понимание искусства как деятельности, воплощающей прежде всего *эстетические* ценности, сформировалось в новоевропейской традиции и недостаточно хорошо подходит для описания иных культур.

Можно сказать, что само это различие «религии» и «искусства» отчетливо сложилось преимущественно в рамках культур, испытавших влияние авраамических религий, тогда как за *пределами монотеистических традиций образ и слово различались далеко не всегда*. Впрочем, нередко и универсальные типологии религий, в соответствии с тем, какой именно способ символической репрезентации оказывается доминирующим, так что можно условно выделять *религии образа и религии слова*. Несмотря на то, что такое противопоставление является абстрактным и не учитывает того, что значительная часть религиозных традиций так или иначе соотносится с обоими

типами репрезентаций, оно позволяет обозначить наличие принципиальных установок, действующих в религиозной традиции (а нередко и образующих ее), а именно — взаимодействие изобразительного и вербального и противоречие между ними, вплоть до тотального неприятия первого. Так, в рамках иудаизма и ислама существует запрет на изображение живых существ, однако запрет не распространяется на искусство в целом (например, на архитектуру или каллиграфию). Внутри христианских традиций отношение к изображению также было неоднозначным — так, в процессе Реформации сложилось неприятие изображений божества, а в истории православия имело место иконоборчество. В целом, можно выделить три типа отношения религиозной традиции к образу — *восприятие в качестве необходимого* (например, православие, тибетский буддизм), *восприятие в качестве желательного* (например, буддизм тхеравады) и *неприятие* (например, в иудаизме и исламе).

Соотношение религии и искусства может быть описано несколькими способами — **содержательным** (с точки зрения элементов, составляющих фрагменты систем, которые принято называть религиозным искусством), **функциональным** (с точки зрения функций, которые выполняют фрагменты религиозного искусства в религиозной традиции и трансформации представлений о прекрасном, складывающихся в конкретной культурной традиции) и **герменевтическим** (с точки зрения тех смыслов, которые приписывают фрагментам религиозного искусства носители религиозной традиции). При этом типология фрагментов религиозного искусства может быть выстроена на пересечении этих способов описания.

Религиозное искусство распадается на отчетливые типы, определяемые техническими средствами той или иной культуры. Фактически *искусство традиции можно представить как актуализованные религиозным смыслополаганием способы художественной деятельности*; среди множества доступных в культуре способов производства искусства религиозное сознание производит своего рода селекцию и реализует те формы, в которых обнаруживает нужду. Строго говоря, можно выделить *три варианта религиозного смыслополагания в искусстве*. Искусство может быть **индивидуальной объективацией религиозной практики**; достаточно персоналистичное по характеру, такое искусство тем не менее может оказывать влияние на последующий религиозный и эстетический процессы (например, живопись эпохи Возрождения, пронизанная христианскими интуициями). Следует отметить, что автор в этом случае оказывается в ситуации выбора изобразительных средств. Так, эстетика Возрождения во многом воспроизводит античные каноны прекрасного, содержательно оставаясь христианской традицией; в конечном счете, эту традицию можно рассматривать как реинтерпретацию христианства. Искусство может предоставлять **средства для реализации какой-либо религиозной практики**, например обучения носителей традиции священной истории, как можно представить монументальную живопись (фрески) в православной традиции или индийском буддизме; вероятно, к этому же типу можно отнести наскальную живопись австралийских аборигенов. Примечательно, что в этом случае изображения (их создание и восприятие), образуя своего рода «визуальное богословие»,

являются отчетливым фрагментом религиозной практики. Наконец, **искусство может образовывать фрагмент религиозной практики, прежде всего ритуала**; в этом случае изображение является не дополнением к практике, но ее необходимым и существенным элементом.

В целом, можно выделить несколько типов отношения искусства и религии в конкретной культурной традиции. Во-первых, *искусство может быть полностью подчинено религиозному типу смыслополагания* (примером может быть европейское Средневековье). Во-вторых, *возможны оппозиционные отношения, при которых искусство и религия рассматриваются как равнозначные с точки зрения смыслополагания, однако альтернативные друг другу* (примером может быть культурная жизнь Европы в Новое время). В-третьих, возможно говорить о культурных традициях, в которых два типа смыслополагания образуют тождество, а *искусство и религия не могут быть отличны друг от друга*. Важно, что выделенные отношения являются моделями, а каждая конкретная религиозная традиция воплощает специфический тип отношения. Наконец, одной из особенностей современного культурного процесса является несвойственное предыдущим эпохам восприятие искусства как религиозного по существу способа смыслополагания.

Следует также отметить наиболее яркие способы понимания образа как такового. Полярными являются восприятие образа как *символической отсылки к некой реальности и воплощения реальности*. В первом случае изображение является условным, не обладающим абсолютным смыслом, а всего лишь указывающим на него, тогда как во втором — образ воплощает предельный смысл. Именно в рамках последнего способа возможно понимание изображения и как необходимого (например, православная икона), и как неприемлемого (например, запрет на изображения в исламе и иудаизме), при этом неприятие изображения может приводить к развитию *нефигуративного искусства*.

Резюме

В этой главе мы описали наиболее очевидные элементы религий. Следует отметить, что никакая религиозная традиция не исчерпывается ими, образуя всякий раз уникальное соотношение между этими и другими возможными элементами, однако в то же время они являются ключевыми для религии как таковой. При этом своеобразие каждой конкретной религиозной традиции определяется не только набором элементов, но и отношениями между ними, а некоторые элементы могут оказываться в ценностном смысле более значимыми, тогда как другие — факультативными или периферийными.

Кроме того, каждый из этих элементов может быть рассмотрен в связи с нерелигиозными аналогами. В параграфе 2.2 мы говорили о концепции измерений религии Н. Смарта, который подчеркивал, что у каждого из них может быть обнаружен секулярный «двойник»; например, вероучению может соответствовать политическая программа или философская доктрина, а ритуалу — гражданский церемониал. Фактически, такая интер-

претация символического поведения расширяет границы представлений о поведении специфически религиозном, что способствует более глубокому его пониманию.

Таким образом, описанные элементы характеризуют религию в большей степени, чем другие формы символического поведения и смыслополагания, хотя могут быть дополнены и рядом других элементов (например, «институт», «власть» и т.д.). В параграфе 2.3 предлагались для рассмотрения так называемые «политетические» определения, в рамках которых религия характеризуется набором ключевых элементов, ни один из которых не исчерпывает религию целиком и каждый из которых реализуется в «религии» в большей или меньшей степени. Действительно, религиозная традиция может быть описана как в большей или меньшей степени содержащая ритуал, миф, вероучение или представления о религиозных специалистах. Так, наличие в некоторых новых религиозных движениях (явления «нью-эйдж») таких элементов, как ритуал или вероучение, не всегда очевидно, однако даже отсутствие одного из них не делает движение нерелигиозным. В этом случае, вероятно, продуктивно рассматривать его как религиозное в меньшей степени, нежели другое религиозное движение.

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. Вспомните и опишите основные элементы вероучения.
2. Каковы специфические черты мифа в религиозной системе?
3. Проанализируйте логику трансформаций представлений о высшей силе.
4. Объясните особенности представлений о высшей силе в теистических религиях.
5. Опишите соответствие между представлениями о статусе специалистов и социальными отношениями.
6. Опишите соответствие между представлениями о высшей силе и традициями искусства.
7. Религиозный институт: содержание и функции.

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. Какие элементы религии, помимо описанных в главе, могут быть выделены в качестве ключевых?
2. Проанализируйте и обсудите в группах индийские религиозные традиции (параграф 4.1) с точки зрения выделенных в настоящей главе элементов.
3. Опишите какую-либо религиозную традицию в системе описанных в настоящей главе элементов.
4. Продумайте сходства и различия между религиозным и нерелигиозным измерением выделенных элементов.

Практические задания

1. Продумайте и обсудите в группах вопрос, возможно ли — и если возможно, то каким образом — говорить о самом важном элементе религиозной традиции.
2. Работая в группе, соотнесите типы мифологических повествований и виды ритуалов.
3. Приведите пример связи вероучения, священного текста и мифа. Какие их особенности являются общими и различными? Обсудите свои ответы в группе.

4. Приведите наиболее яркие примеры явлений специалитета, вероучения, искусства, мифа, ритуала. Обсудите свои ответы в группе.

5. Сопоставьте различные религиозные традиции с точки зрения выделенных в главе элементов. Обсудите свои ответы в группе.

Темы рефератов и докладов

Обрядовая теория мифа.

Образы высшей силы в мифологии и искусстве.

Индивидуальное и социальное в ритуальном действе.

Молитва, жертвоприношение, инициация.

Приватное и общественное в ритуале.

Список рекомендуемой литературы

1. Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2008.

2. Обрядовая теория мифа : сб. науч. трудов / под ред. А. Ю. Рахманина. — СПб., 2003.

3. Религиоведение : энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М., 2006.

4. *Тульпе, И. А.* Мифология. Искусство. Религия / И. А. Тульпе. — СПб., 2012.

5. Encyclopedia of Religion, Vols. 1—14 / ed. by L. Jones. — 2nd ed. — Macmillan, 2004.

6. Critical Terms for Religious Studies / ed. by M. C. Taylor. — Chicago ; London, 1998.

Глава 6

ВЗАИМОСВЯЗЬ РЕЛИГИИ С ДРУГИМИ ВИДАМИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- соотношение научного и религиозного мировоззрений;
- сходства, различия и уровни взаимодействия науки и религии;
- способы соотношения религиозного и светского типов образования;
- типы взаимного влияния политического и религиозного мировоззрения;
- этапы становления религиозно-политического типа общественных отношений;

уметь

- различать мировоззренческий и практический уровни науки и религии;
- соотносить научный и религиозный типы мировоззрений, определять их контекстуальные границы;

- ориентироваться в сложившихся парадигмах религиозного образования;
- уметь различать политическое и религиозное в общественных практиках;

владеть

- навыком критического осмысления дискуссий между сторонниками религиозного и научного мировоззрений;
 - различными моделями взаимодействия религиозного и светского образования;
 - методологией выявления религиозных элементов в образовательной среде;
 - различными методами соотнесения политических и религиозных процессов.
-

6.1. Религия и наука

В современном мире соотношение науки и религии представляют одну из наиболее серьезных форм *мировоззренческого противостояния*. Сразу отметим, что в данном разделе речь пойдет о религии и науке в том виде, как они сложились в обществах западного типа. Действительно, история культуры демонстрирует множество вариантов развития отношений научного и религиозного типов мировоззрений, однако именно в современных обществах Европы и США эти отношения стали особенно драматическими, с одной стороны, и наиболее рельефными — с другой. К этому следует добавить, что и концепция науки, и концепция религии являются *результатами развития европейской цивилизации*, в системе смыслов которой науку образует, прежде всего, естественнонаучный способ познания мира, тогда как религия есть личное отношение человека с высшей силой (персоной или принципом), определяющее все стороны его жизни. Это противостояние является результатом того, что и наука, и религия суть комплексные формы деятельности, каждая из которых предполагает реали-

зацию различных принципов, познавательных сценариев, мировоззренческих установок. В связи с этим соотношение религии и науки может быть проанализировано на нескольких уровнях, а именно мировоззренческом, познавательном, деятельностном и ценностном.

Прежде всего, следует отметить **ценностное осмысление знания**, которое рассматривается как результат религиозного и научного типов деятельности. Действительно, *религия претендует на абсолютный характер знания, поскольку его источник — высшая, творящая мир персона — является одновременно и причиной мира, а потому любой феномен может — и должен — быть осмыслен в пределах откровения, представляя собой фрагмент целого*. Несмотря на то что наука как целое не предполагает универсализма, коль скоро физика, химия и биология ограничены собственными задачами, каждая из них стремится к формулировке *универсального знания о мире*. И религия, и наука — в ее современном понимании — стремятся к объяснению мира, однако в этом процессе реализуют различные принципы.

Научное познание — со времени научных революций Нового времени, веками которой принято считать открытия Галилея, Коперника и Ньютона, — предполагает **принцип исключенного трансцендентного**, в соответствии с которым причины того или иного явления должны быть конечны, т.е. не являться результатом действия сверхъестественной силы. Напротив, религиозное мировоззрение в качестве предельного основания феноменов видит именно **действие абсолютной силы, или абсолютной личности**, участие которой в мире делает его *согласованным и доступным для познания*. Следствием реализации этого принципа является различие в познавательных стратегиях. Научное познание предполагает в качестве нормы ориентированность на *анализ эмпирического материала* — явлений, доступных для наблюдения и проверки, — *его экспериментальное подтверждение и — в результате — создание объяснительных моделей*. Идеалом такого познания является **индукция** — восхождение от многочисленных разрозненных данных посредством их организации к единой закономерности. Несмотря на то что в XX в. индуктивизм неоднократно подвергался критике, он до сих пор является наиболее значимой интеллектуальной перспективой, выступающей в качестве *критерия самоопределения научного познания*. В свою очередь, *религиозное сознание в качестве основы и абсолютной перспективы познания имеет истину откровения*, воплощенную в вероучении, которое может не соответствовать результатам эмпирического познания.

Следует отметить, что в результате религиозной и научной деятельности формируются **различные по своему характеру картины мира**, которые предлагают **различные способы смыслополагания** и могут противоречить друг другу. *Универсум, подлежащий научному познанию, как правило, механистичен, лишен личностного содержания, может — и должен — быть объяснен в моделях, доступных для наблюдения и экспериментальной проверки*. В свою очередь, *мир в религиозном сознании предельно персоналистичен*, а его познание предполагает установление личностных отношений между познающим субъектом и божеством, несущим за мир ответственность; *познание мира в этом случае всегда есть богопознание*.

Одна из особенностей научной картины мира заключается в ее *несогласованности*. Действительно, научное познание существует адекватным образом в условиях **интеллектуальной конкуренции**, более того, рассматривает ее как условие развития. Научные теории, претендуя на истинный статус, вынуждены конкурировать друг с другом. Религиозная картина мира, напротив, *согласованна и предсказуема*, а наличие догматически оформленного вероучения исключает возможность разночтений относительно предельных вопросов. Так, в рамках естественнонаучного познания сосуществуют различные концепции происхождения жизни, космо- и антропогенеза, тогда как в пределах христианской доктрины, несмотря на богословские различия, представления о происхождении являются едиными.

Одно из базовых мировоззренческих различий между религией и наукой лежит в области тех *принципов, в соответствии с которыми организуется знание*. Указанная выше ситуация интеллектуальной конкуренции предполагает, в частности, постулируемый наукой в качестве нормы **отказ от догматизма**. Ориентированность на открытие, прирост знаний и их технологическое воплощение требует ухода от сложившихся схем, ни одна из которых не может рассматриваться в качестве окончательной и абсолютной. Религии, напротив, как принято считать, присущ известный **догматизм**, определенность конечных принципов познания, которая делает возможным *отчетливый критерий смыслополагания и делает однозначной ориентацию человека в мире*.

Следствием догматизма как способа организации религиозных знаний на уровне деятельности является **консерватизм**. Религиозное мировоззрение, как правило, стремится к *сохранению сложившегося порядка достижения и трансляции знаний*, тогда как наука, — по крайней мере, на уровне декларации — провозглашает **прогрессизм** — стремление к обновлению знаний не только в части их содержания, но также в способах аккумуляции, передачи и практического применения. При этом следует отдавать отчет в том, что значительная часть богословов уделяла внимание обновлению (в особенности это касается XX столетия христианской мысли), формируя условия для большей открытости вероучения, тогда как *научная деятельность в части инфраструктуры и в качестве социальной практики рутинизирована и консервативна*. Впрочем, в качестве ключевой интенции *стремление к сохранению существующего знания и стремление к его трансформации* действительно оказываются существенными чертами, позволяющими в деятельностном отношении радикально противопоставить религию и науку.

Мировоззренческое и деятельностное измерения науки и религии как специфических форм существования человека имеют важные следствия для *организации всех аспектов общественной жизни*. Действительно, **конкуренция за социальное влияние** и перераспределение социального капитала стала особенно характерной для XX в., на протяжении которого общественные институты сообществ западного типа испытывали постоянное влияние как религиозного мировоззрения, так и секулярного, при этом *значимость последнего чаще всего обосновывалась научными достижениями*.

Влияние на общественную жизнь научного мировоззрения ограничивалось не только технологическими нововведениями, но также и той *системой смыслополагания*, которая делала эти нововведения возможными, и преобразованиями, ставшими их результатом. В свою очередь, последние далеко не всегда оценивались положительно носителями религиозного сознания, становясь предметом для противостояния религии и науки в области политики, образования, общественных институтов и т.д.

Следует также отметить, что в классической версии научное познание не является способом **этического смыслополагания**, а *картина мира исключает ценностное отношение к явлениям*, которое существенно необходимо для формирования морально-нравственного знания. Ученый изучает факты, не погружая их в систему оценки, предполагающую этическую шкалу «благо — зло», скорее интерпретируя их в категориях согласованности/несогласованности, эффективности/неэффективности. С другой стороны, религиозное сознание *в силу указанного выше персоналистического характера познания* не может быть отстраненным в отношении явлений мира, поскольку их смысл включен в перспективу человеческого существования. Из этого следует принципиальное значение для науки **этического релятивизма**, принципа, в соответствии с которым любая этическая система имеет ограниченную область реализации и не может претендовать на абсолютный характер. Религиозное сознание в свою очередь стремится к нравственной определенности и **этическому универсализму**; несмотря на расхождения во взглядах и различное осмысление базовых проблем (страдания, наличия зла в мире, справедливости, войны и мира и т.д.), *этические утверждения религиозной традиции оправдываются и обосновываются сложившейся вероучительной системой*.

При всех отмеченных различиях между наукой и религией, они не должны абсолютизироваться. Действительно, поскольку, как говорилось выше, и религия, и наука организованы на разных уровнях — мировоззренческом, деятельностном, познавательном и ценностном, — *постольку возможно и взаимодействие соответствующих типов деятельности*. Так, нередко ученый оказывается носителем религиозных ценностей, однако исходит из сложившихся в науке познавательных принципов. Подобно тому, как религия в XX в. нередко стремилась к инкорпорации научных открытий (например, теории эволюции) в свою систему, так и внутри науки возникали проекты религиозной интерпретации ряда данных. Например, формулировки **антропного принципа** или разработка **теории большого взрыва** делали науку потенциально открытой для диалога с религиозным мировоззрением.

В целом можно говорить о сформировавшихся к сегодняшнему дню **моделях соотношения науки и религии**. Наиболее отчетливыми из них являются **сциентизм** и религиозный **авторитаризм (клерикализм)**. Если в первом случае наука рассматривается как исключительный **монопольист** в области познания и социальной адаптации его результатов, то во втором таковым монополистом выступает религия. Следует отметить, что в рамках сциентизма возможно как *игнорирование религиозных взглядов*, так и стремление к их опровержению средствами естественнонаучного позна-

ния. В свою очередь, в рамках клерикализма — как модели отношения к науке — само утверждение религиозного вероучения как абсолютного познавательного авторитета является ниспровержением науки. Это связано с тем, что *авторитарная модель* (неважно, науки или религии) предполагает единство всех уровней, описанных выше, и невозможность автономной их реализации. В частности, прямое столкновение между научным и религиозным типами мировоззрения было спровоцировано формулировкой теории эволюции во второй половине XIX в. и ее развитием в XX в., которая не просто создала альтернативную религиозной версию происхождения человека, но также стала одним из способов обоснования *секулярной этики и секулярного гуманизма*, имевших ключевое влияние на все аспекты социальной жизни. Наконец, эволюционизм стал фундаментальной познавательной альтернативой провиденциализму.

В свою очередь, в XX в. имели место попытки создания предпосылок для **диалога религии и науки**, в которых принимали участие носители обоих типов мировоззрений и которые составили предпосылки для создания нескольких **моделей сотрудничества**. Во-первых, это концепция **«двух языков»**, в соответствии с которой наука и религия (теология) говорят на разных языках, в первом случае о конечной реальности, во втором — о бесконечном и абсолютном. По сути, эта модель предполагает независимое и автономное сосуществование на уровне познавательных принципов и взаимное обогащение на ценностном и технологическом уровнях. Во-вторых, примером сосуществования является **идея «гипотетического созвучия»**; в данном случае утверждается не просто предполагаемое соответствие между теологическим и научным способами высказывания о мире (в частности, речь может идти о богословской интерпретации теории большого взрыва), но возможность их взаимного обогащения. Кроме того, существенным для современного этапа развития диалога является **формула «этического пересечения»**: поскольку наука в своих открытиях неспособна (и, как правило, не ставит цели) разрешать этические дилеммы, эту функцию берет на себя религиозное мировоззрение, предпосылающее не только разрешение, но и способы постановки спорных вопросов, например возможности клонирования или разрешения экологических проблем.

6.2. Религия и сфера публичной политики

В связи с тем, что религиозные институты в течение длительного времени оказывали существенное воздействие на сферу государственного управления (через религиозную аксиологию, историософию, представления о природе политической власти и т.д.), особое место в исследованиях религии занимает анализ типов *взаимоотношений между политическими институтами и религией*.

От эпохи, когда боги могли восприниматься как «высшее сословие» политической общины (Древний Рим), или когда сакральное считалось силой, дающей санкцию на правление «сына Неба» (Древний Китай), до формирования классических форм теократии (Папское государство)

и иерократии (Тибет XVI—XX вв.) *религиозные институты прошли длительный путь эволюции*, поставляя образно-символические и аксиологические реалии для организации сфер государственной, политической и гражданской жизни.

Совсем новый период наступает, когда *религия отделяется от государства*. Этот процесс, начавшийся в XVII столетии, в XX в. охватил — в большей или меньшей степени — весь мир. Мы видим появление государств, демонстративно прокламирующих свою **антирелигиозность** (страны коммунистического блока). Целый ряд **идеологий**, имеющих политическое выражение и направленность, решительным образом выступают против присутствия религии не только в сфере государственных институтов, но и в сфере *публичной политики*. Помимо коммунистических и анархических партий в последние десятилетия на этом настаивают также многие *гендерные движения*. Религия объявлялась атавизмом классового прошлого (социалистическая идеология), а если признавалась, то в качестве частного дела (страны либеральной демократии).

Подобная тенденция сопровождалась формированием в Европе и США доктрины «**секуляризации**», утверждавшей, что «*расколдовывание*» *мира и рационализация поведения человека* оставляют все меньше места иррациональным по своей основе религиозным отношениям и их общественным проявлениям (подробнее об этом в параграфе 7.2). Появление в политике публичного измерения, произошедшее в XIX—XX вв. сначала в Европе и Северной Америке, а затем ставшее некоторым трендом развития мировой цивилизации (пусть не везде выраженным отчетливо), также было связано с «накоплением» рациональности. *Публичности*, в том ее виде, как она сформировалась в западной цивилизации в XX столетии, в принципе *чужда апелляция к сверхразумному и онтологически трансцендентному* (известная точка зрения Джона Роулза). Наглядность, доказуемость, проверяемость, прогнозируемость вытеснили ожидания чуда и веру в авторитет.

Впрочем, почти параллельно с развитием концепции секуляризации в науке возникает устойчивая тенденция ее критики (например, концепция «невидимой религии» Томаса Лукмана, исследования неинституциональной религиозности, «религиозной экономики», НРД, разные варианты концепции «гражданской религии»). Критики утверждали, что под секуляризацией ошибочно понимают изменение способа существования религиозного сознания в индустриальном и постиндустриальном обществе. Вместе с тем даже критики (тот же Т. Лукман) полагали, что мы наблюдаем процесс «**приватизации**» религии, которая не только конституционно является частным делом, но и предпочитает для себя пространство частной жизни и частного опыта.

Однако реалии 80—90-х гг. XX столетия и события начала XXI в. показали, что *религия продолжает активно участвовать и в сфере публичной политики, и в сфере гражданских отношений*. Все это привело к появлению у ряда ученых представлений, что *секулярность как явление* (или секуляризм как некоторый научный миф) уходит в прошлое. Наиболее известна **концепция «постсекулярности» Ю. Хабермаса**, утверждающая, что религия возвращает свои былые позиции, утраченные в начале и середине XX столетия.

Действительно, уже период заката советской системы показал усиление религиозного фактора в общественно-политической жизни. Отметим роль католической церкви в протестном движении в Польше 1980-х гг., роль исламского фактора в формировании антисоветского фронта в Афганистане. Следует напомнить также о возрастании авторитета Далай-ламы XIV, главы тибетского освободительного движения, ставшего фактически публичным политиком и *солидаризировавшегося с большей частью общественных идей западной цивилизации*.

В XXI в. происходит самая настоящая **«религиозная реконкиста»** в сфере государственной политики и межгосударственных отношений — прежде всего в странах, где силен *«исламский фактор»*. Нормы шариата определяют внутреннее законодательство ряда государств, а понимание геополитики в исламском ключе влияет на межгосударственные отношения. Отметим усиление воздействия традиционных религиозных институций и идей в некоторых странах, где господствующим является *буддизм тхеравады* (Шри-Ланка, Мьянма).

Можно отметить, что большая часть упомянутых примеров возрастания роли религии в государственной жизни и внешнеполитических отношениях касаются тех стран и регионов, где сфера публичной политики находится либо в неразвитом состоянии, либо фактически отсутствует. Однако и в странах, где она имеет серьезную традицию, мы также видим ренессанс влияния религиозных организаций и религиозных мотиваций.

Публичная политика — это открытая и гласная (в идеале) конкуренция различных групп, выражающих свои интересы при процессах принятия властных решений, имеющая своей целью достижение консенсуса по вопросам конкретных проблем. Публичность позволяет принимать в ней участие различным **акторам** — представителям политических партий, экономических институтов, общественных движений, экспертного сообщества, государственных служб. С правовой стороны эту публичность обеспечивает **законодательство**, с «технологической» — **средства массовой информации**. Все участники сферы публичной политики имеют полное право доступа к ним, если при этом не нарушают законодательства.

Строго говоря, *публичная политика — это сфера политических инициатив, обсуждение которых может быть инспирировано в равной мере как государством (таким образом решающим свои проблемы и «уставные задачи»), так и негосударственными политическими и социальными институтами и движениями.* Связь этого явления с идеями и механизмами демократической организации современных обществ несомненна. Более того, публичная демократия обязательно подразумевает участие в конкурентном обсуждении *государства как одного из своих акторов*, а не как арбитра, находящегося «над схваткой».

Возникает вопрос, могут ли религиозные организации участвовать в публичной политике. С одной стороны, концепция «приватности» современной религиозности, а также представления о необходимости рациональности поведения и мотивов (религиозных оснований) этого поведения заставляют нас ответить на данный вопрос отрицательно. Однако с другой стороны мы видим, что *религиозные организации оказываются выключены*

из сферы публичной политики только там, где наличие самой этой сферы находилось под вопросом (например, СССР и большинство стран Варшавского Пакта). Реальность показывает, что религиозные институты, особенно в странах западного типа демократии, уже давно освоили и цели публичной политики, и формы поведения в этой сфере.

Классическим примером такой религиозной институции является *католическая церковь*. В середине и второй половине XX в. ею выработана *стратегия адаптации к изменяющимся условиям гражданского общества*. В этом процессе важную роль сыграл папа римский Пий XII (1939—1958), после которого римские понтифики становятся одной из важнейших фигур в сфере гражданских инициатив. Авторитет католической церкви сказывается и при обсуждении множества актуальных для современности тем — от политических противоречий в различных регионах мира до полемики вокруг вопросов биоэтики, гендерного равноправия, прав меньшинств, социальной политики, «культурных войн». В ряде регионов католические институции выступают важным средством интеграции общества и самоидентификации (национальной, исторической, политико-правовой) его членов. Особенно этот феномен известен и изучен в отношении Ирландии и Польши. Но и в других странах католические конгрегации стараются играть интегрирующую роль в жизни общества.

Не менее важна в интересующем нас ракурсе позиция *англиканства*. Поскольку светской главой англиканской церкви (имеется в виду собственно церковь Англии) является английский монарх, а многие существенные вопросы ее жизни регулируются парламентом, в ней помимо многих архаических черт есть немало *модернистских явлений*, в частности — женский епископат. Отметим, что именно англикане едва ли не первыми среди традиционных церквей начали углубленное обсуждение возможности венчания однополых пар.

Мы видим, что многие *религиозные сообщества занимают весьма активную позицию в отношении вопросов, волнующих западное общество*. Но религиозная (христианская) система ценностей была также важной составляющей многих традиционных политических партий. В самых разных странах существуют десятки политических организаций и движений, в названии которых присутствуют слова «христианский» или «исламский». Самым ярким примером в истории западного мира является *Христианско-демократический союз в Федеративной Республике Германия* — одна из ведущих политических сил этой страны, существующая с 1945 г. и совместно с другими партиями успешно конкурирующая за самые высокие посты в государственном аппарате. В ХДС нет положений о «рехристианизации» Германии, однако содержатся ценности современного мира, которые, по мнению создателей и руководителей данной партии, имеют христианское происхождение. Прежде всего речь идет о *достоинстве личности и ее правах*, о совмещении рыночной экономики с социальными обязательствами перед населением. Особую роль играет так называемый **принцип субсидиарности**, требующий от государства помощи и вмешательства лишь в тех случаях, когда личной инициативы или усилий какой-то из социальных групп не хватает для достижения целей, необходимых для социального

и личностного развития. Этот принцип, вместе с **принципом солидарности**, подразумевающим создание организационных структур не вертикального, но горизонтального и сетевого характера, серьезно расширяет права самоуправления и сферу публичной политики.

Христианские партии выступают за мирное развитие международных отношений и развитие всевозможных форм культурного и экономического сотрудничества. В ряде случаев (например, в Латинской Америке) в течение XX столетия их позиция менялась — *от поддержки консервативных авторитарных режимов до критики правящих партий* за недостаточное внимание к социальным проблемам и положению меньшинств.

Среди исламских партий одним из новых важных явлений является турецкая *Партия справедливости и развития*, уже более десятилетия находящаяся у власти. Возникшая в среде умеренных исламистов, она смогла частично адаптировать проповедь религиозных ценностей к условиям принципиального светского государства, созданным в Турции *Кемалем Ататюрком*. Являясь примером возрастания религиозного фактора в сфере публичной политики, Партия справедливости и развития придерживается ряда либеральных ценностей и идеалов рыночной экономики, однако постепенно возвращает в публичную сферу некоторые религиозные нормы и символы (что является одним из препятствий для реализации декларированного желания Турции вступить в Евросоюз).

Религиозные партии создают межгосударственные и даже межконфессиональные объединения, которые имеют целью координацию их политики в социальной и общественной сфере. В частности, в 1961 г. был создан «Всемирный христианско-демократический союз», переименованный позже в «Центристский демократический интернационал», включающий в себя порядка 100 партий из различных стран. Как сами *партии могут иметь межконфессиональный характер* (чаще всего мы видим объединение в их рядах католиков и протестантов — за исключением «горячих точек», подобных Северной Ирландии), так и партийные объединения исповедуют своего рода *политический экуменизм*. Общий язык, который удастся выработать представителям разных конфессий, связан с тем, что *центром их деятельности является соблюдение прав человека и социальная защита*. Превращение многих современных церквей на своем «приходском уровне» в нечто вроде «социального клуба», начавшееся еще в XIX столетии, также делает их естественным участником сферы публичной политики. В качестве примера укажем на «*Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*». Этот документ регулирует взаимоотношения Церкви с государством и обществом, делая РПЦ участником общественных процессов. Вообще *в России послеперестроечного периода не сформировалось дееспособных политических партий и движений, основанных на религиозных ценностях* (традиция, возникшая в начале XX в., так и не была восстановлена). В связи с этим Русская Православная Церковь, как и объединения мусульман России, заполняют известную лакуну в сфере отечественной публичной политики.

Однако участие в публичной сфере требует предельной открытости и со стороны религиозных сообществ. То, что многие из них пытаются соответ-

ствовать подобному критерию, мы видим, например, в связи с расследованиями дел о сексуальных преступлениях в рамках католической церкви. Католическая церковь, действуя подобно другим акторам гражданской сферы, таким образом лишает себя *сакрального иммунитета*, что с одной стороны делает ее более уязвимой, с другой же — позволяет ей быть полноценным участником политического процесса.

Можно сказать, что отчуждение религии от области публичной политики в принципе противоречит системе ценностей и правам личности, так как делает очень узкими и однобокими границы «гражданской вменяемости», а также формализует понимание рациональности как существенной черты современного общества.

6.3. Религия и образование

Образование, наряду с религией, составляет фундамент культуры; оно представляет собой универсальный способ воспроизводства и развития последней. Образовательные парадигмы, системы, модели соответствуют господствующим в обществе мировоззренческим установкам, интеллектуальному уровню и техническим достижениям цивилизации. Роль религии в образовательной среде и характер взаимовлияния религии и образования вытекают из функции религии как хранительницы сформированного традицией *ценностно-мировоззренческого ядра культуры*, нравственных устоев и социальной этики.

Рассмотрим историческое соотношение религии и образовательных моделей. *В основании античной педагогики лежала пайдейя* (др.-греч. παιδεία — «воспитание детей»), означавшая общую культуру, воспитанность, образованность. Греческое образование лежало в религиозном поле постольку, поскольку религиозность, вера в богов являлась составной частью античной культуры, ее «естественным фоном». В римском образовании религиозность находит себе место в качестве мировоззренческой компоненты при практически полном отсутствии нормативной функции религиозности по отношению к образовательной системе и религиозного образования как такового.

Иудейские подходы к педагогике были ориентированы на религиозно постулируемую «вертикальную» связь с абсолютным первоначалом — Богом, Творцом мира. Здесь речь шла о поклонении единому Богу, о личной вере, которая имела аксиоматический характер и была основана на свободном выборе человека, о библейском понимании греха как сознательном отпадении от Бога.

Христианское образование, выросшее из иудейской религиозной педагогической системы, также было направлено на внутреннее преобразование, преображение человека через молитву и изучение Священного Писания. В *доникийскую эпоху* (II—III вв.) оно ограничивалось воспитанием и было в основном сосредоточено в церковных общинах. Первой христианской школой с систематической организацией занятий стало **катехитическое училище в Александрии**.

На *латинском Западе* религиозное образование развивалось, начиная с IV в., в аскетических общежитиях, где формировалось понимание того, что светские науки готовят служителя Церкви к восприятию Священного Писания и богословия. *С распадом Западной империи Церковь постепенно начинает осознавать свою системообразующую роль и ответственность за судьбу интеллектуальной и духовной культуры.* Складывается **средневековый тип образования**: монастырская школа, в которой после изучения основ латыни следует обучение грамматике, риторике и диалектике. Таким образом, мы имеем дело с системным мировоззренческим и организационным присутствием религии и Церкви в образовании, т.е. с **религиозным образованием**, внутри которого медленно начинает вызревать **образование духовное** (богословское или теологическое) как *система подготовки священно- и церковнослужителей.* В X–XI вв. **схоластика**, в ходе практической педагогической работы в церковных школах, сложится в *универсальную модель образования*, которая будет включать в себя как светскую общеобразовательную составляющую, так и высшую науку — теологию, т.е. божественные науки, постигаемые в естественном свете человеческого разума. В XII–XIII вв., с **появлением и развитием университетов**, эта модель приобретет *завершенные черты университетской системы* и просуществует с некоторыми изменениями до XVI в., до эпохи Реформации и Контрреформации.

Конфессиональное разделение европейцев в сочетании с идеями христианского гуманизма, на появление которых повлияло Возрождение, запускает процессы **конфессионализации школы**, что знаменует начало перехода к **новоевропейской, секулярной парадигме.** Последовательное отделение образования от религии, точнее, *разделение образования на собственно религиозно-конфессиональное и светское в Европе заметно с XVII в.;* в Россию оно приходит вместе с самой системой образования в XVIII в. Дальнейшая секуляризация общего и профессионального образования, включающая понимание, что мирян следует готовить в гимназиях, училищах и университетах, а будущих клириков — в семинариях и духовных академиях, происходит в Европе и России к началу XIX в. С этого времени мы можем говорить о *закреплении мировоззренческого и институционального разделения между религиозным и светским образованием*, которые актуальны и сегодня.

Под **светским** обычно понимается *секуляризованное, гражданское, а часто и военное образование различных уровней и типов, находящееся под юридической опекой государства, а не религиозной организации, и — в той или иной мере — под публичным контролем.* Важная черта светского образования — отсутствие в содержании религиозно-доктринальной доминанты (мировоззренческий аспект), а также легализующей образовательные институты и надзирающей за ними функции религии (институциональный аспект). Заметим, что светскость с институциональной точки зрения необязательно напрямую связана с «внецерковной» организационно-правовой формой образовательного учреждения: последнее может быть учреждено религиозной организацией, но иметь вполне светский характер.

Термин религиозное образование оказывается более размытым, им обозначают различные феномены. Речь идет, во-первых, о высшем конфессиональном образовании (духовные семинарии и академии, богословские институты, теологические факультеты, отделения, кафедры в университетах, патронированные определенными конфессиями); во-вторых, о среднем общем и дополнительном образовании (конфессиональные гимназии, церковно-приходские, воскресные школы, воспитательные учреждения и т.п.). Содержание религиозного образования наряду с общеобразовательными и профессиональными компонентами обязательно включает в себя изучение, в той или иной мере, доктринального учения, а весь процесс обучения строится на соответствующих данной религии (конфессии) принципах просвещения и воспитания. Здесь мировоззренческий и институциональный аспекты должны совпадать с религиозно-конфессиональной точки зрения.

В ряде западных стран в XX в. сложилась традиция называть религиозным образованием вне- или неконфессиональные образовательные программы религиоведческо-культурологического плана, которые строятся на идее мультикультурности современного общества и нацелены на воспитание толерантности и уважения к различным религиозным и этническим культурам через знакомство учащихся с конфессиональными особенностями и общим морально-ценностным ядром религий.

Последние трудно в строгом смысле называть религиозным образованием, поскольку основанием для типологии при таком подходе выступает религия как объект изучения («что изучаем?»), в то время как мировоззренческий и институциональный аспекты («как изучаем, с каких позиций?») роли не играют. И если о принципиальности соблюдения институционального аспекта в этом случае еще можно поспорить, то мировоззренческая размытость приводит к нечеткости в сфере методологии как с точки зрения изучаемого предмета, так и с точки зрения педагогики. Одно дело, когда мы изучаем религию с теистических позиций, причем основанных на веровании данной религии, другое дело, когда такие позиции имеют для нас внешний характер, а мы претендуем на объективность светского взгляда. То же касается и педагогической стороны вопроса: либо процесс воспитания и образования строится на аксиоматической незыблемости вероучительных принципов, либо мы ставим себе задачу приблизиться (в лучшем случае) к пониманию данных принципов через знакомство с религиозной культурой, ее или их историческое и сравнительное (в соотношении с другими культурами) описание и т.д.

Такие вне- или неконфессиональные модели изучения религии, при видимой широте возможностей их применения, не следует относить к религиозному образованию. Они представляют собой варианты светского образования (в данном случае — направленного на изучение различных проявлений религии или решающего какие-то культурно-просветительские задачи).

Нельзя не сказать, что светское образование в XIX—XX вв. в своих мировоззренческих основаниях и воспитательных функциях базировалось и во многом продолжает базироваться на ценностно-нравственных нормах, имеющих религиозное происхождение. Вместе с тем, постмодернистские веяния последней четверти XX в., породившие различные попытки «освобо-

даться» от этих норм, обнаружили все возрастающий ценностный дефицит, заключающийся в предельно светском и либеральном западном обществе.

Одной из попыток осмысления причин этого дефицита вследствие глобальной секуляризации стала концепция постсекулярного мира, выдвинутая **Юргеном Хабермасом**, в которой он обнаруживает *неспособность постмодернистских обществ создавать свои собственные ценности* взамен иудео-христианского источника общественной морали и индивидуальной этики. Хабермас полагает, что дальнейшее развитие человечества предполагает прекращение «марша к светскости», и секулярное мировосприятие, если оно не отрицает демократию, должно постепенно открываться влиянию верующих.

В России принципы гуманизма и светскости закреплены, помимо **Конституции**, в действующем **Законе об образовании**, в частности, в ст. 3, которая раскрывает основы государственной образовательной политики, но светский характер образования законодательно гарантирован только в государственных и муниципальных образовательных организациях.

Однако *последнее десятилетие XX в. и первое десятилетие XXI в. было отмечено устойчивым ростом религиозно-конфессионального влияния (главным образом, православия) на сферу образования*. Вторым по влиятельности стал ислам, укорененный в ряде регионов страны, а также испытывающий приток верующих за счет миграции. Причинами этого роста стало исключение (после 1991 г.) идеологической составляющей из образовательной среды, дополненное упомянутом выше ценностным дефицитом. *Православные или мусульманские — в зависимости от исторических и этнических условий региона — религиозные ценности*, построенные на них образовательные и просветительские программы, с некоторыми колебаниями в отношении к ним, *становились альтернативами светскому измерению образования*. Борьба между представителями ведающих образованием синодальных учреждений Русской Православной Церкви и мусульманских централизованных организаций, с одной стороны, и светски настроенными силами в правительственных и общественных структурах, с другой стороны, проходила как раз в мировоззренческом аспекте, по линии «религиозное — светское образование». Результатом дискуссий и компромиссов стал набор модульных курсов на стыке начальной и средней школ, относящийся к образовательной области **«Духовно-нравственная культура народов России»**. Эти курсы посвящены традиционным религиям и (как альтернатива) светской этике и имеют вполне четкий вводный культурологическо-религиоведческий характер. При этом, в соответствии с действующим законодательством, гарантирующим светскость в государственном образовании, православие, иные христианские конфессии, а также ислам, иудаизм и буддизм реализуют (с разной степенью активности) возможность создания конфессиональных учреждений начального, среднего, дополнительного образования (приходские, воскресные школы, центры, детские сады и т.п.), имеющих негосударственные организационно-правовые формы. Таким образом, *в современной российской школе мы видим и наличие светского подхода к изучению религиозных культур, и религиозное образование*.

Профессиональное религиозное образование, в свою очередь, нацелено на подготовку кадров для самих религиозных организаций, прежде всего —

священнослужителей. Таким образом, речь идет в прежде всего о **теологическом образовании**. В постсоветской России первый образовательный стандарт по теологии был утвержден в 1992 г. Это дало возможность начать подготовку теологов для различных конфессий. В государственных и негосударственных (конфессиональных и частных) вузах началась реализация бакалаврских программ по теологии. Поскольку стало очевидно, что попытки выстроить вне- или неконфессиональную теологию на российской почве нереализуемы, в стандарт включили предметы, которые должны преподаваться во всех вузах (философия, социология, иностранные языки и т.д.), профессиональные предметы, общие для всех конфессий (история мировых религий, этика, право и т.д.), и конфессиональные дисциплины, состав и содержание которых должны были согласовываться с представителями руководства соответствующей конфессии. В 1999 г. стандарт бакалавриата получил дополнение в виде стандарта магистратуры, в настоящее время принято решение о развитии аспирантуры по теологии и включению теологии в номенклатуру научных специальностей, что даст возможность присуждения ученых степеней, которые будут признаваться государством.

Православная теология преподается в традиционных церковных учреждениях — духовных академиях (на территории России их две — Московская и Санкт-Петербургская, в них реализуются бакалаврские, магистерские и кандидатские программы), а также в духовных семинариях (бакалавриат). Священный Синод Русской Православной Церкви при Патриархе Кирилле занял весьма активную позицию, требующую от образовательных учреждений Церкви усилий по интеграции в светскую, государственную систему образования, сближение с которой видится в привлечении светских профессоров к преподаванию, а также в стремлении к лицензированию и получению государственной аккредитации. Последнее, однако, оказалось доступно лишь немногим церковным образовательным учреждениям, поскольку предполагает преподавание по федеральным образовательным стандартам, которые не делают различия между светскими и церковными вузами и практически не учитывают традиции духовных школ, в том числе специфику пастырской подготовки, привязку учебного процесса к богослужбной практике, церковным праздникам, постам и т.п.

В 1990-е гг. стали развиваться *программы православного теологического образования в светских вузах*. Обучение по теологии открыли в ряде университетов. Возникли новые православные конфессиональные учебные заведения: Православный Свято-Тихоновский богословский институт (ныне гуманитарный университет), Российский православный университет, Свято-Филаретовский православно-христианский институт в Москве, Институт богословия и философии (ныне в составе Русской христианской гуманитарной академии) в Санкт-Петербурге и целый ряд других. Особенностью теологии в светских вузах стало обучение мирян в отрыве от внутрицерковной повседневной жизни, что позволило накопить значительный опыт и выявить определенные особенности и проблемы в развитии **«университетской теологии»**.

Возобновили свою работу или были организованы вновь христианские образовательные учреждения других христианских конфессий. С 1993 г.

в Москве, а с 1995 г. в Санкт-Петербурге работает Высшая католическая духовная семинария «Мария — Царица апостолов». В Ленинградской области располагается кампус Теологического института Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии. Каждая из этих религиозных образовательных организаций по-разному видит перспективу своего развития, свою образовательную и научно-богословскую деятельность. Перед православными вузами стоит комплекс сложных задач, с одной стороны, сближения со светской российской системой образования, с другой стороны, сохранения традиций духовных школ.

Руководители учебных заведений других конфессий выбирают собственные пути развития. Руководство Католической семинарии в Санкт-Петербурге идет по пути дистанцирования от государственных образовательных стандартов России, полагая их слишком светскими, обезличивающими процесс подготовки священников. Католическая семинария аффилирована с Папским Латеранским университетом в Италии и потому может выдавать своим выпускникам церковный диплом, имеющий определенное признание на Западе. Похожей является позиция руководства Теологического института Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии.

Заметным стало развитие исламского образования. Появились мусульманские учебные заведения в Москве, Казани, Нижнем Новгороде, Махачкале. За последние два десятилетия эти образовательные учреждения прошли сложный путь становления и развития. Были приняты важные решения по разработке и утверждению единых внутриконфессиональных стандартов, учебных планов и примерных программ по религиозным дисциплинам, преподаваемым в исламских духовных образовательных учреждениях. Важно, чтобы исламское образование было включено в общероссийское светское и конфессиональное образовательное пространство. Для этого существует финансируемая Правительством России программа поддержки исламского образования. При помощи крупных государственных университетов ищутся пути подготовки специалистов с углубленным знанием культуры ислама, которые могли бы пополнить ряды мусульманского духовенства, стать преподавателями, что особенно важно для регионов России, в которых преобладает мусульманское население.

Среди теоретических и практических проблем, касающихся теологического образования, можно выделить: вопросы содержания стандартов и их соответствия самому смыслу теологии (православной, мусульманской и т.д.); проблемы лицензирования и аккредитации религиозных вузов; перспективы подготовки в религиозных учебных заведениях специалистов по социально-гуманитарным и педагогическим направлениям; вопросы преподавания теологии конфессий в светских (государственных и негосударственных) учебных заведениях.

Резюме

В настоящей главе мы рассмотрели взаимоотношения религиозного с другими видами самосознания, реализованными прежде всего в специфических формах деятельности. Религиозное и научное, а также политическое и педагогическое измерения деятельности являются формами

самосознания, поскольку они структурируют ее, выступают основанием для самоопределения субъекта в связи с той или иной формой мировоззрения. В современном мире эти фрагменты мировоззрений практически всегда взаимодействуют друг с другом — от конфликта до синтеза, — отчего и рассмотрение религии сегодня не может игнорировать такое взаимодействие.

Следует отметить, что по целому ряду причин формы и способы человеческой деятельности на современном этапе все более усложняются и предполагают реализацию все большего числа элементов. Так, наука является не только областью чистого познания, но также и общественным институтом, реализующим специфические общественные интересы, образование — не только областью накопления и передачи знаний, но также и формой установления социального (в том числе и религиозного) контроля и т.д. Собственно, разнообразие отношений, в которые вступают друг с другом указанные формы деятельности, является результатом все большей мировоззренческой конкуренции.

В свою очередь, усложнение отношений симметрично усложнению указанных форм самосознания. Так, каждая из них может быть представлена в системе уровней или аспектов, каждый из которых в структуре современной жизни может выступать достаточно автономно. Например, на ценностном уровне наука и религия могут взаимодействовать, тогда как на познавательном — исключать друг друга. Политика и религия в институциональном отношении исключают друг друга, однако на деятельностном и ценностном уровнях оказываются связанными. Образование в светском государстве является светским по умолчанию, однако реализует специфический общественный запрос и может претендовать на необходимый характер. В свою очередь, это может приводить к конфликтам, ведь интеграция религии в область образования в определенной степени снижает ее ценностный уровень (поскольку она вынуждена подстраиваться под отношения, сложившиеся в светском обществе, а не наоборот). Очевидно, что все более усложняющиеся способы отношений, а также разнообразие способов смыслополагания, характерные для современной цивилизации, будут приводить ко все более сложным отношениям религиозного с другими видами самосознания.

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. Каковы основные уровни взаимодействия и противостояния науки и религии?
2. Вспомните основные модели соотношения науки и религии.
3. Каковы основные принципы взаимодействия религии и политики?
4. Каковы основные условия пребывания религии в сфере публичной политики?
5. Каковы проявления секуляризации в сферах политики и образования?
6. Разъясните, что подразумевает понятие «публичной политики».
7. Объясните, как связаны друг с другом концепции постсекулярности и «приватизации религии».
8. Расскажите, в какой форме религиозные институты могут стать участниками публичной политики.
9. Объясните особенности программ христианских политических партий.

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. Продумайте и обоснуйте принципы автономности политики и образования, их независимости и зависимости от религии.
2. Попробуйте выступить от лица носителей соответствующих мировоззрений в пользу или против принципа автономии.
3. Обсудите воздействие принципа отделения церкви от государства на определение места религиозных организаций в сфере политики.
4. Проанализируйте политические программы христианско-демократических партий с точки зрения выявления в них религиозного элемента.
5. Опишите стратегии адаптации традиционных религий к условиям постиндустриального общества.

Практические задания

1. Опишите наиболее эффективную на ваш взгляд форму взаимоотношений между указанными способами самосознания. Последовательно обоснуйте ее с точки зрения религиозного и светского способов деятельности.
2. Проанализируйте и обсудите в группах «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» с точки зрения современных отечественных реалий публичной политики.

Темы рефератов и докладов

Религия и образование в истории человечества (*тема конкретизируется применительно к историческим периодам, странам и регионам*).

Религия и образование в современном мире (*тема конкретизируется применительно к религиозным традициям, странам и регионам*).

Религия в образовании и религиозное образование: конфессиональные и неконфессиональные подходы.

Христианское образование в современной России: проблемы и перспективы.

Исламское образование в современной России: проблемы и перспективы.

Список рекомендуемой литературы

1. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М., 1995.
2. Бергер, П. Религия и проблема убедительности (Перевод из книги: *Berger, P. The Sacred Canopy*. N. Y., 1967) / П. Бергер // Неприкосновенный запас. — 2003. — № 6 (32).
3. Качанов, Ю. Л. Политическая топология: структурирование политической действительности / Ю. Л. Качанов. — М., 1995.
4. Encyclopedia of Science and Religion / ed. by J. W. V. van Huyssteen. — London, 2003.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М., 2005.
6. Религиозное образование России и Европе в конце XVIII — начале XIX в. : сб. ст. / под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота. — СПб., 2009.
7. Религиозное образование в России и Европе в XIX в. : сб. ст. / под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота. — СПб., 2014.
8. Highton, M. A. Theology of Higher Education / M. A. Highton. — N. Y., 2012.

Раздел III
РЕЛИГИЯ
И ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ
СОВРЕМЕННОСТИ

Глава 7

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- современные научные трактовки религиозности, способы ее выявления и измерений уровня и степени;
- содержание глобальных и локальных процессов в трансформации религиозной жизни общества (позитивных и негативных);
- специфику современной религиозной жизни;
- факторы религиозного экстремизма и принципы религиозной толерантности;
- признаки экстремистского характера в деятельности конкретных религиозных индивидов и групп;

уметь

- ориентироваться в ситуации религиозного плюрализма;
- выявлять константные и переменные состояния в динамике современных религий;
- сопоставлять различные модели отношения государства и общества к религиям;
- ориентироваться в многообразии типов и видов современной религиозности;
- сопоставлять различные типы современной религиозности;

владеть

- исследовательским аппаратом религиоведческих теорий («приватизации религии», «рационального выбора», «невидимой религии», «диффузной религии», «публичной религии», «популярной религии», «викарной религиозности»);
 - навыками научного обоснования позиций религиоведения по отношению к религиозной конверсии и прозелитизму;
 - навыками анализа современной религиозности;
 - методами осмысления религиозного плюрализма в современном мире;
 - законосообразными способами противодействия религиозному экстремизму.
-

7.1. Религиозная конверсия (обращение) и феномен «рационального выбора» религии

7.1.1. Религиозная конверсия

Под **религиозной конверсией** (от лат. *conversio* — «переход на другой путь») понимается перемена мировоззренческих ориентиров и образа жизни, связанная с принятием нового вероисповедания.

В религиозном смысле такой переход трактуется как **обращение в религию** — либо человека, ранее не имевшего религиозных потребностей, либо верующего, переставшего разделять воззрения прежде исповедуемой религии и переходящего в другую религию.

Социологическое понимание учитывает религиозный смысл, хотя чаще относит религиозную конверсию к переходу верующего человека из прежнего вероисповедания в религию инокультурного происхождения (например, христианин переходит в ислам) или в какое-либо религиозное новообразование (новое религиозное движение, культовое сообщество).

Тем самым религиозная конверсия отличается от другого типа перехода — **прозелитизма** (от греч. *προσήλυτος* — «пришелец», *προσήλις* — «приход»), когда речь идет не о выборе между разными религиями, а о межконфессиональном переходе в пределах одной религии (скажем, в рамках христианства — из лютеранства в православие, из православия в католицизм и т.п.).

В российской социологии религии при рассмотрении конверсии нередко используется термин **«религиозное обращение»**, воспринятый из конфессиональной лексики. Им описывается совокупность мотивов, действий и настроений (ментальных и психоэмоциональных), присущих человеку при выборе и принятии какой-либо религии. Распространенность также имеет и термин **«рекрутирование»**, применяемый к процессу пополнения рядов конверсионной религиозной группы.

■ Исторический экскурс ■

Такие мировые религии, как христианство и ислам, не только признают, но нередко и активно поддерживают возможность их принятия в регионах с традиционным преобладанием других культур (в то же время отвергая религиозную конверсию по отношению к своим последователям). Буддизм и традиционные духовные системы Дальнего Востока (даосизм, конфуцианство, синтоизм) ограниченно допускают религиозную конверсию, воспринимая ее в основном в форме религиозного синкретизма. Преобладающее число верующих, придерживающихся этноцентричных религиозных традиций — иудаисты, большинство индуистов, друзья, зороастрийцы, йезиды и пр., не приемлют религиозной конверсии, либо, как минимум, не одобряют это явление.

■ Проблемы терминологии ■

Ситуации выбора религии и перемены религиозной идентичности в зависимости от обстоятельств могут восприниматься как одобрительно, так и порицательно. От этого зависят и смысловые оттенки понятий, обозначающих религиозный переход. Социология религии стремится к безоценочному применению этих понятий, акцентируя внимание на объективном содержании процессов. С этой точки зрения возможны следующие трактовки.

Конвертит — верующий, принадлежащий к автохтонной этнической общности и перешедший из доминирующей в ней религиозной системы в инокультурную религию (например, русский житель России, проживающий в регионе с историческим преобладанием православия и ставший здесь последователем какой-то из разновидностей ислама, буддизма или иной религии). Религиозная жизнь конвертитов осуществляется, как правило, в среде религиозных меньшинств. Измененную религиозную идентичность конвертитам свойственно поддерживать через подчеркнутое противоположение своей жизни «до» и «после» обретения нового вероисповедания (в пользу последнего) и строгое следование новым религиозным практикам.

Прозелит — понятие, исторически и поныне используемое в христианстве. В период раннего христианства прозелитами именовались язычники, обратившиеся от многобожия к иудаистическому монотеизму, а также иудаисты, принявшие хри-

стианское учение. С развитием многоконфессиональности в христианстве прозелитами стали называть тех, кто переходил из одной конфессии этой религии в другую.

Прозелитизм — действия, ведущие к переходу человека из одного вероисповедания в другое (как правило, в рамках одной и той же религии). Приверженцами «покидаемой» кем-то религии прозелитизм воспринимается как умышленное стремление пропагандистов другой конфессии побудить человека к отказу от «истинной веры» и обратить его в свою религию. Сами верующие, совершающие переход, обычно убеждены в несоответствии прежнего вероисповедания их религиозным потребностям и объясняют новый выбор как осознанный и необходимый акт.

Прозелитизм можно представить как процесс из нескольких составляющих: 1) осознание человеком неприемлемости для себя исходного вероисповедания; 2) поиск новой религиозной идентичности; 3) поощрительные действия со стороны представителей выбираемого религиозного направления; 4) принятие нового вероисповедания и присоединение к его организационным образованиям, сопровождаемое повышенной старательностью в следовании существующим там предписаниям и традициям.

■ Научная дискуссия ■

Единое научное объяснение религиозной конверсии пока не сложилось — исследователями предлагаются ее трактовки в диапазоне от принудительного вовлечения («промывка мозгов», «насильственная индоктринация», «обработка с помощью психотехник») до добровольного участия («кризиса традиционной модели веры», «осознанное самостоятельное религиозное самоопределение индивида»).

Социологический подход к религиозной конверсии предполагает: 1) характеристику социальной ситуации (на макро- и микроуровнях), в которой обнаруживается это явление; 2) определение социальных факторов, влияющих на возникновение конверсии и степень ее успешности; 3) исследование процесса религиозной конверсии на разных его стадиях (предварительный период духовного поиска, знакомство с новой религией и ее последователями, включение в деятельность религиозной группы); 4) анализ последствий для верующих их входа в новую религиозную среду (изменений в мировоззрении, личностных свойствах, отношении к окружающим и социальных связях).

Основными подтверждениями состоявшейся религиозной конверсии обычно считаются собственное свидетельство индивида о самоидентификации с новой религией и признание его принадлежности к этой религии другими членами религиозной организации. Формальное удостоверение новой религиозной идентичности далеко не всегда и не полностью означает существенное переустройство в мировоззрении и поведении верующего. Субъективное восприятие нового учения индивидом и его личные цели участия в деятельности религиозной организации могут не во всем соответствовать, а то и расходиться с действительным укладом вероисповедания и религиозных практик этой организации. Выяснение реальных изменений, произошедших с новообращенным, требует обнаружения дополнительных признаков конверсии. Ими могут быть, например, реинтерпретация верующим своей биографии в свете новой религии, усвоение и свободное оперирование «каноническим языком» этой религии, отказ от признания допустимыми альтернативных объяснений и способов поведения в отношении к избранной религии.

7.1.2. Теория «рационального выбора»

Теория рационального выбора — объяснение причин и характера выбора религии индивидами, основанное на понимании человеческого

поведения с позиций утилитаризма (оценки всех явлений с точки зрения их полезности, исходя из расчета выгод и потерь). Эта теория получила популярность и распространение начиная с рубежа 1970—1980-х гг. среди многих исследователей в Северной Америке и Западной Европе. В развернутой форме она была выражена Родни Старком (р. 1934) и Вильямом Байнбриджем (р. 1940) в их совместном труде «*Теория религии*» (1987), содержащем свыше трех сотен последовательно связанных формулировок, определений, кратких и развернутых тезисов.

Исходной позицией стал тезис о том, что фундаментальным фактором человеческого существования является стремление к удовлетворению потребностей, материальных или духовных, определяемых личными предпочтениями индивидов. Среди этих потребностей, в частности, — благоприятное социальное самочувствие, признание со стороны окружающих, уважение и любовь других людей. Для осуществления желаемого индивиды совершают те или иные действия, расходуя свои психические, умственные, физические ресурсы. При этом возникает устойчивое ожидание необходимого воздаяния (*reward*) за сделанные вложения (*investments*). Средства достижения целей выбираются сообразно представлениям об их эффективности. В совершении этого выбора учитывается соотношение расходов и получаемых выгод. Однако людям свойственно стремление получать максимум благ при минимуме затрат. Поэтому в большинстве случаев результаты не совпадают с ожиданиями — они либо скуднее, чем хотелось бы, либо предполагаются в отдаленном будущем или даже «в ином мире». Такое положение побуждает людей к поиску компенсаторов, восполняющих неадекватные, по их убеждению, результаты затраченных усилий. В качестве главного компенсатора, сулящего великое множество и разнообразие благ, выступает религия. В качестве специфического компенсатора, удовлетворяющего конкретные упования, выступает магия.

Обращение к религии или к магии зависит от характера и срока наступления желаемых последствий. В обоих случаях возникает ситуация вполне рационального выбора — люди определяют для себя «цену», которую готовы заплатить за требуемый результат. Стремление к такой удаленной и трудно достижимой перспективе, как спасение («жизнь вечная», блаженное бытие в Боге), предполагает долгосрочные «инвестиции» в виде праведной жизни, самоограничений в мирском существовании, отказа от сиюминутных благ. Подобные вложения требуют постоянства и приумножения, для чего устанавливаются строгие религиозные нормы, которые удерживают верующих в религиозных объединениях и способствуют их приверженности к традиционным религиям. Магия, нетрадиционные культы, эзотерические учения и практики ориентированы на скорое получение благотворного эффекта, и поэтому «инвестиции» в них менее затратны, хотя и сопряжены с большим количеством рисков.

■ Научная дискуссия ■

Обсуждение теории рационального выбора вызвало многочисленные дискуссии среди социологов религии, прежде всего — по поводу универсальности ее применения. Указывалось на недостаток убедительных эмпирических подтверждений этой теории

и на ограниченность действия ее положений только контекстом развитых индустриальных обществ (преимущественно — с преобладанием христианства). Расхождения возникли и по поводу определяющего фактора для религиозного выбора — являются ли таковым индивидуальные предпочтения человека, или приоритет имеет социокультурный контекст. Сомнение вызывает и обоснованность уподобления религиозного выбора расчетливому поведению в светских делах.

7.2. «Религиозный рынок» и духовная конкуренция

7.2.1. Феномен «религиозного рынка»

Своеобразным развитием теории рационального выбора стала так называемая **«рыночная (маркетинговая) теория религии»**, объясняющая выбор религии как рациональное действие, подобное выбору на рынке, ибо религиозные идеи конкурируют между собой как товары, и потребитель решает вопрос об их приобретении, сопоставляя цену и качество, выгоды и затраты.

Согласно этой теории религия восполняет людям нереализованные желания, либо убеждая в благотворном исходе при длительном соблюдении благочестивого ожидания, либо предлагая некие сверхобычные способы скорого осязаемого удовлетворения. Характер избираемой религиозной ориентации (традиционные или нетрадиционные ее формы) зависит от содержания компенсируемой потребности, от влияния социального окружения (примера друзей или родственников) и от индивидуальных свойств «ищущего». Акт религиозного выбора происходит аналогично поведению потребителя товаров и услуг, на исход которого влияют не только личные вкусы и предпочтения, но и маркетинговая деятельность сетевых и индивидуальных «предпринимателей» на религиозном «рынке». Церкви выступают как «торговые фирмы» (среди них есть и «монополисты», и «маргиналы»), верующие — как потребители «духовных продуктов».

Совокупно взаимодействия «производителей» и «продавцов» с «потребителями» образуют социальные процессы, что позволяет перейти к макро-социологическому анализу «рыночного» функционирования религии в обществе. В свете этой теории секуляризация рассматривается как рациональная реакция верующих на неэффективность традиционных религиозных организаций. Устраняется принудительность «потребления» (определение индивидами своей религиозной идентичности), а многообразие предложений открывает перспективу появления разного рода религиозных новообразований.

Исследование религиозного плюрализма дает основания критически отнестись к утверждениям о его негативном влиянии на устойчивость религиозности населения. Напротив, чем выше уровень конкуренции между церквями, тем выше уровень запросов прихожан. Согласно этому тезису, динамика религиозного поведения населения повышается там, где отсутствует какая-либо конфессиональная монополия и есть возможность независимого выбора верующими «духовного продукта». Там же, где религиозные организации имеют статус государственной церкви либо

стремятся к таковому, они утрачивают гибкость и отзывчивость к нуждам своей паствы, чем неизбежно вызывают упадок своего авторитета и отстраненность верующих.

7.2.2. Религиозный фактор духовной конкуренции

Изменение положения религии в современном мире в условиях секуляризации, развития демократии и институтов гражданского общества стимулирует реализацию **религиозного плюрализма**. Ключевым смыслом религиозного плюрализма является сосуществование множества религиозных объединений различных вероисповеданий, независимых друг от друга, отделенных от государства и равных перед законом. Основы религиозного плюрализма — общественное признание и юридическое закрепление права каждого гражданина исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Необходимым условием для религиозного плюрализма является отсутствие в стране государственной религии или неофициальной фактической монополии какой-либо религиозной организации в сфере духовной жизни граждан. Это не исключает возможности государственного вмешательства, но оно должно касаться только соблюдения законных прав, свобод и обязанностей верующих как граждан этого государства и не распространяться на их религиозный выбор.

Субъектами религиозного плюрализма выступают как религиозные группы, так и верующие индивиды. Религиозный плюрализм предполагает, что принципами взаимодействия между ними и их отношений ко всему обществу являются толерантность, уважение к инакомыслию, готовность к обсуждению и поиску взаимоприемлемого решения любых вопросов, касающихся религии.

Религиозный плюрализм не исчерпывается свободой религиозного самоопределения. Он означает также соревновательность, *конкурентные отношения между религиозными объединениями*. Конкуренция существует не только между религиозными организациями, но также между ними и светскими движениями и идеологиями.

Религиозный плюрализм и конкуренция отразились на структуре религиозных отношений — началось смещение религиозных действий в сторону индивидуальных практик, усилилась тенденция к децентрализации религиозных объединений (образуются новые самоуправляющиеся независимые религиозные группы и организации), в христианской среде идет феминизация служителей религиозного культа. С религиозным плюрализмом связывается широкое распространение новых религиозных движений. Непосредственную связь с религиозным плюрализмом имеет феномен так называемой «гражданской религии» (в России он не получил развернутой формы, но отдельные признаки могут быть обнаружены).

В Российской Федерации, согласно ст. 13 и ст. 14 Конституции, признается идеологическое многообразие, никакая идеология и никакая религия не могут устанавливаться в качестве государственной или обязательной;

согласно ст. 19 запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности, а согласно ст. 29 запрещается пропаганда религиозного превосходства.

■ Исторический экскурс ■

Духовная конкуренция — явление закономерное и неизбежное в силу исключительности установок любой религии, каждая из которых строится на убеждении в собственной истинности. Конкуренция возникает при распространении и столкновении разных религий, при отстаивании их последователями своих вероисповедных убеждений, социокультурных позиций, политических предпочтений.

В нашей стране уже веками существуют несколько крупных религиозных направлений, имеющих исторически зарубежное происхождение, — ислам, иудаизм, буддизм. Они характеризуются высокой степенью интегрированности в жизнь российского общества, и вопрос об их конкуренции друг с другом особой остроты не имеет, каждое из этих направлений нашло свой устойчивых контингент приверженцев.

Сложнее бывает с теми религиозными сообществами, которые имеют длительное пребывание в России, но в силу напряженности отношений с доминирующим в стране православием воспринимаются неоднозначно. Это — католицизм и ряд протестантских направлений (англиканство, баптизм, лютеранство, меннонитство, методизм, пресвитерианство, реформатство). В адрес этих религиозных направлений иногда звучат указания на якобы их нетрадиционность для России (главным образом, когда начинается идеологическая полемика или возникают споры как между «хозяйствующими субъектами»). Своеобразной ответной реакцией с их стороны становится формирование, так сказать, «русифицированных версий» этих сообществ (русский протестантизм, например).

Наиболее резкие мотивы конкуренции возникают у исторически распространенных религиозных направлений в адрес относительно недавно появившихся в России религиозных объединений протестантского происхождения (мормоны, свидетели Иеговы, неопятидесятники, харизматические церкви и ряд других), так называемого «нетрадиционного ислама», новых религиозных движений зарубежного и отечественного происхождения. Обычной претензией в противостоянии всем таким сообществам является подозрение в духовной деструктивности и религиозном экстремизме.

7.3. Гражданская религия. Квазирелигии

7.3.1. Теория гражданской религии

Понятие **гражданской религии** обозначает комплекс идей, материальных объектов и действий, которые носят священный характер в восприятии большинства населения какого-либо государства и обеспечивают единую гражданскую идентичность и общие ценностные установки вне зависимости от этнических различий и вероисповедания. Религиозное значение этого комплекса определяется тем, что его составляющие отличаются в массовом сознании от явлений обыденной жизни своим сакральным статусом, вплоть до возможного убеждения в их трансцендентном (божественном) источнике.

Гражданская религия не предполагает обязательного юридически оформленного статуса, однако наибольшие возможности она получает в контексте официально санкционированных духовных и социально-поли-

тических отношений различных государств. В этом смысле ее статус отличается от положения публичной религии.

К признакам гражданской религии чаще всего относятся: 1) наличие общезначимых святынь гражданской жизни — сакральных текстов (конституции и др.); символов и атрибутов государственного масштаба, выражающих общеразделяемые смыслы и интересы (герб, гимн, флаг и пр.); мест и предметов, имеющих высокий ценностный статус в общенародном сознании (московский Кремль, Статуя Свободы в США и т.п.); авторитетных и героических личностей, пользующихся общим признанием (главы государств, деятели политики, культуры, науки, армии и т.д.); понятийной символики (например, «Американская мечта» или «Русская идея»); памятных событий истории, подтверждающих разделяемые большинством представления о выдающихся достоинствах своего народа (День Победы и др.); 2) общепринятое благоговейное отношение к этим святыням — соблюдение определенных правил поведения, торжественное отмечаеие памятных событий, сложение устойчивых государственных ритуалов и их регулярное совершение, трансляция почитания святынь следующим поколениям. Функциями гражданской религии являются сплочение населения страны, поддержание общественно-государственного единства, легитимация принятой формы осуществления власти.

Исторический экскурс

Первое концептуальное объяснение гражданской религии принято связывать с рассуждениями французского мыслителя Жан-Жака Руссо (1712—1778) в трактате 1762 г. «Об общественном договоре или Принципы политического права» (книга IV, гл. 8 «О гражданской религии»). По его истолкованию, существующие в мире религии обладают высоким духовным значением, но в конечном итоге ориентируют верующих на потустороннее, обесценивая этим социальную жизнь и порождая попустительство к несправедливости в земных делах. Кроме того, вероучительные расхождения, как между религиями, так и внутри них, влекут раздоры среди людей и разъединение общества. Преодолеть это положение способна гражданская религия — она не связана с каким-то конкретным вероучением, но в своем содержании объединяет истины, приемлемые последователям любых религий. Ее догматы должны быть немногочисленны и просты, безусловны и обязательны (покровительство людям от могущественного разумного высшего существа, святость законов, благоденствие праведных, наказание носителей зла и т.п.). Следование им объединяет людей, устраняет противоречия и конфликты. Наблюдающему за их исполнением от имени общества государству «важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляла бы его любить свои обязанности». При этом каждый может сверх того, без вмешательства государства, придерживаться любых других религиозных убеждений, если они не посягают на гражданскую жизнь.

Идея гражданской религии стала весьма популярна в социальной мысли последующих веков. В социологию ее ввел Э. Дюркгейм. Рассматривая религию как проекцию фундаментальных социальных потребностей в сакральные образы, Дюркгейм указывал на интегративную функцию религиозных традиций — они сплавивают людей, регулируют внутренние и внешние отношения человеческих коллективов, стабилизируют и укрепляют общество. Поэтому религия выступает общественно необходимым образованием, а исполнение религиозных обязанностей — общественным долгом. Со становлением обществ, где определяющими факторами становятся секуляризация и светские начала жизни, традиционные модели религии утрачивают былое

влияние. В силу этого с необходимостью вызывает потребность в их функциональном эквиваленте — гражданской религии, которая не отменяет прочие религии, но как бы надстраивает их более эффективной системой упорядочивающих общество сакральных установлений.

Во второй половине XX в. тема гражданской религии обрела новое звучание. Внимание социологии религии к этой теме и ее научное обсуждение стали активно развиваться после того, как Роберт Белла опубликовал в журнале «Дедалус» Американской Академии искусств и наук работу «Гражданская религия в Америке» (1967). Его исходный тезис указывал на существование в общественной и политической сферах современных демократических государств (прежде всего — США) некоего религиозного аспекта, представленного особыми верованиями, символами и ритуалами. Это — гражданская религия, которая не тождественна традиционным религиям, но и не альтернативна им. Она основана на убеждении, разделяемом большинством граждан безотносительно к их национальности и социальному статусу, что в жизни общества обязательно должно присутствовать религиозное начало. Поэтому гражданская религия разворачивается на мета-уровне, где устанавливаются жизненные смыслы всего социального целого. Как замечает Белла, исторически сложившийся религиозный плюрализм в США исключает привилегированное положение какой-либо религии относительно других. Гарантией является отделение религиозных организаций от государства и закрепленная законом свобода вероисповедания. Из этого следуют как религиозная терпимость, так и свободная конкуренция в духовной жизни. Такое состояние соответствует социальным принципам равенства и прав человека. Оно обеспечивает существование религиозных различий, а также разнообразие политических настроений, хозяйственного, семейно-бытового поведения последователей разных религий. Однако все это скрепляется моральной общностью, воплощаемой в общепризнанных гражданских установлениях, обладающих сакральным значением для всего общества. В трактовке сущности гражданской религии Белла руководствуется дюркгеймовским определением религии через различие сакрального и профанного. В то же время, его интерес обращен не столько к социальному наполнению религии (как у Дюркгейма), сколько к религиозному содержанию общества. Если общество объединено идеей «единой нации, избранной Богом», то гражданское служение его членов приобретает религиозный характер. Таким образом, гражданская религия оказывается проекцией сакрального в социальную реальность.

Научная дискуссия

Этой концепцией Роберт Белла, неоднократно уточнявший свои взгляды, положил начало многочисленным дискуссиям о гражданской религии. Постоянным предметом обсуждений стали вопросы о способности религии вообще выполнять интегрирующую функцию в современном социуме и, в частности, о возможностях к этому традиционных религий, во многом утративших былую силу воздействия. В этой связи гражданскую религию предлагается рассматривать как продукт консенсуса между еще сохраняющими авторитет религиозными представлениями и сакральными аспектами

светских идеалов демократии и национального единства. Вопрос о том, насколько такая «религия» удерживает трансцендентные, т.е. собственно религиозные, смыслы, остается открытым. Проблемным является также статус самой гражданской религии — поскольку прямые аналоги ее «американскому образцу» практически не наблюдаются, а имеющиеся свидетельства в разных странах мира обладают значительной спецификой, то возникает уподобление гражданской религии веберовскому понятию «идеального типа», т.е. не более чем теоретической модели для описания определенных тенденций в духовной жизни общества.

В случае, когда многорелигиозная страна идет по пути демократического развития, предполагающего плюрализм духовного выбора, возможность формирования гражданской религии повышается. Демократическое общество в целях стабильности и развития способно выработать такую систему сакральных значений, которая охватила бы максимальный объем институтов этого общества, «перекрывая» сохраняющиеся частные социальные и религиозные интересы. Проблема отношений гражданской религии с традиционными религиями при этом остается — они могут быть конфликтными, либо выразиться в паритетном сосуществовании при поддержании каких-то взаимоприемлемых контактов, либо же (гипотетически) завершиться замещением религиозной традиции институтами гражданской религии.

Иногда с гражданской религией сопоставляются так называемые «светские религии» (Д. Белл), т.е. разные идеологии, принимающие при их восприятии массовый и сакральный характер, — коммунизм, национал-социализм и т.п. Скорее, однако, их можно идентифицировать как «квазирелигии».

Важно запомнить!

Существование гражданской религии в обществах, где единство базовых ценностей связывается с какой-либо доминирующей религиозной традицией, имеет малую вероятность. Известен опыт Российской империи, где политическими решениями действовавшие там религии ранжировались на «первенствующую» (государственную), «терпимые» (имевшие ряд ограничений) и «нетерпимые» (преследуемые). При этом институты и символы господствовавшей религии имели безусловный приоритет в государстве и обществе.

В современной России имеется ряд важных предпосылок к развитию гражданской религии. Российскому обществу присуща секулярность, религиозные объединения законодательно отделены от государства и права граждан не зависят от их отношения к религии, наблюдается взаимная интеграция светских и этнорелигиозных элементов, в исторической памяти сохраняется некоторый ряд единых для большинства в обществе событий прошлого с положительным значением. В то же время, возможность сложения гражданской религии в России несет в себе риск новой идеологической монополии. Препятствует такой перспективе положение действующей Конституции Российской Федерации (ст. 13), по которому в стране «признается идеологическое многообразие», и «никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

7.3.2. Квазирелигии

Квазирелигии (от лат. *quasi* — «будто бы», «как бы», «якобы»; *religare* — «воссоединять», «восстанавливать связь») — коллективные представления и действия в отношении сакрального, имеющие подобие религии, но не воспринимаемые в обществе как религиозные с точки зрения наиболее распространенных стереотипных толкований религии.

Отсутствие единого общепризнанного объяснения религии обуславливает невозможность строгого применения понятия квазирелигии. Доктринам традиционных религий свойственно рассматривать в качестве квазирелигий любые неприемлемые для них мировоззренческие системы. Науки, изучающие религию, оперируют этим понятием главным образом для обозначения таких форм духовно-практической деятельности, которые не соответствуют принятым в той или иной научной парадигме определениям религии. В социологии религии также не существует единого употребления понятия квазирелигии.

Одной из попыток установить смысл квазирелигии стала теория, изложенная в коллективном труде под редакцией Артура Грила **«Между сакральным и секулярным: исследование и теория квазирелигии»** (1994). Квазирелигии рассматриваются как некие феномены коллективного сознания и поведения участников различных нетрадиционных или неофициальных объединений, возникающие «на линии» между секулярными групповыми интересами и религиозно понимаемой сакральностью. Носителями квазирелигии могут быть, например, различные сообщества движения «ню-эйдж», нетрадиционные культы, спиритические или колдовские кружки, общества анонимных алкоголиков и т.п. По классификации А. Грила к разряду квазирелигий можно отнести любые объединения, ставящие своей целью коренную перемену прежней идентичности, мировоззрения и образа жизни своих участников (*«identity transformation organizations»*), независимо от наличия или отсутствия у них какого-либо сходства с привычными признаками религии.

■ Научная дискуссия ■

Принятие социологами трактовки религии, данной Дюркгеймом, как системы верований и практик, относящихся к сакральным объектам и объединяющих людей в моральную общность, позволяет идентифицировать с религией самый широкий круг явлений общественного сознания, основанных на сакрализации каких-либо идей, предметов или персон. В этом случае квазирелигией может именоваться лишь то, что в действительности не связано с сакральным, но фиктивно демонстрирует наличие такой связи. Однако для объективного различения фиктивного и подлинного требуется выработка четких критериев принадлежности к религии, а эта задача пока не имеет однозначного решения. Следует добавить, что далеко не все группы, которые по дюркгеймовской трактовке могут быть названы религиозными, сами считают себя таковыми.

Для представителей религиозной социологии основополагающим выступает набор смыслов, принадлежащих конкретному пониманию исповедуемой ими религии. При этом за определенным спектром других духовных систем, обладающих близкими смыслами, может признаваться право также быть религиями. Однако все, что выходит за установленный смысловой диапазон или не совпадает с ним (например, новые религиозные движения), считается неподлинной религией и может быть промаркировано понятием квазирелигии.

Данная ситуация вызывает принципиальный методологический вопрос о «границах» религии, т.е. об установлении достоверных и проверяемых показателей религиозной идентификации и об основаниях применения понятия квазирелигии.

7.4. Религия в контексте глобализации и глокализации

7.4.1. Глобализация и глокализация

Начало процесса **глобализации** невозможно установить с хронологической точностью, хотя бы потому, что этот процесс разворачивается в разных регионах мира с разной степенью интенсивности и имеет неоднозначные признаки, некоторые из которых еще не проявились в полной мере. Допустимо, однако, связывать глобализацию с геополитическими и социально-экономическими переменами в мире после Второй мировой войны, а также с научно-технической революцией XX в.

Результатом происходивших изменений стало возникновение таких политических, экономических, экологических, демографических и других острых проблем современности, которые прямо или косвенно затрагивают жизненные интересы всего человечества. Ни достижения науки и техники, ни господствовавшие в то время идеологические доктрины не оказались в состоянии удовлетворительно разрешить эти проблемы, напротив — лишь усугубляли их. Аналогичную беспомощность обнаружило и большинство существовавших религиозных систем. Начавшаяся в некоторых из них вынужденная модернизация была непоследовательной и малоэффективной. Общим следствием глобализации стал повсеместный кризис традиционных моделей идентичности. Для религий этот кризис обернулся размыванием их прежних институциональных устоев. Ответная реакция массового религиозного сознания проявилась в целом спектре противоречивых явлений — распространении религиозного плюрализма, широкомасштабном возникновении различных религиозных новообразований, ускоренном религиозном модернизме, фундаменталистских настроениях, политизации религий и т.д. Наряду с религиозными процессами глобального характера постоянно возникают и локальные попытки конфессио-нального ответа на запросы конкретных этнических и социальных групп.

Осмысление происходящего нашло выражение в целом ряде современных теоретических трактовок, одна из которых разрабатывается под рубрикой **глокализации** (сопряженность глобального и локального).

Понятие и его обоснование были введены американским социологом **Роландом Робертсоном** (р. 1938). Он относил религию к факторам, которые могут выступать как источником разобщенности, так и объединяющей силой общества. Культивирование позитивного морального содержания религий способно повлиять на экономическое поведение людей, сделать их более восприимчивыми к универсальным моделям развития.

Развивая это положение, Робертсон предложил рассматривать религию как составную часть мировой социокультурной системы. В этой системе каждый элемент имеет одновременно и локальный смысл, определяемый конкретными условиями его возникновения, и всеобщее значение. Локализация и глобализация разворачиваются во взаимной оппозиции, но также и во взаимообусловленности — глокализации. Религия вписывается в глокализацию, будучи сама противоречивым единством локального и глобального. На всех уровнях организации мировой системы функционирование религии имеет свою специфику. Выделяются четыре таких уровня — инди-

видуальная жизнь, национальные общества, система обществ, человечество в целом. На каждом из них религия оказывает интегрирующее и дезинтегрирующее воздействие. Задача социологии — понять, какая именно социальная функция религии проявляется в той или иной ситуации. Задача общества и его институтов (власть, государство, церковь и пр.) — распорядиться полученным знанием для оптимизации социальных решений. Сложность этого процесса в том, что глобализация ведет к размыванию традиционных форм идентичности, и это порождает противодействие, конфликты (в том числе религиозные). В их преодолении Робертсон отводил важное место взаимодействию государства с религиозными объединениями.

7.4.2. Новые формы религиозной жизни

Кризис исторически сложившихся моделей религиозной идентичности не означает упадка религиозности. Можно говорить о своего рода «реформатировании» форм и способов удовлетворения религиозных потребностей. К таким новациям в организации религиозной жизни социология религии относит состояния «невидимой религии», «скрытой (имплицитной) религии», «диффузной религии», «публичной религии», «популярной религии», «викарной религии» и ряд других.

Невидимая религия — неявное, но обязательное присутствие религиозности в повседневной жизни современного общества. Это понятие введено немецким социологом **Томасом Лукманом** (р. 1927) в труде *«Проблема религии в современном обществе»* (1963; в 1967 г. с дополнениями издан на английском языке под названием «Невидимая религия», с таким же названием в 1993 г. вышло второе немецкое издание).

Лукман проанализировал результаты сравнительного социологического исследования в протестантских церковных общинах ФРГ. Он рассмотрел основные показатели церковного членства в этих общинах — самоидентификацию с церковью, посещение богослужений, причащение, участие во внекультовых церковных мероприятиях, степень совпадения взглядов и поведения верующих с церковными нормами. По всем показателям отмечалось существенное снижение. Особенно заметным оказалось расхождение между церковными требованиями и реальным поведением членов общин. Однако заявленные прихожанами потребности — в религиозном сопровождении их жизнедеятельности, в присутствии священных идеалов, в нравственном влиянии религии на семью и общество — оставались на высоком уровне.

Размышляя над этой ситуацией, Лукман приходит к выводу о постоянстве религиозного начала в структуре повседневного «жизненного мира» верующих. Переменной величиной оказываются институциональные формы религии, доктрины, организации, ритуалы. Все они так или иначе зависят от социальных условий своего существования и являются исторически преходящими. Незыблемой остается религиозность человека как его фундаментальное природное качество. Смысл религиозности — в «трансцендировании», стремлении выйти за пределы ограниченного биологического существования. Этот смысл возникает естественным образом в условиях обыденного бытия. Окружающий человека мир зыбок и тяготеет

к хаосу. Сохранить себя в нем и продолжить жизнь можно только путем космоизации, внесения порядка. Источник порядка не может принадлежать к обыденности, т.е. является священным. Поэтому космоизация есть религиозный акт соотношения со священным повседневной жизни индивидов, их социальных институтов и мировоззрения. Этот акт придает устойчивость социальной реальности, защищает ее от разрушительных факторов.

Такое понимание приводит к оптимистической интерпретации секуляризации — этот процесс устраняет утратившие священный смысл «церковно-ориентированные» формы религиозной жизни, но не угрожает религиозности. В секулярном обществе возникает больше возможностей религиозного выбора в соответствии со смыслами «жизненного мира» людей. Религиозность, понимаемая как «трансцендирование», незримо присутствует и в тех областях, где секуляризация вытеснила религиозные институты. Люди руководствуются религиозными установками и ценностями как бы безотчетно, не артикулируя их в специальные институциональные формы. Это состояние и получило название «невидимой религии».

Скрытая (имплицитная) религия — понятие, введенное британским исследователем религии **Эдвардом Бэйли** (р. 1935) для указания неких скрытых основ в глубинах массового сознания, побуждающих к религиозному выбору. В труде Бэйли *«Скрытая религия в современном обществе»* (1997) предметами рассмотрения стали жизненная мотивация и социальное поведение «человека с улицы», в которых, по мнению ученого, с необходимостью присутствует религиозная потребность — осознанная (в привычных институциональных формах религии) либо неосознанная (что-то вроде подспудного бессознательного влечения к сакральному). Неявная религиозность описывается как сложноустроенная психическая деятельность, соединяющая в устойчивую целостность чувство долга, побуждение к заботе и участию, стремление индивида к внутренней концентрации. У тех, кто проходит мимо храмов, замечает Бэйли, не менее чем у прихожан существует «собственного сорта» религиозная вера, являющаяся средоточием их внутреннего духовного состояния.

Бэйли возражает против распространенного отнесения к религиям только тех духовных систем, которые содержат четко артикулированное вероучение, осознанно установленные религиозные нормы и предписания, специализированные религиозные организации. По его убеждению, подтверждаемому на различных примерах, свидетельства сакрального могут быть обнаружены и в тех областях жизни, которые внешне выступают как совершенно профанные, а опыт встречи со священным может возникнуть даже в далекой от традиционной религии реальности. Более того, состояние религиозности в современном обществе присутствует и в самых, казалось бы, секулярных сферах.

Диффузная религия — понятие, которым итальянский социолог **Роберто Чиприани** (р. 1945) предложил обозначать состояние религии в секулярном мире. По его мнению, религиозность является неотъемлемым свойством народного сознания, однако в современных условиях она существует как бы размыто, в тесном переплетении со светскими установками и ценностями, активизируясь главным образом в периоды значимых календарных событий из жизни конфессий.

Популярная религия — понятие, которое также относится к проявлениям религиозности в секулярном обществе, когда традиционные идеи и образы исповедуемой религии адаптируются к светской культуре и выражаются в мирских формах (карнавализованные празднования дней рождения святых, совместные выступления эстрадных звезд и религиозных проповедников, коммерческое использование религиозной символики).

Публичная религия — чаще всего так именуют проявление религиозной мотивации в повседневной жизнедеятельности и общественных отношениях индивидов и групп, т.е. в публичном пространстве. Понятие публичной религии не имеет единого толкования, употребляется преимущественно в двух значениях.

В первом значении публичная религия выступает эквивалентом так называемой «гражданской веры» в права и свободы человека как основополагающие начала общественного устройства. Это объяснение восходит к идеям американского ученого-просветителя и политического деятеля **Бенджамина Франклина** (1706—1790), который видел в публичной религии возведение добродетельных моральных качеств индивидов в ранг общественной пользы. Публичная религия в этом значении не связана с каким-либо конкретным вероисповеданием. Она предполагает разделяемое всеми или большинством индивидов, независимо от их церковной принадлежности, понимание общего блага, неотъемлемыми атрибутами которого считаются стремление к справедливости и право «быть разными». Это состояние рассматривается как естественная потребность человека, поэтому публичная религия не является какой-то «идушей сверху» официальной идеологией, санкционированной и управляемой государством. Данное обстоятельство требует различать публичную религию и гражданскую религию.

Во втором значении под публичной религией понимается такое положение религии в обществе, при котором ее исповедание носит независимый личный характер и отвергается принуждение верующих, обязывающее к официально предписанным действиям в силу той или иной религиозной принадлежности. Религия относится к частной жизни граждан — к их внутренним склонностям, семейным традициям, добровольному участию в религиозных объединениях (*«приватизация» религии*). Но социальное бытие верующих делает неизбежным их выход за пределы приватности. Соответственно этому, их индивидуальные или групповые религиозные устремления проявляются через этнические, политические, идеологические отношения в обществе, т.е. приобретают характер публичной религии.

Этот аспект был исследован современным социологом религии **Хосе Казановой** (р. 1951) в труде *«Публичные религии в современном мире»* (1994), где он высказал и обосновал сомнение в глобальности и необратимости секуляризационных процессов. Предметом размышления, в частности, стало заметное повышение уровня религиозной самоидентификации населения в странах, где до недавнего прошлого отмечались стагнация или упадок религии. В то же время, вновь обретенная религиозная принадлежность явно расходилась с необходимыми признаками исповедания того или иного религиозного учения (с верой в сверхъестественное, соверше-

нием предписанных учением религиозных действий), проявляясь преимущественно в актах публичного поведения, в отождествлении религии с этническими и культурными традициями.

Викарная (замещающая) религия — понятие, предложенное британской исследовательницей Грейс Дэйви (р. 1946) в развитие тезиса об «исповедании без принадлежности». В случае «исповедания (веры) без принадлежности» констатировалось расхождение между устойчивым признанием религиозных ценностей и явным снижением уровня участия в религиозных практиках. Викарная (замещающая) религия означает, что невысокая и размытая массовая религиозность компенсируется, как бы замещается повышенной религиозной деятельностью активного меньшинства верующих-мирян и служителей религиозного культа. Религиозные организации при этом осваивают новые функции, становясь выразителями в том числе и социальных настроений своих прихожан.

Важно запомнить!

Утрата популярности исторически сложившихся религиозных организаций, снижение уровня традиционных религиозных практик и другие свидетельства кризиса институциональных форм религии не устраняют религиозной потребности. В условиях секуляризации она проявляется в новых формах (религиозный плюрализм, приватизация веры). Священный статус предмета веры определяется не догмами и канонами религий, а субъективным усмотрением неких «предельных» значений в том, что имеет высокую жизненную ценность для индивида (род занятий, семья, сексуальность и пр.).

7.5. Религия и Интернет

Интенсивное развитие интернет-технологий в последние 15–20 лет напрямую коснулось и деятельности различных религиозных объединений, как «традиционного», так и нового типа. Все они так или иначе должны были сформировать собственное отношение к виртуальной реальности и ответить на этот вызов. В связи с этим удачным оказывается различие, которое провел К. Хелланд между религией онлайн и онлайн-религией.

7.5.1. Религия онлайн и онлайн-религия

Понятие **«религия онлайн»** описывает многообразные *средства репрезентации и коммуникации, которые в своей практике реализуют те или иные религиозные группы*, как «традиционные», так и новые. Очевидно при этом, что наиболее интенсивно возможностями нового сетевого взаимодействия воспользовались последние, которые уже в силу своей природы гибче и с большим интересом, чем «традиционные» религии, воспринимают любые нововведения. Стремительное расширение Интернета означает для них и *увеличение количества пользователей сети*, среди которых они ожидают найти гипотетических адептов. Соответственно, это расширение открывает для новых религий дальнейшие миссионерские перспективы и позволяет любому заинтересованному лицу, независимо от расстояний, связываться

с привлечшей его внимание организацией и вливаться в ее ряды. Расширяют ареал присутствия и сами организации, открывая с помощью интернет-контактов филиалы на местах вдали от центра своей деятельности. Вероятно, существуют принципиальные, но пока до сих пор недостаточно изученные особенности религиозных групп и традиций, сложившихся *до и после «интернет-революции»*. Если для первых всемирная сеть есть пусть интенсивно развивающееся, но *одно из многих* медийных средств, сосуществующее с «классическими» (радио, телевидение, печать), то для вторых Интернет является *естественной информационной средой*, по отношению к которой «классические» медиа оказываются своего рода экзотикой.

Понятие «**онлайн-религия**», в свою очередь, отсылает к тем *практикам, которые существуют в интернет-пространстве*. Здесь Интернет уже не исключительно средство (как в случае религии онлайн), но прежде всего *естественная среда взаимодействия субъектов*. Причем важно, что такое взаимодействие может как дублировать взаимодействие «в реальной жизни», так и быть уникальным. Например, Интернет дает возможность онлайн-исповеди или обращения к религиозному специалисту (причем такое обращение может быть анонимным). Однако также нередко явления коммуникативного взаимодействия в сети *одновременно* с практикой «в реальной жизни» (например, комментирование проповеди прихожанами в реальном времени).

Среди функций интернет-взаимодействия, которые чаще всего реализуются религиозными группами, следует выделить **репрезентативную функцию**. Так, практически каждое современное религиозное сообщество обладает своим профессионально изготовленным официальным сайтом (и множеством неофициальных); на страницах виртуальных ресурсов отмечены основные цели и задачи общества, выложены его «священные тексты» и отзывы о нем в СМИ, действует новостная лента, указаны адреса и телефоны, размещены фото-, аудио- и видеоматериалы различного характера и т.д. Все эти материалы подаются в привлекательном для религиозного объединения ключе, что является немаловажным при работе с потенциальными неопитами. Если такое объединение подвергается каким-то внешним преследованиям (например, китайская школа цигун «Фалуньгун»), то на его сайтах можно встретить немало полемических материалов, что особенно важно, поскольку они позволяют воссоздать те способы самосмысления, действующие в сообществе, которые вне интернет-среды были бы или недоступны для исследователя, или несущественны для всех членов группы, кроме ограниченного их круга. *Необходимость создания «образа» религиозной традиции с неизбежностью трансформирует и саму традицию*.

Наряду с репрезентативной ключевое значение имеет **коммуникативная функция**. На сайтах, кроме всего прочего, часто присутствует форум или гостевая книга, где можно общаться с единомышленниками, оставлять свои вопросы и получать на них ответы. Такого рода контакты устанавливают тесные и доверительные отношения между сторонниками религиозного объединения и способствуют их сплочению перед лицом возможных внешних угроз. Эти угрозы по сути являются следствием открытости Интернета для огромного количества пользователей. Сам факт такой

открытости делает религиозные объединения уязвимыми для критики извне и в принципе способен нанести серьезный удар по их репутации, независимо от того, истинны или ложны выдвигаемые обвинения. Часто противники той или иной религиозной группы создают альтернативный *виртуальный ресурс*, на котором она представлена исключительно в негативном ключе. Обличающий пафос подобных ресурсов, направленный против конкретных религиозных групп, резко контрастирует с позитивным самопредставлением этих последних. Примета нашего времени — активная информационная «война», которую ведут друг с другом сторонники и противники различных религиозных объединений.

7.5.2. Религия и новое сетевое взаимодействие

Огромное значение для функционирования современной религиозности имеют **социальные сети**. Регистрируя аккаунт в какой-нибудь из сетей («ВКонтакте», «Facebook», «Одноклассники» и т.д.), человек может получить доступ к десяткам или даже сотням всевозможных виртуальных групп, получая из них новости и комментируя появляющиеся сообщения. Это позволяет ему считать себя соучастником или даже сотворцом виртуальной религиозной жизни сообщества. Выкладывая материалы специфического характера, организаторы таких групп, с одной стороны, оповещают своих единомышленников о различных событиях, а с другой, из-за того, что данные материалы подаются ангажированным образом, манипулируют мнением соответствующей аудитории и настраивают ее в нужном для себя ключе. С другой стороны, возможность *виртуальной анонимности* и создания множества аккаунтов на одного человека (включая фальшивые), а также отсутствие контактов офлайн позволяют пользователю не раскрывать свою идентичность и истинное отношение к данной группе; количество «ников» религиозной группы в соцсети отнюдь не тождественно количеству реальных последователей этого религиозного сообщества. Такое положение вещей размывает состав участников группы и не позволяет отделять истинных приверженцев от случайных попутчиков или откровенных неприятелей, скрывшихся под маской («аватаром») благожелательно настроенного адепта. Подобный отсев, хорошо действующий в реальной, живой религиозной обстановке, значительно затруднен в случае виртуальной реальности и является насущной проблемой групповой религиозной самоидентичности. Создание закрытых групп дает организаторам возможность крепче сплотить ряды, отделяя «своих» от «чужих», однако, по большому счету, и это не является достаточным основанием для полного решения данной проблемы.

Интернет в значительной степени *перераспределяет сложившиеся ранее способы взаимодействия*. В частности, проблематичным оказывается не только определение идентичности, но также и — в силу указанного ранее множественности репрезентации — **личности**. Профайл нередко оказывается *персоной*, а размещенная информация — единственно доступной. В связи с этим всегда возникает вопрос, кто именно (т.е. в какой степени и в каком качестве) участвует во взаимодействии, действительно ли это происходит, или участник «подражает» взаимодействию и имитирует включенность, в какой степени он располагает необходимым — с точки зрения сообщества — символическим и социальным капиталом.

Интернет в этом смысле побуждает нас пересматривать сложившиеся представления о взаимодействии, в частности, о столь фундаментальном его аспекте, как **распределение власти**. Действительно, *анонимность интернет-среды есть скорее норма*, тогда как персональность сообщений, их очевидное авторство является результатом *личного выбора* пользователя. Это, помимо прочего, создает *ситуацию неопределенности* в оценке «права» на знание и «права» на высказывание — если в «реальной» жизни право на знание является следствием статуса субъекта, то в сетевом взаимодействии оно может приобретаться иными средствами (частотностью сообщений, их оценкой, количеством комментариев, числом подписчиков и т.п.) при сохранении анонимности. Это, в свою очередь, побуждает пересмотреть сложившиеся представления о *специалитете*.

Другим аспектом религиозной практики, существенной трансформировавшейся в интернет-взаимодействии, является **природа знания**. Коль скоро всемирная сеть является не просто пространством текстов, но *реальностью гипертекстуальной*, в которой одни тексты воспроизводят фрагменты других, создают (или нивелируют) конфликты интерпретаций, *экстравиртуальное* — фиксируемое «в реальной жизни» — *содержание сообщений* нередко ускользает, а может и вовсе отсутствовать. Как следствие, для функционирования какого-либо знания далеко не обязательна осведомленность о его источнике: весомость придается количеством цитирований или обращений. В значительной степени эта особенность позволяет соотнести механизмы функционирования информации в сети Интернет с механизмами, выработанными в традиционной культуре, в частности, в фольклоре.

На наших глазах появился и активно развивается феномен *сетевой религиозности*. Он характеризуется активной вовлеченностью в виртуальное общение; увеличением синкретизма в вероучении; смешиванием «светских» и религиозных элементов жизнедеятельности; ослаблением использования традиционных религиозных элементов (храм, обряд, миф); обработкой (разного уровня глубины и сложности) огромного массива всевозможной информации; ослаблением необходимости официального членства в организации; менее частым, чем раньше, соучастием в реальной (в противовес виртуальной) религиозной действительности. Причем, в силу того, что граница между «реальным» и «виртуальным» взаимодействием становится все тоньше, роль сетевого взаимодействия, вероятно, будет все более возрастать.

7.6. Экуменизм и межрелигиозное общение

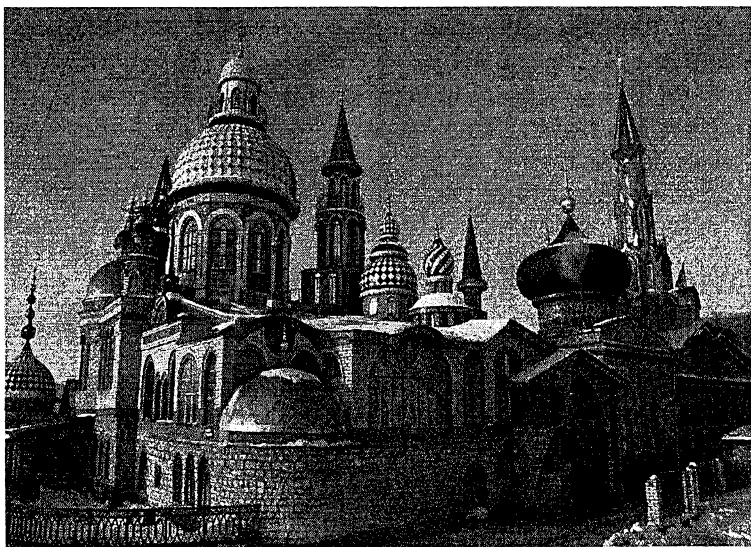
7.6.1. Идеология экуменизма и экуменическое движение

Экуменизм (от др.-греч. οἰκουμένη — «обитаемый мир», «вселенная») — идеология всехристианского единства. Прежде всего, с ней связывается движение за объединение христианских церквей. Это межконфессиональное движение, хотя преобладающая роль здесь принадлежит протестантским организациям.

Организационное начало движению положила протестантская Всемирная миссионерская конференция 1910 г. в Эдинбурге. Последствием ее решений

стало образование Международного миссионерского совета (1921), международных обществ «Жизнь и деятельность» (1925; изучало отношение христианства к общественно-политическим и экономическим явлениям), «Вера и порядок» (1927; имело целью воссоединение разрозненных деноминаций). В 1938 г. началась работа по слиянию этих организаций, завершившаяся на Первой ассамблее в Амстердаме (1948) учреждением Всемирного совета церквей (ВСЦ). Ныне он объединяет более 300 церквей из 100 стран мира (около 440 млн верующих). В состав ВСЦ, наряду с протестантскими церквями, входит ряд православных (с 1961 г. — Русская Православная Церковь) и дохалкидонских церквей. Римско-католическая церковь принимает в его работе наблюдательное участие. Центр ВСЦ находится в Женеве. Регулярно проводятся всемирные конференции ВСЦ, где согласовываются позиции по вопросам вероучения и общественного служения церквей.

Протестантская экклесиология (учение о церкви) в целом приемлет существующее организационное разделение христианских церквей. Единство понимается протестантами как согласие в принципиальных вопросах вероучения. Католицизм и православие видят в такой множественности отпадение от «истинной Церкви», под которой полагают собственные организации. Поэтому их нынешнее отношение к экуменизму неоднозначно. С одной стороны, необходимость единения с другими христианскими церквями не отрицается, а за рядом их доктринальных положений признается истинное содержание. Для согласования проводятся, например, регулярные собеседования богословов и церковных деятелей различных христианских конфессий. С другой стороны, правильным экуменизмом считается возвращение христиан в «истинную Церковь», с осуждением и отказом от всех предыдущих заблуждений. По этой причине экуменические контакты бывают затруднены. Активнее они ведутся протестантскими церквями, многие из них на местном или региональном уровне сотрудничают с организациями православных и католиков.



Храм всех религий в Казани

Таким образом, экуменическая идеология не отвергается большинством христианских церквей (хотя есть и исключения), но имеет различающиеся трактовки. Очевидно, что речь идет не об организационном объединении церквей, а о преобладании общехристианского над конфессиональным. В практическом плане экуменизм чаще всего реализуется посредством миссионерской деятельности.

7.6.2. Проблема межрелигиозных взаимоотношений

Обычно межрелигиозные взаимоотношения описываются в понятиях либо **конфликта**, либо **диалога**. Каждая религия обладает убеждением в своей исключительной истинности, и поэтому соприкосновение с другими религиями происходит всегда в конфронтационном режиме. В то же время, социально-исторические обстоятельства жизни последователей разных религий могут диктовать необходимость сосуществования и даже совместных действий. Тогда отношения включают практику контактов, взаимного признания, разграничения сфер влияния, сотрудничества.

Для современности характерна апелляция к диалоговому режиму между религиями, точнее — между представляющими их религиозными организациями. При этом обнаруживается, что предметом диалога вовсе не являются вопросы исповедания веры, доктринальные и иные собственно религиозные проблемы. Диалог между религиями по таким поводам фактически невозможен, он неизбежно будет перерастать в полемику, которая скорее разъединит и приведет к противостоянию. Реальность диалога и, как его возможного следствия, сотрудничества определяется светским (прежде всего, социальным) содержанием обсуждаемых вопросов, гражданской позицией участников диалога, пусть они и принадлежат к организационным институтам исповедуемых религий.

Особую сложность во взаимоотношениях религий представляет связь конфессиональных и этнических идентичностей верующих. Нередко эта связь оценивается настороженно, как основание для противопоставления этнорелигиозных групп друг другу. В то же время она имеет и очевидные положительные последствия — признавая такую связь за собой, этнос принимает как должное аналогичное состояние и у других, что предполагает как минимум терпимые отношения между религиями разного этнокультурного происхождения. Подозрительность и неприязнь могут возникнуть, скорее, к соплеменнику, совершившему переход в какую-либо конфессию с иным этническим составом носителей (прозелитизм) или принявшему инокультурную религию (религиозная конверсия).

Взаимоотношения между религиями, а также между религиозностью и этничностью всегда происходят в условиях конкретного государственного устройства (или сопровождают межгосударственные отношения). Институты государства с необходимостью вносят коррективы в эти взаимоотношения.

Этнорелигиозная идентичность позволяет восполнить ослабленные за период социальных трансформаций чувства единства, сплоченности, принадлежности к социальному целому. Однако данное обстоятельство усиливает именно политическое значение религии как фактора укрепления государственности, придает дополнительные возможности светским

властям, поддерживающим религиозные организации, превращает религиозную сферу в место культивирования этатистских настроений. Тем самым собственно религиозное содержание религии становится менее востребованным. Религиозные институты активизируются как инструменты для эффективного решения задач государства и общества, не имеющих отношения к исповеданию религии. Возникает риск дискредитации религиозных систем, которые не в состоянии удержаться от избыточной мирской вовлеченности. Этот риск тем выше, чем больше претензии религиозных объединений на монополизацию духовной сферы.

Поэтому возникает и альтернативная тенденция — стремление значительной части верующих, по этническому признаку как бы от рождения «зачисленных» в «исконную» религию, к свободе религиозного выбора и поддержке религиозного плюрализма.

В России, например, наряду с русским православием существует ныне весьма заметный русский протестантизм, можно обнаружить и русский католицизм, и даже русский ислам, не говоря уже о появлении новых религиозных движений — как зарубежного, так и автохтонного происхождения.

Все это создает проблемность для центростремительной тенденции во взаимоотношениях религиозных организаций с государством. Препятствовать росткам религиозного плюрализма — значит противоречить демократическим принципам развития общества. Признать полную свободу религиозного выбора — для русского православия, как религиозной доминанты в России, это означало бы вступление в «рыночный режим» существования, где из претендента на монополию приходится превращаться в одного из участников духовной конкуренции. Такое состояние дискомфорта для Русской Православной Церкви — Московского патриархата (РПЦ МП), хотя именно ее потенциал, с которым несравнимы возможности всех других российских религиозных объединений вместе взятых, мог бы стать залогом очень успешного исхода конкурентных отношений.

В последние два десятилетия нарастает активность «русского протестантизма» (адвентизм, баптизм, евангельское христианство), изыскивающего свои истоки в народном христианском разномыслии и богоискании. Однако этим религиозным сообществам присущи осмотрительность и относительно реалистичное представление о своем действительном положении. Протестанты «классического» типа — лютеранские и реформатские объединения — особой активностью в социальном пространстве не отличаются. Аналогично, невысок уровень социального присутствия католиков (латинского обряда). Старообрядческие объединения также в массе своей не претендуют на особый социально-политический статус. Наибольшей активностью отличаются сообщества так называемого «альтернативного православия», пребывающие в независимой от РПЦ МП юрисдикции, но они невелики и малозаметны.

При сложных, временами конфликтных отношениях с РПЦ МП большинство других религиозных объединений не стремятся занять ее место, осознавая преобладание рисков над какими-то выгодами. Таким образом, межрелигиозные отношения в России де-факто выстраиваются с учетом признания особого (исторически и культурно) положения православной церковности (и, регионально, исламских объединений).

7.7. Религиозный фундаментализм и экстремизм

7.7.1. Религиозный фундаментализм

В обыденном сознании стереотипно закрепилось отождествление религиозного фундаментализма с чем-то вроде экстремистской и чуть ли не террористической деятельности. Однако выяснение действительного смысла этого явления выводит на существенно иное его понимание¹.

Религиозный фундаментализм подразумевает умоностроения и действия, вызванные убеждением, что единственным основанием (фундаментом) подлинной религиозной веры является буквальное восприятие исходных истин религиозного учения (обычно имеются в виду формулировки из священных текстов какой-либо религии). Из этой установки следует неприятие любых форм модернизма в религиозной жизни, требование безоговорочного и последовательного соблюдения всех предписаний, содержащихся в священных книгах. Религиозный фундаментализм становится ответом консервативной части верующих на утрату или искажение, по их мнению, базовых ценностей, без которых цели религиозного служения (спасение, благое воздаяние и др.) оказываются недостижимыми. Идеи религиозного фундаментализма можно встретить у последователей любой религии, однако массовый характер они принимают, как правило, в периоды социальных трансформаций, когда в относительно непродолжительное время происходят кардинальные перемены во всех областях жизни.

К причинам религиозного фундаментализма чаще всего относятся упадок традиционных культур под воздействием унифицирующего процесса глобализации, подрыв духовных основ общества потребительским образом жизни современной цивилизации, развитие идеологии и практики либерализма, секуляризация, распространение нетрадиционных религий.

Утрата привычных былых ориентиров, стандартов и образцов поведения влечет за собой массовую дезадаптацию, ассоциируется с потерей спасительной перспективы и гибелью социума. Действующие религиозные организации не всегда способны оказать стабилизирующее влияние, сами демонстрируя кризисное состояние. В этих условиях религиозный фундаментализм оказывается своего рода защитной реакцией обыденного религиозного сознания на угрозу потери религиозной идентичности. Рожденные в таких обстоятельствах массовые настроения легитимизируются средствами религиозной идеологии, которая с этой целью обращается к безусловно авторитетным для верующих источникам (Библия, Коран и др.).

Помимо проповедования вероучительного буквализма и борьбы с духовной деградацией, в программах фундаменталистских организаций выдвигаются религиозные требования в областях государственно-правовых и хозяйственных отношений, культуры и образования, социальной политики. Это сближает религиозный фундаментализм с клерикализмом, хотя в конкретных ситуациях нередко претензии фундаменталистски настро-

¹ Обстоятельному научному рассмотрению это явление подвергнуто, например, в труде исследователей из Института востоковедения РАН; см.: Фундаментализм / отв. ред. З. И. Левин. М., 2003.

енных верующих к традиционным религиозным организациям по поводу встречающейся их избыточной вовлеченности в мирские дела.

Активизация религиозного фундаментализма на рубеже XX и XXI вв. сопровождалась усилением политического консерватизма и появлением так называемых «новых религиозных правых». Их отличает резкая критика социальных пороков, вина за которые возлагается на либерализм и безбожие, пропаганда соблюдения религиозных норм как способа защиты традиционных ценностей (труда, семьи, здоровья).

7.7.2. Радикализм и экстремизм в религиозной жизни

Радикализм и экстремизм не являются специфическими признаками религии, чем-то обязательно присущим религиозному сознанию и поведению. Оба эти состояния относятся к умонастроениям и психическим актам, побуждающим людей к существенному или даже полному и бесповоротному изменению отношения к каким-либо явлениям, институтам, другим людям. Исчерпывающе объяснить причины радикализма и экстремизма, вероятно, невозможно. Однако очевидно, что чаще всего эти состояния возникают при жизненных обстоятельствах, ставящих людей в подлинное или мнимое, реальное или воображаемое положение зависимости, острой неудовлетворенности, незаслуженной с их точки зрения обделенности чем-то очень желаемым. Наиболее распространены проявления радикализма в сферах политики и социальных отношений. Поскольку религия тесно интегрирована в социальную жизнь, религиозный фактор может быть привлечен для мотивации, оправдания и обоснования радикальных целей и экстремистских намерений.

Радикализм (от лат. *radix* — «корень») предполагает бескомпромиссную критику, непримиримость и требование решительных коренных преобразований неудовлетворяющего порядка. В религиях радикализм возможен, когда сложившиеся за долгое время религиозные институты перестают выполнять свое исходное назначение — связывать верующих с предметом исповедания. Для религиозного сознания девальвация спасающей функции религиозных организаций, перевес мирских интересов над сакральным назначением — это основание к радикальным переменам в устройстве религиозной жизни. Примером такого рода является Реформация в западном христианстве и возникновение протестантизма.

Экстремизм (от лат. *extremus* — «крайний») — это приверженность к крайним, т.е. находящимся на удалении от общепринятых уравновешенных позиций, взглядам и действиям. Экстремизм всегда связан с радикализмом, как бы переводя радикальные настроения в практическую плоскость. Как правило, экстремистская деятельность рассматривается ее субъектами в качестве единственного способа повлиять на достижение радикальных изменений. Атрибутами экстремизма обычно являются нетерпимость и насилие (физическое и моральное).

В религиях экстремизм обнаруживается при радикализации каких-то вероучительных трактовок, приводящей к внутрирелигиозной конфронтации с общим доктринальным комплексом (например, ваххабизм в исламе), а также при обострении межрелигиозных отношений. Экстремистскими

могут быть и действия по распространению религиозного влияния на ино-религиозную или светскую среду.

Важно запомнить!

В России Федеральным законом «О противодействии экстремистской деятельности» определено, что к экстремистской деятельности (экстремизму) относятся, в частности, «возбуждение религиозной розни», «осуществление массовых беспорядков, хулиганских действий и актов вандализма по мотивам ... религиозной ненависти либо вражды», «пропаганда исключительности, превосходства либо неполноценности граждан по признаку их отношения к религии».

Резюме

Глобальность социокультурных процессов находит прямое или опосредованное отражение в динамике религиозной жизни современного мира. По-своему, эта динамика стала индикатором состояния общественного сознания. Духовная конкуренция и религиозная конверсия, «рыночные» отношения в сфере религии и появление квазирелигий, идеология гражданской религии — все это указывает на тесную взаимосвязь и взаимовлияние религиозных и светских (политических, социально-экономических, правовых, нравственных) устоев общества

Множественность проявлений и форм религиозной жизни современного общества требует при их изучении постоянного отслеживания всевозможных новаций и соотнесения их с традиционными состояниями учений и культа. Очевидно, что это под силу только систематизированному научному подходу, опирающемуся на религиоведческую компетентность исследователей.

Ключевыми задачами при этом следует признать: 1) построение адекватных теоретических моделей современной религиозной ситуации; 2) эмпирическую обоснованность теорий религии; 3) точность терминологического аппарата; 4) применение полученных научным путем знаний для рекомендаций при выработке управленческих решений.

Религиоведение способно постигать и раскрывать смыслы религиозных процессов, но само по себе не является инстанцией, управляющей этими процессами или корректирующей их. В то же время, получаемая картина религий в современном мире свидетельствует о необходимости научных подходов и знаний для эффективной политической и социально значимой деятельности.

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. Что общего и в чем различие между религиозной конверсией и прозелитизмом?
2. Приведите основные положения теории рационального выбора религии.
3. В чем смысл различения религий и квазирелигий?
4. Что такое глокализация и какое место отводится религии в этом процессе?
5. В чем суть экуменизма?

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. Насколько адекватно объяснение религиозного выбора по аналогии с рыночным поведением?
2. Что означает «приватизация веры» и возможна ли индивидуальная религия?
3. В чем причины различных трактовок экуменизма католическим, православным и протестантским направлениями христианства?
4. Правомерно ли отождествлять религиозный фундаментализм с экстремизмом?
5. Возможен ли в действительности межконфессиональный диалог?
6. Каковы сходства и различия «онлайн-религии» и «религии онлайн»?

Практические задания

1. Ознакомьтесь с текстами социальных концепций российских религиозных организаций, выявите в них общие мотивы и конфессиональную специфику в трактовках социальных вопросов.
2. Проанализируйте сайт какой-либо религиозной организации, опишите характер представленной информации, возможности общения посетителей, заинтересованность/незаинтересованность в новых посетителях, официальные документы, а также раздел «FAQ». Понаблюдайте за деятельностью в сообществах этого сайта в социальных сетях; оцените сходства и различия в способах общения, характере сообщений, содержании информации на официальном сайте и в сообществах.
3. Рассмотрите содержание Федеральных законов «О противодействии терроризму» № 35-ФЗ и «О противодействии экстремистской деятельности» № 114-ФЗ на предмет характеристики в этих законах религиозных аспектов терроризма и экстремизма.

Темы рефератов и докладов

Феномен «невидимой религии» в трактовке Т. Лукмана (Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1).

Эволюция идеи «гражданской религии»: от трактата Жан-Жака Руссо «Об общественном договоре» до статьи Р. Белла «Гражданская религия в Америке».

Тема межрелигиозного сотрудничества и экуменизма в «Основах социальной концепции» Русской Православной Церкви (Московского патриархата).

Список рекомендуемой литературы

1. Будущее религий в Европе / под ред. И. Х. МаксUTOва, О. К. Горевой. — СПб., 2010.
2. Мchedlova, M. M. Религия и политические императивы: социокультурные реалии современности / М. М. Мchedlova. — М., 2011.
3. Религии в XXI веке: архаика и современность / отв. ред. А. А. Белик. — М., 2012.
4. Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. — 2-е изд. — М., 2009.
5. Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. — М., 2011.
6. Социальные концепции религиозных организаций в Российской Федерации // Наследие: хрестоматия. Вып. 1. Религия — общество — государство: институты, процессы, мысль / сост. Ю. П. Зуев. — Кн. 1. — Ч. II. — М., 2010.
7. Человек@Религия@Интернет : материалы междунар. науч. интернет-конф. (1 октября — 1 декабря 2007 г.) / отв. ред. И. Х. МаксUTOв. — Волгоград, 2008.
8. Religion Online: Finding Faith on the Internet / ed. by L. L. Dawson, D. E. Cowan. — N. Y. ; London, 2004.

Глава 8

НОВЫЕ РЕЛИГИИ, ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- основные теории и дискуссии о секуляризации и постсекулярном обществе;
- специфические черты новой религиозности;
- особенности эзотерических учений;
- условия формирования новых религиозных движений;
- религиозоведческую характеристику и опыты типологизации новых религиозных движений и культовых сообществ, полемику с антикультистским движением;

уметь

- различать религиозные новообразования и квазирелигии;
- ориентироваться в проблематике новых религий;
- определять эзотерические движения и учения;
- беспристрастно относиться к религиозным новообразованиям;
- соотносить возникновение новых религиозных движений с социокультурными процессами;
- сопоставлять традиционные и новые способы организации религиозной жизни индивидов и общества;

владеть

- методикой ознакомления с религиозными новообразованиями, их информационными ресурсами и деятельностью;
 - методами определения эзотерических учений;
 - способами соотнесения эзотерических и религиозных движений;
 - навыками анализа трансформации религиозных традиций в современных условиях;
 - навыками определения специфики новых религиозных движений.
-

8.1. Новая религиозность, новые религиозные движения

8.1.1. Новая религиозность

То, что в современном мире религии существуют и функционируют как-то иначе, нежели в историческом прошлом, уже не вызывает особых дискуссий. Но содержательная характеристика нового облика религий постоянно наталкивается на неясность в понимании самого состояния религиозности, которое воплощается в каких-то новых, трудных для идентификации формах.

Проблема определения новой религиозности заключается, прежде всего, в том, что нет ясности в понимании религиозности как таковой. В общем виде религиозность можно объяснить как состояние сознания и поведения индивидов, при котором взгляды на мир в целом, отношение

к окружающему и мотивация жизненных действий основаны на религиозной вере. Но такое объяснение предполагает, что уже точно установлено, какая вера и почему является религиозной.

Единого понимания природы религиозности не существует, оно зависит от мировоззренческих, научных или вероисповедных позиций объясняющей стороны. Наиболее распространены два предельно общих подхода: 1) трактовка религиозности как врожденного качества индивидов, изначально и постоянно присущего человеческому естеству (при таком подходе явная или скрытая религиозность усматривается в любых духовных мотивациях людей); 2) трактовка религиозности как приобретенного качества, возникающего у индивидов при их взаимодействии с природной и социальной средой (при этом подходе появление религиозности и ее характеристики связываются с условиями общественного бытия). В том и в другом случаях признается, что наличие религиозности у индивидов — это фундаментальное условие для образования и функционирования любой религии (хотя само состояние религиозности возможно и вне формальной системы институтов той или иной религии).

Неоднозначность трактовок религиозности создает дискуссионность в объяснении ее критериев и в описании форм ее проявления. Одной из интерпретаций стало сведение признаков религиозности исключительно к выполнению индивидами официально установленных в религиозных системах норм и предписаний. В таком случае новая религиозность означала бы возникновение каких-то прежде не существовавших религиозных норм.

Существует и точка зрения, согласно которой о религиозности можно говорить уже тогда, когда наблюдается общая направленность сознания людей на ценности, в основе которых лежит вера в их сверхъестественное происхождение. При этом частичное или даже полное незнание доктринальных положений, нерегулярность обрядовых действий или их несоблюдение не считаются свидетельствами отсутствия религиозности.



Саентологическая церковь Москвы

Основная масса верующих по-прежнему сохраняет унаследованные от предшественников традиционные конфессиональные предпочтения, поскольку разрыв с ними лишь умножает жизненную неопределенность. Однако в религиозных представлениях удерживается скорее идеализированный, чем реальный образ религиозных институтов. Когда же обнаруживаются расхождения между уровнем ожиданий и действительным положением, возникает негативная реакция, вплоть до разочарования, разрыва с прежним и возможного перехода в другое религиозное сообщество или в новое религиозное движение. Возможно, в этом один из признаков нового состояния религиозности. Она не утрачивается, но переходит в режим более свободного духовного выбора. Для характеристики этого режима можно использовать понятия приватизации религии и приватизации веры.

■ Проблемы терминологии ■

Приватизация религии — перевод религии на положение частного дела граждан. Она состоит в превращении религиозного поведения из обязанности перед религиозными организациями и поддерживающими их властями в вопрос внутреннего самоопределения верующих.

Приватизация религии связана с секуляризацией современного общества. Осуществлению приватизации религии способствуют государственно-правовые акты (отделение религиозных объединений от государства, введение светского образования) и действия институтов гражданского общества, поддерживающие религиозный плюрализм и свободу религиозного выбора. В условиях приватизации религии происходит реструктуризация религиозной жизни общества — религиозные институты перемещаются из официальной сферы в семейную и личную, существенно ограничивается или вообще устраняется влияние клерикализма, возникают нецерковные добровольные религиозно-общественные объединения (благотворительные, просветительские, экологической направленности и пр.), повышаются возможности религиозной конверсии, снимаются препятствия к перемене религиозной идентичности либо к отказу от религии.

В то же время приватизация религии означает размывание целостности традиционных религиозных объединений, утрату ими авторитета, сомнение в исключительной истинности их доктрин. Религиозный плюрализм способствует «рыночному» восприятию религий. Они уравниваются как своего рода «товары», выбор которых определяется сугубо индивидуальными ситуативными потребностями и может быть сделан в пользу любого, отвечающего текущим нуждам.

Приватизация веры — решение верующими вопросов своей религиозной веры без обращения к нормативным предписаниям того или иного вероучения, отказ от совершения большинства официально установленных религиозных действий, формирование личных религиозных практик. Возможность приватизации веры возникает при устойчивом расхождении религиозных ожиданий верующих и их представлений о смысле религиозного культа с идеологией и деятельностью религиозных организаций. Переход к приватизации веры основан на убеждении в большей эффективности персонального обращения к священному.

Существуют разные варианты приватизации веры. Чаще всего встречаются неучастие в обязательном религиозном ритуале и выход из церковного членства (так называемое «исповедание без принадлежности»),

осуществление религиозных практик на дому (используя религиозную литературу, трансляцию религиозных служб по радио и телевидению), выработка собственных форм религиозного поведения. При этом может сохраняться самоидентификация верующего с какой-либо конкретной религией, отношение к ней как к необходимому условию и важнейшему источнику нравственности. Имеет место приватизация веры и среди людей, обратившихся к религии без прежнего религиозного опыта и не испытывающих потребности в присоединении к какому-либо из религиозных объединений. В подобном случае обычно вырабатываются персональные религиозные практики, сообразно собственным представлениям о способах обращения к священному.

8.1.2. Новые религиозные движения

Новые религиозные движения (НРД) — понятие, принятое для обозначения разных по учениям и устройству религиозных объединений, которые образовались и действуют вне исторически сложившихся мировых и национальных религий преимущественно с середины XX в. по настоящее время. Оно не отражает качественной специфики религиозных новообразований, однако стало приемлемым в силу оценочной нейтральности своего звучания (в отличие от понятий «альтернативные религии», «новые культы», «тоталитарные секты» и т.п.). Исследователями пока не выработано общего понимания признаков принадлежности к НРД и их единой типологии. Изучение НРД стало основанием для ряда концепций современной нетрадиционной религиозности.

Появление НРД чаще всего относят к 1950-м гг. Они быстро распространились в Западной Европе и США, ряде стран Африки и Азиатско-Тихоокеанского региона. С 1960-х гг. НРД становятся объектом общественного внимания, темой средств массовой информации, предметом изучения конфессиональными и светскими исследователями. В 1970—1980-е гг. масштабы присутствия НРД глобализируются, число общин не поддается точной оценке, количество постоянных участников измеряется несколькими миллионами. Экспансия НРД отличается многообразием и динамичностью. Это вызвало не решенную по сей день проблему нехватки оперативной, регулярно обновляющейся и адекватной информации о них. В 1990-х гг. за рубежом наблюдается спад активности НРД и умеренность интереса к ним; они стали привычным явлением, многие вписались в структуры общества и нашли там свой способ существования; внимание привлекают только какие-то чрезвычайные события.

В нашей стране первые заметные аналоги НРД возникают на рубеже 1970—1980-х гг. Часть из них ориентировалась на иностранные течения, другие были отечественного происхождения, что свидетельствует о наличии автохтонных «корней» у этих образований. Следующие два десятилетия НРД в СССР и затем в Российской Федерации развивались весьма интенсивно, распространившись в религиозной жизни общества и вызывая к себе противоречивое (чаще всего — критическое) отношение. В настоящее время роста НРД в России не происходит; по всей видимости, этот ресурс религиозного выбора исчерпал массовую привлекательность.

Вопрос о достоверности определения этих движений как религиозных не имеет однозначного ответа. Многие исследователи считают необходимым учитывать не столько соответствие того или иного НРД неким объективным критериям религии, сколько собственное восприятие данного объединения его участниками как религиозного. Вне зависимости от того, сообразно это доминирующим теоретическим представлениям о сущности религии или нет, необходимо принять такую самоидентификацию как реальное состояние сознания и поведения членов НРД.

Непривычность и внешняя «инаковость» поведения участников НРД настороженно воспринимаются общественным сознанием. В функционировании этих движений усматривается разрушающее воздействие на психическое состояние личности и общества (деструктивность) и стремление к всеобщему подчинению и универсальному контролю (тоталитарность). Отсюда следует и соответствующая терминология: «лжеучения», «псевдорелигии», «деструктивные культы». Среди причин появления НРД особо указывается «духовная неразвитость» части населения, усугубляемая, по мнению критиков, злонамеренными действиями противников традиционных вероисповеданий.

Такое отношение смещает подход к НРД от непредвзятого и взвешенного анализа в сторону предубеждений и порицания. Их воззрения и практика рассматриваются избирательно и фрагментарно; высвечивается только то, что может подтвердить негативную оценку. Случающиеся притязания некоторых НРД на роль восприемников древних духовных традиций категорически отвергаются, причем в этом отрицании доктринальные и исторические дискуссии, как правило, уступают место обличающей полемике. Даже те элементы вероучений и культовой практики, которые сложились в традиционных религиях, но были почерпнуты из них и реинтерпретированы в НРД, воспринимаются уже как что-то принципиально чуждое и опасное. Неприятие НРД проецируется на отношение к их последователям, когда мировоззренческие расхождения переводятся в плоскость моральной и правовой дискриминации.

Объективная характеристика причин возникновения НРД требует учета общественно-политических и научно-технических перемен второй половины XX в. (глобализация, транснациональная система экономических отношений, единое информационное пространство и др.). Одним из последствий происходящего явилась резкая диспропорция между ускоряющимися темпами развития и адаптационными возможностями человека. Другое важное обстоятельство — конфликтность новаций с традиционными устоями и ценностями, порождающая представления о глубоком духовном кризисе, охватившем человечество. Ни одно из существовавших к середине XX в. религиозных учений (как, впрочем, и светские идеологии), со всем их историческим опытом и потенциалом, не оказалось способно предложить общеубедительные перспективные решения глобальных проблем современности (военная угроза, экология, ограниченность ресурсов, терроризм и пр.). Большинство традиционных религиозных организаций обнаружили тесную связь с профанными, по меркам религиозного сознания, явлениями (политикой, экономикой). Такое обмирщение неуклонно снижает их

духовный авторитет. Рутинизация религиозной жизни влечет за собой формализм и бюрократические издержки, удаляя пастырей от жизненных чаяний паствы. Дискредитация традиционных религий стимулирует поиск новых форм религиозной идентичности. Важными факторами, повлиявшими на возникновение НРД, стали также секуляризация и религиозный плюрализм.

При всем многообразии учений, практик и внутреннего уклада НРД, они имеют ряд общих признаков, совокупность которых позволяет отличать их от других форм религиозной жизни. Прежде всего, им присуще внеконфессиональное происхождение, что отличает НРД от религиозных сект. НРД вырастают из настроений, явно альтернативных традиционным конфессиональным системам, и изначально нацелены на возможно более широкое влияние. В случаях, когда НРД дистанцируются, подобно сектантству, от «скверны» существующих религиозных и мирских порядков, это происходит не для спасительной самоизоляции, а как начало устройства универсального совершенного социума. Проблемным является отождествление НРД с нетрадиционными культами. Происхождение НРД отчасти описывается «культовой» моделью, но большинство из них быстро обретает фиксированную структуру и хорошо организованы. Участие в НРД представителей самых разных слоев и социально-демографических групп ставит под сомнение тезис о маргинальности таких движений.

Вероучения НРД формируются обычно персональным творчеством их основателей. Содержание доктрин эклектично. В них можно обнаружить сопричастность представлений и понятий из разных учений прошлого и настоящего (как религиозных, так и светских), к тому же по-своему интерпретированных. Эсхатологическая составляющая доктрин предполагает глобальность и всеохватность, хотя и избирательно ранжирует «спасающихся» в зависимости от степени причастности к установленным сакральным истинам. Лидеры НРД воспринимаются последователями как обладатели харизмы. Их авторитет безусловен, и подчинение ему рассматривается как следование благодати. Доверие к харизматическому лидеру может доходить до самоотрешения, что, впрочем, не является исключительным свойством только НРД, или даже обязательным во всех случаях поведением. Вопреки расхожему мнению о жестком регламенте НРД, у их членов обыкновенно есть определенный диапазон выбора между беспрекословной преданностью и «дозированным» участием. Мера такой свободы зависит не только от степени обязательности предъявляемых к последователю учения требований, но и от собственной, осознанной или интуитивной, мотивации участника НРД.

В НРД людей в большинстве случаев приводит личная потребность в жизненной перспективе — желание развить свои способности, достичь здоровья и духовного совершенства, обрести бессмертие и т.п. НРД нередко становятся чем-то наподобие экспериментальной площадки для достижения совершенного бытия, не знающего пороков современного мира (общины-коммуны, «семьи», экологические поселения). Насколько это удастся — однозначно судить нельзя. Многие свидетельства указывают на зачастую суррогатный характер того, что в действительности ожидает

человека, пребывающего в НРД. Однако в той «системе координат», где последователь неорелигиозного учения совершает свое духовное и жизненное самоопределение, могут действовать иные ценностные ориентиры, нежели у внешних по отношению к НРД (а тем более — у отрицательно настроенных) людей. Для самого последователя усвоенное им — не фикция, а реальность его собственного бытия в данный момент.



Церковь Последнего Завета. Круг Единства в обители Рассвета

Существующие классификации НРД условны, поскольку отсутствует единая для исследовательской среды система критериев. Наиболее распространено различие трех основных разновидностей. Для первой из них характерна устойчивая апелляция к некоторым своеобразно толкуемым идеям и образам христианской культуры. Вторую составляют движения, базирующиеся преимущественно на заимствованиях из восточных религий и их самостоятельном осмыслении. Третья включает сообщества синкретического характера, соединяющие элементы восточных и западных духовных традиций с собственными (нередко квазисциентистскими) концепциями создателей. Дополнительно можно упомянуть возникшие в постколониальный период XX в. азиатские, американские и африканские синкретические культы, объединения приверженцев современных форм мистики, «неоязыческие» организации, «церкви» Сатаны. Причисление конкретных НРД к той или иной разновидности осложняется тем, что в процессе их самоорганизации могут происходить значительные видоизменения каких-то вероучительных элементов и религиозных практик. Не нашел окончательного ответа у исследователей и вопрос о возможности идентификации с НРД некоторых организаций, культивирующих идеи духовно-нравственного и физического совершенствования. Известно, что далеко не все из них сами объявляют о своем религиозном статусе или же, тем более, согласны быть отнесенными к новым религиозным движениям.

К наиболее устоявшимся признакам НРД можно отнести: 1) возникновение не ранее середины XX в.; 2) внеконфессиональное происхождение (т.е. формирование на собственной основе, а не в рамках какой-либо из уже существовавших религий); 3) харизматическое лидерство основателя движения (и последующее признание безусловного авторитета учения основателя после его ухода из жизни); 4) эклектичность вероучения (совмещение разнородных элементов из широкого спектра религиозных и светских учений, синтезированных на основе личного творчества основателя движения).

8.2. Современные эзотерические учения

8.2.1. Эзотеризм и эзотерические учения

С мистико-эзотерическими явлениями человечество знакомо издавна. Уже в глубокой древности люди занимались магическими заклинаниями, видели «вещие» сны, проводили половозрастные инициации, собирались в закрытые для посторонних сообщества; с помощью различных психоактивных веществ и психофизических упражнений оказывались в так называемых измененных состояниях сознания и ощущали «иную» реальность. Все это и многое другое создавало те основы, на которых позже формировались более сложно организованные системы эзотерических представлений, практик и обществ.

Сам термин **«эзотеризм»**, или «эзотерика» (мы рассматриваем их как синонимичные) — греческий по своему происхождению. Он связан с приставкой «эзо» («внутри»). В виде слова «эзотерик» впервые он, по-видимому, появляется еще во II в. в сатирическом трактате «Аукцион жизни» греческого писателя Лукиана из Самосаты, который выводит в качестве эзотерика одного из учеников Аристотеля. Правда, ничего особо таинственного в этом образе нет. Автор явно потешается над его «глупыми» занятиями и противопоставляет его более серьезным персонажам. Сам факт высмеивания эзотерика косвенно подтверждает то, что с этим понятием античное общество, видимо, было знакомо и раньше. Впрочем, этот эзотерик — наполовину экзотерик (от приставки «экзо» — «вне», «снаружи»). Он выглядит как двуликий Янус, одна сторона которого — «внешнее кредо», а другая — «внутреннее». Примечательно, что эзотерика описывается здесь в связке с экзотерикой. В последующие десятилетия термин получает широкое распространение в античной среде. Кроме того, он приобретает оттенок таинственности (впервые, видимо, у Климента Александрийского, жившего во II—III вв.). Христианский писатель **Ипполит Римский** (ок. 170 — 235) в своем **«Обличении всех ересей»** употребляет этот термин по отношению к некоторым ученикам Пифагора. Об эзотеричности Пифагора и его общины писали также философы-неоплатоники Ямвлих и Порфирий, которых их последователи также считали эзотериками. Так, постепенно в Европе укреплялось представление об эзотерическом, которое со Средних веков дополнилось (или даже вытеснилось) представлением об **«оккультном»**, имевшем примерно то же значение (лат. *occultus* —

«тайный», «сокровенный»). Однако в качестве научного понятия термин «эзотеризм» появился только в XIX в. Видимо, первым, кто употребил термин «эзотеризм» (l'ésotérisme), стал французский ученый **Жак Матте** (1791–1864), автор *«Критической истории и влияния гностицизма»* (1828). Эзотеризм выступает здесь в качестве синонима гностических идей.

Есть много различных определений эзотеризма. Мы же понимаем под ним *комплекс различных учений, которые претендуют на обладание тайным знанием и сопровождаются практиками психотелесной трансформации*. Хотя подобное определение преимущественно имеет отношение к эзотеризму «классического» образца, его можно с некоторыми оговорками распространить и на современные учения. Историю же современного эзотеризма, на наш взгляд, следует отсчитывать с образования Теософского общества в Нью-Йорке в ноябре 1875 г. Создание этого общества знаменовало собой качественно новый этап в развитии западного эзотеризма по сравнению со всей предшествовавшей ему историей, и хотя это событие осталось не слишком замеченным современниками, значимость его со всей очевидностью проявилась в более поздний период.

8.2.2. Признаки современного эзотеризма

Современные люди живут в настоящем эзотерическом информационном море. Эзотерика окружает нас повсюду; она уже давно стала обычным фоном нашей жизни, элементом массовой культуры. В общем и целом подобное положение вещей существует уже больше ста лет.

Современный эзотеризм — чрезвычайно широкая палитра всевозможных направлений, центров, школ, отдельных ярких личностей, а также каких-то форм, аспектов, образов и символов, проявляющихся в тех или иных областях культуры и в социуме. Свести всю эту нестройную многоголосицу к какому-то единому знаменателю невозможно. Мы можем лишь показать признаки, наиболее часто встречающиеся в современных эзотерических группах и движениях.

«Ориентализация». Становление современного эзотеризма во многом было обусловлено резким возрастанием влияния восточных (особенно индийских) учений, истолкованных в весьма вольном духе. Уже на примере Теософского общества мы видим, какое громадное значение имел для него индуизм (равно как и по-индуистски понятый буддизм); в незначительной степени знакомство тогдашнего западного общества с такими экзотическими понятиями, как «сансара», «нирвана», «карма», «чакры», «кундалины» и прочее, было вызвано их популяризацией теософами. Чуть позже «заработали» идеи, символы и категории дальневосточного региона, суфизма, шаманизма, индейцев Латинской Америки. Обволакивающее же воздействие Востока оказалось настолько мощным, что каждое новое западное объединение должно было решать для себя проблему соотношения невесточных представлений с восточными; достаточно вспомнить, что формирование Антропософского общества Р. Штайнера в 1913 г., среди прочего, было связано с протестом против идеи «пришествия Майтреи» в образе Джидду Кришнамурти, идеи, понимаемой в довольно догматическом духе и навязываемой Теософским обществом во главе с А. Безант.

В дальнейшем и по настоящее время «очарование Востоком» в меньшей или большей степени является неотъемлемой частью едва ли не всех эзотерических объединений Запада.



**Елена Петровна
Блаватская**

Синкретизм и эклектизм. В принципе, синкретические представления и практики характерны и для традиционного эзотеризма, который также сплавлял в одно целое различные учения и верования, и любое более-менее крупное направление (масонство, каббала, герметизм, алхимия и т.д.) по большому счету всегда было синкретичным. Но даже на этом фоне современный эзотеризм значительно выделяется. В некоторых направлениях синкретизм становится принципиальным фактором внутреннего устройства (традиционализм Р. Генона). Помимо синкретизма, в современном эзотеризме со времен теософии **Елены Петровны Блаватской** (1831—1891) широко распространен и эклектизм как бессистемный набор плохо подогнанных друг к другу, противоречивых элементов.

Ситуация с постмодерном только усугубляет тенденцию к развитию и того, и другого: многие новейшие эзотерические движения, особенно принадлежащие к потоку «нью-эйдж», отличаются потрясающей всеядностью и умением переваривать любые положения любых традиций.

«Экзотеризация». Философ **Николай Александрович Бердяев** (1874—1948) следующим образом говорил о теософии: «Популярная теософия рассчитана не на особенно высокий уровень. Она предназначена не для творческих людей, не для мыслителей и художников и не для святых, — она улавливает среднюю культурную массу, обладающую духовными запросами. Теософия связана с оккультизмом, с древними оккультными преданиями и традициями. Но эзотерическое зерно ее остается скрытым, сама же она экзотерична»¹. Как ни странно, но с этим нелестным определением согласна и сама основательница движения: «Теософом легко стать. Любой человек, обладающий заурядными интеллектуальными способностями, но при этом склонный к метафизическому <...>, является теософом»². И такое отношение к эзотеризму не случайно. В современном эзотеризме в гораздо большей степени размыта грань, отделяющая его от экзотеризма. В нем куда больше открытости, чем раньше; многие лидеры эзотерических организаций отнюдь не скрывают свой статус и места расположения своих школ, почти каждая из которых имеет свой интернет-адрес. Более того: эзотерики сами идут навстречу неискушенной публике, зазывая ее на свои мероприятия. Понятие «посвящения» также становится достаточно условным и зачастую ограничивается выплатой некой суммы денег за те или

¹ Бердяев Н. А. Теософия и антропософия в России // Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России (Собрание сочинений. Т. III). Париж : YMCA-Press, 1989. С. 466.

² Blavatsky H. P. Practical Occultism (repr. from: Lucifer. 1888. April) // Blavatsky H. P. Studies of Occultism. A Series of Reprints. № 1. Point Loma: The Aryan Theosophical Press, 1910. P. 1—17.

иные «духовные услуги», семинары и тренинги. Экзотеризация эзотеризма также выражается и в большей коммерческой составляющей. Эзотерика давно уже стала модным товаром, и немало лиц, претендующих на эзотерические секреты, откровенно торгуют своими знаниями, значительно обогащаясь, уверяя, кроме того, что повышение уровня эзотерических знаний способствует росту социальной успешности и повышению благополучия в нашем бренном мире. Сказанные в самом начале раздела слова о переходе эзотеризма в элементы массовой культуры тоже относятся к этому параметру.

«Наукообразность». Одна из основных характеристик традиционного эзотеризма со времен Пифагора — повышенное внимание к проблематике *знания*. Такой же пietet по отношению к знанию унаследован и современным эзотеризмом. При этом хорошо известна роль эзотерических движений в развитии современной науки. В каком-то смысле эзотеризм стоял и у истоков современной естественнонаучной парадигмы, которая была сформирована в XVII в. Многие тогдашние ученые весьма серьезно увлекались различными эзотерическими системами (И. Ньютон, Ф. Бэкон, И. Кеплер). С тех пор научное естествознание ушло далеко вперед, значительно оторвавшись от своих эзотерических корней, между тем как эзотеризм так и не смог создать существенную и вескую альтернативу современному научному знанию. Мы встречаем в положениях эзотериков об устройстве мира и человека обрывки старых герметических положений, восточных доктрин, разных религиозных учений. Кроме того, наблюдается отчетливое желание эзотериков представить свои учения в контексте «новейших» научных систем. Это, в частности, заметно в случае астрологии. Эзотерические направления активно используют наукообразный язык, пытаются ввернуть в свои программы идеи, которые толком не опробованы или считаются спорными в официальной науке (те же торсионные поля), но по большому счету им удастся все это не слишком хорошо. Такая настойчивость многих эзотериков представить свои учения как истинное знание вызывает у официальной науки вполне понятное раздражение или пренебрежение, и диалог между ними срывается, толком не начавшись.

Акцентуация текущего времени. Современные эзотерические направления часто подчеркивают значение времени, в котором мы находимся. Это время считается особым; в нем происходит что-то совершенно необычайное, излучаются какие-то мощные космические энергии. Это планетарный переход на новый уровень бытия и сознания, это эпоха Водолея, сменяющая дуалистическую эпоху Рыб, это «буря равноденствия», которая сметает эон Осириса ради установления эона Гора (А. Кроули). Это последние времена перед явлением Мессии (А. Безант, Рерихи), это «конец света» и зловеющий период «кали-юги» и окончательной деградации человечества (Р. Генон, Ю. Эвола). Применительно к этому признаку мы видим, что выдвигающие подобные взгляды эзотерики, остро ощущая свою причастность к новым обстоятельствам, примеряют на себя роль провозвестников грядущих перемен, глашатаев новой эры.

Безусловно, все эти выделенные нами признаки варьируются в зависимости от того или иного периода развития современного эзотеризма, но в целом они сохраняются на каждом из них.

8.2.3. Этапы развития современного эзотеризма и классификации эзотерических учений

Современный эзотеризм прошел несколько этапов своего развития. Мы выделяем их три.

1. Модернистский эзотеризм (1875—1960-е гг.). В этот период формируется эзотеризм нового типа, качественно отличающийся от эзотеризма прежних веков. Происходит бурное развитие теософии и направлений, связанных с теософскими идеями (антропософия, рерихианство, школа А. Бейли и др.). Эзотеризм приобретает массовый характер. Все более возрастает влияние Востока (Индия, Китай, Тибет, Япония, отчасти мусульманские страны), в оборот входит множество восточных терминов. Господствуют прогрессистские идеи, которые, впрочем, ослабевают после двух мировых войн. Эзотеризм претендует на универсальность и тотальность как в смысле ареала распространения, так и в смысле объяснения чего бы то ни было. По отношению к официальной науке наблюдается смесь пренебрежения и избирательного извлечения отдельных положений, при этом есть претензия на собственную «духовную» научность (теософия). Школы ставят перед собой и всем человечеством довольно возвышенные цели.

2. Ранний «нью-эйдж» и движение за развитие человеческого потенциала (1960-е гг. — конец XX в.). В этот период активно осваиваются различные категории, образы архаических культур, которые эзотерики пытаются применить на практике. Большое влияние получают неошаманизм и неоязычество. Еще большее влияние оказывает Восток. Огромное значение имеют психопрактики. Развиваются оба варианта «нью-эйдж»: экстравертный (попытка описать некие «новые энергии», активно влияющие на весь универсум), и интровертный (энергии, трансформирующие само сознание человека). Эзотерики пытаются подстраиваться под современные научные программы. По сравнению с глобальными задачами предыдущего этапа в целом наблюдается упрощение целевых установок.

3. Поздний «нью-эйдж», постмодернистский эзотеризм (конец XX — начало XXI в.). Это эзотеризм, разворачивающийся у нас на глазах. Он становится фоном повседневной жизни человека. Вместо постановки глобальных космических задач — в основном конкретные личные проблемы. Эзотеризм активно осваивает виртуальное пространство и средства массовой информации. Эзотеризм присутствует и разрабатывается на спорадических семинарах и тренингах. В эзотерических объединениях очень часто нет официального членства. Большее значение приобретает стремление к обретению парапсихологических особенностей.

Современные эзотерические группы можно классифицировать по-разному. Ниже предлагается примерный перечень нескольких таких классификаций, не претендующий на полноту. При этом вне нашего рассмотрения остаются отдельные яркие персоналии, эзотерические символы и образы, бытующие в неэзотерической среде, а также «народный эзотеризм».

Первый критерий: *связь с «классическим» эзотеризмом.* 1) Группы «классического» типа, появившиеся еще до современного эзотеризма и продолжающие свое существование в настоящее время (например, различные масонские ложи, возникшие до 1875 г.); по большому счету, их

правильнее называть даже не «современным эзотеризмом», а «эзотеризмом современной эпохи»; 2) группы, возникшие уже в эпоху современного эзотеризма, но созданные по меркам более старых групп (новые масонские ложи вроде Великой ложи России); 3) объединения нового типа, возникшие на основе не столько каких-то организаций, сколько неоформленных систем мысли, совокупности прошлых веков взглядов (например, астрологические школы); 4) абсолютно новые группы, никак не связанные с предшествующими школами и взглядами (например, группа ДЭИР).

Второй критерий: *наличие или отсутствие посвящения*. 1) Школы, блюдущие чистоту рядов, весьма высоко оценивающие имеющееся у них «тайное знание» и поэтому пропускающие неофитов через фильтр инициации, и 2) школы нью-эйджевского типа, принимающие всех без исключения.

Третий критерий: *степень закрытости системы*. 1) сильная (различные инициатические организации вроде «Золотой зари»); 2) средняя (группы психопрактической направленности наподобие «Четвертого пути» или кружков кастанедовцев); 3) слабая (теософия, рерихианство, учение Вознесенных владык).

Четвертый критерий: *«внешние регуляторы»*. 1) Направления, верящие в то, что ими управляют какие-то сверхъестественные существа (теософия, ченнелинг Крайона, Рамты, архангела Михаила); 2) направления, верящие в наличие огромных потоков, идущих от звезд или иных центров космических сил, которыми можно в той или иной степени манипулировать (ченнелинг типа Солары, движение Кастанеды, астрологические школы, ДЭИР); 3) группы, не придающие им большого значения (масонство).

Пятый критерий: *специфика системы*. 1) Теософические; 2) традиционалистские; 3) со склонностью к психопрактикам («кастанедовцы»); 4) инициатические («Золотая зоря»).

Разумеется, здесь обрисованы идеальные типы, а в реальности между ними есть и много промежуточных направлений.

8.2.4. Методы изучения современного эзотеризма и перспективы развития

Будучи объектом науки, эзотеризм должен изучаться научными же способами, с учетом своей специфики. Все возможные методы исследований могут быть разделены на два уровня — «дистанционный» и «непосредственный», что приблизительно совпадает с известной дихотомией теоретических и эмпирических методов. Группа непосредственных методов включает в себе «включенное наблюдение», социологические опросы, экспериментирование, моделирование, шкалирование. В группу дистанционных в первую очередь попадает изучение эзотерических текстов под различными углами зрения (филологический, дискурс-анализ, исторический, герменевтический, психологический и т.д.). На путях исследования современного эзотеризма ученым еще предстоит в немалой степени преодолеть свою всю еще сильную предубежденность против объекта изучения и научиться воспринимать доктрины Блаватской, Рерихов и Кастанеды безоценочно и всерьез, так, как воспринимаются сейчас классические эзотерические фигуры вроде Ицхака Лурии или Корнелия Агриппы. Кроме

того, в силу специфического отношения эзотериков к проблеме *тайного* знания, вероятно, придется в ряде случаев решать и некоторые этические вопросы вроде разглашения или неразглашения тайны, в которую исследователя доверчиво посвятили эзотерики.

Поскольку наука обладает предсказательной функцией, мы позволим себе обратиться к футурологии. Совершенно очевидно, что в ближайшие десятилетия эзотеризм никуда не исчезнет, как бы ни развились к тому времени научные дисциплины, технологии и общественные воззрения. Откликаясь на неистребимые потребности человека в духовности и одновременно в материальном благосостоянии, эзотеризм будет и дальше по-своему удовлетворять их, предлагая все более изощренные и научно-образные решения. Одна из основных тенденций в данной связи — рост влияния на эзотеризм виртуального пространства, резкое усиление позиций кибер-эзотеризма. Граница между эзо- и экзотерическим сотрется еще больше, чем сейчас. Мы предполагаем окончательное размыкание в сторону открытости тех эзотерических организаций, которые еще стараются прятаться за семью печатями, не пуская на них непосвященных, скрывая свои церемонии и практики. В будущем все это будет абсолютно транспарентно, и движения, которые будут сопротивляться подобным тенденциям, попросту исчезнут или в значительной степени трансформируются. Необходимость в реальных собраниях эзотерических объединений как таковых также значительно ослабнет, и появится немало эзотерических групп, которые станут собираться исключительно в Интернете на веб-конференциях и вебинарах и решать там все свои вопросы. Появятся электронные храмы для адептов, электронные кладбища для любителей некромантии, электронные алхимические лаборатории, автоматические учебные курсы по развитию экстрасенсорных способностей, астрологические услуги слежения за космическими воздействиями в режиме реального времени. Разумеется, возрастет опасность DDoS-атак, хакерства, заражения вирусами, кражи личных данных и пр. Далее в каких-то областях произойдет смыкание новых, только формирующихся сейчас, научных парадигм — и эзотерических воззрений, так что те из этих воззрений, которые сейчас кажутся абсурдными и странными, в дальнейшем вполне смогут пополнить арсенал нового научного знания. Нам кажется, что многое из перечисленного может быть реализовано уже в течение ближайших 10–20 лет.

8.3. Секуляризация и «возвращение сакрального»

8.3.1. Секуляризация и концепции постсекулярного

Секуляризация (от лат. *saeculum* — «эпоха», «человеческий век», «поколение»; позднелат. *saecularis* — «мирской», «светский») — обмирщение различных областей жизни общества и личности, их выход из под обязательного влияния религии. Исторически и поныне секуляризацией именуется перевод (как правило, принудительный) собственности религиозных организаций в светское (главным образом — государственное) владение. Другое значение секуляризации связано с добровольным выходом верующего из сословного состава служителей религиозного культа.

В современной социальной мысли наиболее распространено *широкое понимание секуляризации* — как процесса, сочетающего две основных составляющих: 1) устранение контроля и вмешательства со стороны религиозных организаций в дела государства и общества; 2) освобождение сознания и поведения людей от авторитарного влияния религиозных представлений, предписаний и норм.

Тема секуляризации является одной из ведущих в науках о религии. Общим среди исследователей стало признание реальности этого явления, однако его истолкование далеко не единообразно (К. Доббелер, Х. Казанова). Объясняя причины секуляризации, чаще всего указывают на дифференциацию современного общества, в котором религия, как и любой иной социальный институт, получает специализированное значение и этим отделяется от других (Т. Парсонс). Отмечается неспособность каждой конкретной религии стать универсальным объединяющим фактором в структурно сложной социальной среде (Н. Луман). При этом обнаруживается и сохраняющаяся востребованность религиозного присутствия в обществе, реализуемая в генерировании новых и множественных форм сакрального (А. Баркер). Отсюда следует пересмотр взгляда, ограничивающего секуляризацию только упадком религиозности. Дисфункциональность каких-либо религиозных институтов влечет за собой не отмирание религии, а появление ее более жизнеспособных разновидностей (Д. Мартин).

Таким образом, секуляризация предстает как необходимый момент в динамике духовного саморазвития человечества, дающий импульс для корректировки религиозной жизни, более точной расстановки сакральных ориентиров.

Завершенным идейным выражением секуляризации принято считать **секуляризм** как полную эмансипацию человеческой жизни от любых проявлений религии. Такая идеология действительно наблюдается в разных обществах, однако не может считаться преобладающей. Современные исследования обращают внимание на активизацию религиозных исканий, своего рода «возвращение к сакральному», что наблюдается в самом широком диапазоне — от глобального распространения новых религиозных движений до нарастающего присутствия в ряде регионов мира религиозного фундаментализма.

В большинстве случаев свидетельствами секуляризации становятся массовый отход людей от активного участия в делах религиозных организаций и снижение масштабов совершаемых религиозных практик. При этом религиозные потребности не исчезают, меняются лишь способы их выражения. С другой стороны, в обществах, сохраняющих высокий уровень религиозного влияния, может присутствовать и секулярность.

Стимулами к секуляризации становятся развитие рациональных способов объяснения мира, снижение прежних возможностей и авторитета наиболее распространенных традиционных религий, потребность в новых механизмах адаптации человека к нарастающим сложностям современной жизни. Секуляризация влечет за собой реструктуризацию религиозной жизни — утрату религиозными организациями мирских функций, отказ от безоговорочного подчинения верующих административным структурам

конфессий, снижение роли формально-институциональных требований, усиление личностных мотиваций в религиозном поведении индивидов.

Секуляризация не упраздняет религиозных потребностей, а переводит их на новые пути реализации, более подходящие жизненной повседневности, мировоззренческим и нравственным исканиям верующих в постиндустриальном социуме. Секулярное общество предполагает самостоятельность выбора человеком для себя духовной традиции, без ее навязывания, по крайней мере — рычагами государственного принуждения. Проявлением этого может стать даже отказ человека от принадлежности к какой-либо из существующих религиозных организаций, при сохранении религиозных настроений и формировании индивидуальных религиозных практик (*приватизация веры*). При демократическом устройстве современное секулярное государство предоставляет свободу любым формам организации религиозной жизни, если они не нарушают действующее законодательство. Мирское положение конфессий уравнивается средствами гражданского правового регулирования, которое в равной степени обязательно для соблюдения всеми, вне зависимости от «древности» исповедуемой веры.

■ Научная дискуссия ■

Исследования секуляризации показывают нелинейный характер этого процесса. Более того, вряд ли можно обоснованно утверждать, что секуляризация произошла в полной мере и во всех регионах мира. Нет однозначности и в оценке последствий секуляризации.

Тем не менее в обиход наук о религии уже вошли концепции так называемого **постсекулярного общества**, как бы преодолевающие тезис о неотвратимости и необратимости секуляризации. Однако эти концепции скорее всего уместно принимать как прогностические модели, нежели как состоявшуюся реальность. Можно выделить три основных подхода к феномену постсекулярного.

Первый из них, связанный с именем немецкого социального философа Ю. Хабермаса (р. 1929), трактует постсекулярность как состояние социума, где секуляризация доведена до завершения, утвердился принцип светскости, секуляризм перестал быть необходимым, и религиозные сообщества, свободные от политической и иной мирской вовлеченности, могут свободно существовать как духовные объединения.

Другой подход видит постсекулярное как преодоление секуляризма, освобождение от радикальных последствий секуляризации и своего рода «реванш» религии. Для третьего подхода свойственно синтезирующее видение постсекулярного, в котором нет явного доминирования религиозного или светского начал, но осуществляется нечто вроде мировоззренческого синтеза религии и науки.

8.3.2. «Возвращение сакрального»

В современных исследованиях устойчиво фиксируются состояния общественного, группового и индивидуального сознания, которые могут быть названы «возвращением сакрального», «поворотом (или возвращением) к сакральному». Имеется в виду активизация настроений, направленных на **сакрализацию** (от лат. *sacer* — «находящийся вне обыденности», «священный») — выведение тех или иных предметов, персон, явлений за пределы обыденного (мирского, профанного), отношение к ним как к сверхобычным, исключительным и чудодейственным.

Объекты сакрализации всегда связаны с жизненно важными для индивидов или общественных групп интересами, процессами, смыслами. Истоки сакрализации заключены в фундаментальной социально-психологической потребности людей в упорядоченности, стабильности и безопасности их бытия. Сакрализация позволяет установить и закрепить необходимые институты социальной организации, обосновав их легитимность происхождением от некой безусловной инстанции.

Постоянство процессов сакрализации в культуре любого общества свидетельствует об устремленности к сакральному как естественном человеческом качестве. В акте сакрализации происходит объективация основополагающих потребностей духовного и социального характера. Результатом обычно становятся овеществление или персонификация человеческих идей и настроений в сакральных объектах, наличие которых космизирует окружающую человека социальную реальность. Когда данные объекты воспринимаются в связи с верой в сверхъестественное, можно говорить о религиозной направленности сакрализации. Тем не менее далеко не всегда обретение сакрального предполагает его сверхъестественный источник. В секулярном обществе религия утрачивает приоритетный статус, возникает широкий диапазон сакральных явлений, не относящихся к религиозному культу (в политике, идеологии, искусстве и пр.).

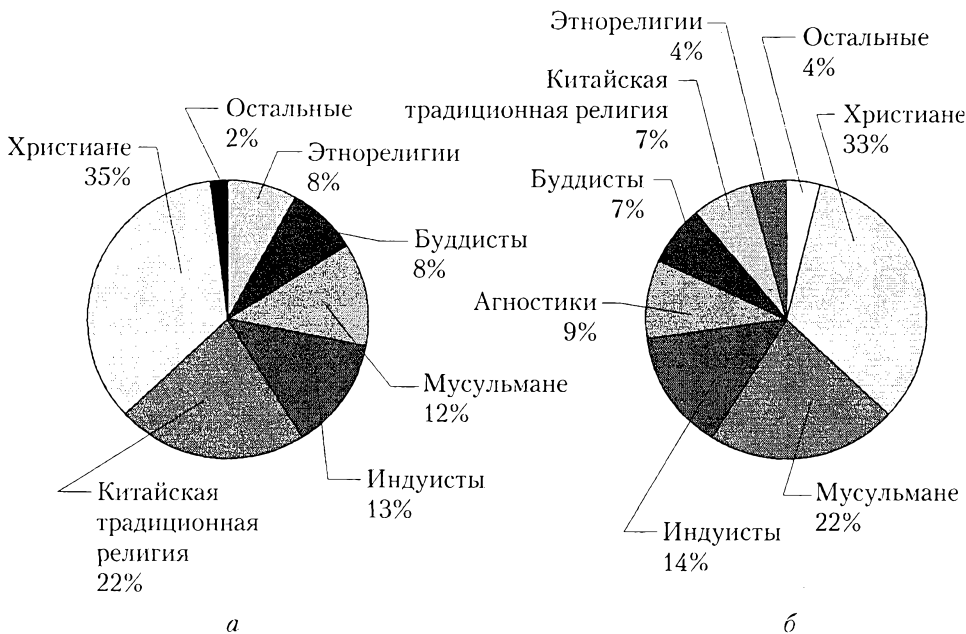


Рис. 8.1. Процентные доли последователей основных религий:
а — 1910 г.; б — 2010 г.

В жизни современного общества сакрализация нередко связывается с активизацией религиозного фактора в публичном пространстве. Но этот фактор по большей части проявляется в политизации настроений верующих разных религий, в привлечении религиозных доводов для обоснования

социальных требований. Собственно духовная, мистико-сотериологическая составляющая «возврата к сакральному» выражена не столь заметно. Отмечается, что апелляция к религии чаще происходит для укрепления национальной идентичности перед лицом инокультурного присутствия, для придания устойчивости традиционалистским ценностям, для обоснования социального равноправия полов и т.п.

Зарубежные исследователи обращают внимание на инструментальный характер «поворота к религии» в бывших социалистических странах, распространение в них паттернов религиозной идентичности, основанных на принципе конфессиональной монополии какой-либо из религиозных организаций.

В то же время для «западного мира» вырисовывается перспектива движения к пост-христианской эпохе. Будет ли это продолжением секуляризации, но «под другим именем», и в итоге возникнет пострелигиозное гражданское общество, или наступит черед постсекулярного общества, или же «амбивалентность сакрального» приведет к установлению авторитарной социальной системы фундаменталистского толка, — остается предметом предположений. Судя по нынешним процессам во многих развитых обществах, наиболее вероятным может стать их длительное балансирование между полюсами сакрального и секулярного (А. Грил, Д. Бромли, Р. Инглхарт, П. Норрис).

■ Проблемы терминологии ■

Священное (от праслав. *svęťъ, svęťjъ* — «святой») — абсолютно благие явления (состояния, действия, предметы, существа), удостоверяющие для верующего реальность божественной инстанции и санкционированные ею. Священное противоположно несовершенству мирского существования. Принято различать понятие священного как безусловно благого, и понятие сакрального как передающего неоднозначный смысл, хотя нередко они трактуются синонимично.

Сакральное — это состояние каких-либо объектов, при котором их смысл и значение в человеческом восприятии выходят за пределы повседневной обычной жизни. В наиболее распространенном значении сакральными считаются персоны, образы, идеи, природные или созданные предметы, имеющие особую ценность для какого-то сообщества или отдельного человека, поскольку с ними связываются ценности, конституирующие основополагающие установки человеческого сознания и поведения. Ключевой определитель сакрального — это его противопоставление профанному. Сакральное и профанное можно рассматривать в оппозиции друг другу, но также и в соприсутствии, взаимопронизанности. Сакральное полагается как «канал» для сообщения профанного с реально наличествующим высшим миром.

В религиозной мысли при описании истоков сакрального и механизмов его проявления (иерофании) в профанном пространстве-времени преобладают иррациональность и мистичность. Утверждение образов сакрального в жизни людей чаще всего объясняется либо как спонтанная активизация хранящихся в глубинах подсознания впечатлений (своего рода «архетипов») об изначальном первоконтакте со сверхъестественным, либо как волеизъявление самого предмета веры (обычно — Бога), побуждающего верующих к отзывчивости и почитанию.

В религиозных учениях сакральное толкуется как независимая от людей «иная реальность», существующая вечно, априорная для человеческого сознания и вызывающая при «встрече» глубинные переживания. В отличие от природно-человеческого мира, по представлениям верующих, сакральное есть подлинная реальность, так как только благодаря ему сам мир и существует. Рациональная невыразимость внутренней природы сакрального вполне совмещается с признанием его «овеществленного» присутствия в окружающем мире. Но предметность сакрального не тождественна «первообразу», а есть лишь свидетельство о нем. При такой интерпретации сакральное рассматривается как ничем не обусловленная самодостаточная сущность, хотя в сфере профанного допускается наличие посредника, который переводит иерофанию в доступную человеческому восприятию форму и даже сам может стать носителем сакральности. Можно говорить об иерархичности сакрального в религиях — сакральное как нечто принадлежащее только богам и отчужденное от людей; сакральное как необходимые действия и предметы при взаимоотношениях верующих с божественной инстанцией; сакральное как свойство священных предметов.

Феномен сакрального не исчерпывается только религиозным содержанием. В дуализме сакрального и профанного обнаруживается общая характеристика социокультурных процессов. Поливариантность представлений о сакральном относится на счет разной степени совершенства человеческих исканий «абсолютного». Статусы сакрального и профанного подвижны, их восприятие в разных сообществах не идентично, и нередки «перекодировки». Обращает на себя внимание встречающаяся негативная реакция на сакральное — оно не обязательно выступает предметом почитания, но может быть запретно как оскверняющее, вызывающее отвращение.

В понимании Э. Дюркгейма идея сакрального происходит из мистифицированного осмысления практики социальных взаимоотношений. Социальное мышление, полагал он, обладает силой, побуждающей индивидуальную мысль видеть вещи сообразно коллективным воззрениям на них. Если в некоем сообществе генерируется значимая для всех потребность, то ее экспликация в виде интерсубъективной идеи, дабы не быть утраченной, может обрести привязку к какому-то внешнему объекту. Этот объект, по исходному состоянию принадлежащий профанной среде, превращается в символ общезначимой идеи, выводится из повседневного ряда и становится сакральным. Причем священный характер, которым наделяется какой-то объект, не является внутренне присущим ему, это — приписанное человеком свойство.

Взаимоотношения людей с нарастающим кругом сакральных величин влекут за собой ритуализацию «контактов» и установление соответствующих организационных форм. Выявление сакрального дает точку отсчета в упорядочении мира, его адаптации к потребностям общества. Выстраивается система ориентиров, иерархических и горизонтальных отношений. Сакральное выступает как интегрирующее начало, через сопричастность которому люди идентифицируют себя с социальным целым. В таком объяснении на первый план выходит уже не сам по себе феномен сакрального, а культивирующий его социум со своим комплексом концептов коллективного сознания.

При отказе от тезиса о действительной онтологичности сакрального его понятие выступает как сложная абстракция, рожденная сознанием людей и запечатлевшая духовный опыт, идейные искания и мировоззренческую эволюцию общества. Открытие «посюсторонности» и переменчивости оснований сакрального позволяет перевести исследовательский интерес от трансценденций к познанию научными средствами многообразия социальных, психологических, нравственных, эстетических и прочих граней человеческой жизни.

Резюме

В современном мире почти повсеместно и в широком масштабе происходит распространение религиозных новообразований, сочетающих в своих учениях и практиках устойчивые элементы прежде сложившихся религий с интересами, духовными и социальными запросами, возникающими под действие глобализационных процессов.

Константой, определяющей религиозный характер любых «новаций», остается стремление к сакральному, т.е. нахождение и удержание предельных основополагающих смыслов бытия. На фоне ускоряющейся динамики социальных процессов, диффузии прежних устоев жизни и релятивации общественных ценностей «возвращение сакрального» и «поворот к сакральному» становятся чрезвычайно востребованными как на уровне обществ, так и индивидуально.

Секуляризация, при всей неоднозначности ее конкретных последствий, выступает своеобразным способом реорганизации религиозной жизни общества. С помощью секуляризации раскрепощаются духовные искания, повышается степень религиозной свободы, но усиливается и личная ответственность за выбор отношения к религии, когда человек решает сам, по своему внутреннему побуждению, — исповедовать или не исповедовать религию; если исповедовать, то какую; делать это индивидуально или совместно с другими; определять форму своего участия в религиозных практиках и сам тип этих практик и т.п.

Переплетения исторически сложившихся религиозных традиций, новых религиозных движений и мистико-эзотерических учений, при одновременно нарастающей секулярности современных обществ, вкуче образуют глобальную картину духовной жизни человечества начала XXI в., где уже невозможно сведение духовных исканий к ограниченному набору строго установленных религиозных систем.

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. Приведите основные трактовки религиозности в современном религиоведении.
2. Что такое «приватизация религии» и «приватизация веры»?
3. Назовите основные признаки новых религиозных движений.
4. Какие значения имеет понятие секуляризации?
5. Сформулируйте определение эзотеризма.
6. Каковы признаки современного эзотеризма?

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. Возможно ли дать точное определение религиозности?
2. Правомерно ли говорить о «новой религиозности»? Если да, то чем она отличается от «старой религиозности»?
3. В чем различия секуляризации стран Европы: в эпоху Реформации, в эпоху Просвещения, в социалистических государствах XX в.?
4. Кто такие лидеры новых религиозных движений — мошенники и обманщики или искренние харизматические личности?
5. Является ли сакрализация исключительно положительным явлением, имеющим благотворные последствия для индивидов и обществ?

Практические задания

1. Сопоставьте учения и культовую практику традиционных для России религиозных направлений (например, православия или ислама) с учениями каких-либо новых религиозных движений; выявите различия и возможное сходство.
2. Приведите примеры религиозных и нерелигиозных сакральных идей, действий, предметов. Сформулируйте, в чем их сакральный смысл.
3. Приведите и проанализируйте примеры включения эзотерических традиций и новой религиозности в популярную культуру современной России
4. Обсудите в группах, в какой мере такие явления современной жизни, как астрология, магия, оккультизм, могут характеризоваться как религиозные. Обоснуйте свой ответ.
5. Проанализируйте, по каким критериям можно соотнести молодежные субкультуры с религиозными и эзотерическими движениями.

Темы рефератов и докладов

Основные подходы к исследованию новых религиозных движений в зарубежном и российском религиоведении.

Эзотерические учения в истории мысли.

Религия в массовой и популярной культуре.

Новые религиозные движения в новейшей истории России.

Тема эзотеризма в современном художественном кинематографе.

Понятия сакрального и священного в современной культуре.

Список рекомендуемой литературы

1. *Баркер, А.* Новые религиозные движения. Практическое введение : пер. с англ. / А. Баркер. — СПб., 1997.
2. *Кантеров, И. Я.* Современные нетрадиционные религии и культы / И. Я. Кантеров // История религии : в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. И. Н. Яблокова. — 3-е изд., испр. и доп. — М., 2007.
3. *Синелина, Ю. Ю.* Концепции секуляризации в социологической теории / Ю. Ю. Синелина. — М., 2009.
4. *Хабермас, Ю.* Постсекулярное общество — что это? Часть 1 / Ю. Хабермас // Российская философская газета. — 2008. — Апрель. — № 4 (18).
5. *Эгильский, Е. Э.* Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения : учеб. пособие / Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкая, С. И. Самыгин. — М., 2011.

Глава 9

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- современное распространение религий в регионах мира;
- типологические различия религиозных объединений;
- религиозный состав населения Российской Федерации;
- специфику религиозного синкретизма;
- основы географии религий;

уметь

- пользоваться информационными ресурсами данных о религиях;
- анализировать изменения в географии религий и динамике их распространения;
- применять типологию религиозных объединений;
- определять явления синкретического характера;

владеть

- навыками получения информации о состоянии религий;
 - методами географического описания религий;
 - навыками типологизации религиозных объединений;
 - правовой информацией о статусе религиозных объединений в РФ.
-

9.1. Типология и география религий

9.1.1. Типология религий

Вряд ли можно с точностью определить количество религий, существовавших в истории человечества и действующих в настоящее время. Однако, при условности любых подсчетов, очевидно, что религиозной жизни индивидов и обществ всегда было присуще многообразие учений, культов, организаций. Чтобы разобраться в этом многообразии, понять генезис религиозных традиций, их историческое сосуществование и взаимоотношения, степень мировоззренческого и социального влияния, необходимы систематизация и типологическое различение религий.

Самый трудный вопрос при типологии религий — по какому критерию те или иные верования и культы могут быть отнесены именно к религиозным? Для учебно-образовательного ознакомления с материалом религиоведения этот вопрос следует оставить без постулирования какого-либо конкретного ответа в качестве безукоризненного и обязательного. В конце концов, в науках о религии уже сложились свои стереотипы, ориентируясь на которые, можно, пусть и упрощенно, умозрительно охватить спектр наиболее распространенных духовных систем, именуемых религиями. Ограничимся приведением нескольких популярных типологий, отразивших самые

устойчивые представления об исторической и синхронной номенклатуре религий.

Прежде всего, это различие **религий многобожия** (политеизм) и **религий единобожия** (монотеизм). Чаще всего политеистические религии связывают с историей, рассматривая их как предшественников монотеизма. Вопрос, насколько такая последовательность правомерна, остается предметом дискуссий. И в научном, и в теологическом обходе есть теории, утверждающие об исходном единобожии человечества (пусть и не в таких формах, как нынешний монотеизм иудаизма, христианства, ислама). Иногда уточняется, что развитому монотеизму предшествовали предваряющие его **супремотеизм** (приоритет одного из богов над прочими почитаемыми богами) и **генотеизм** (выделение одного из богов среди остальных как средоточия культа). Недостаточная убедительность идентификации конкретных верований с единобожием или многобожием (в силу сложности интерпретации свидетельств материальной и духовной культуры) не отменяет в целом приемлемость этой типологии, подтверждаемой историей и современным состоянием религий мира.

Другим вариантом типологии является различие религий на **ранние** (так называемые родоплеменные); **этнические** (иногда именуемые «национальными» или «народностно-национальными») — иудаизм, конфуцианство, сикхизм, синтоизм и др.; **мировые** (транснациональные, космополитичные) — буддизм, христианство, ислам. Типология эта также условна. Она скорее указывает на масштаб распространения, нежели на исторические или сущностные различия. Все эти три типа могут быть обнаружены в современном мире и как сопричастующие, нередко допускающие состояние синкретизма.

Можно также встретить различие «естественных религий» и «религий откровения», «архаических религий» и «современных религий» и другие типологии. Собственно говоря, смысл любой типологии религии видится, прежде всего, в упорядочивании восприятия религий народов мира, для того чтобы знакомство с множеством верований и обрядов не заслоняло понимание их обусловленности, последовательности, преемственности, сходства и различий.

Религиозный синкретизм (от греч. συνκρητισμός — «соединение», «слияние») — состояние сознания и поведения последователей какой-либо религии, характеризующееся сопричастием и взаимной переплетенностью элементов разнородных учений и культов.

Исторический экскурс

Понятие религиозного синкретизма не имеет единого смыслового содержания, поскольку связано с различными историко-культурными контекстами употребления термина «синкретизм». Считается, что этот термин возник еще в политической лексике древнегреческого общества и обозначал объединение двух враждебных друг другу группировок в их борьбе с третьей. На рубеже I—II вв. его использовал античный историк **Плутарх** (ок. 45—127) в трактате **«О братской любви»** в отношении гностицизма и ранней герметической литературы, совмещавших идеи из различных духовных систем древности. Из этого толкования позднее возникает распространенное в теологии и философии значение «синкретизма» как соединения

нескольких разнородных воззрений в единое учение, что нередко становится синонимом неприемлемой мировоззренческой «всеядности». Строгие религиозные доктрины и философские теории отвергают допустимость такого явления. Известен, например, отрицательно завершившийся «спор о синкретизме» в протестантской среде XVII в., произошедший по поводу возможности совместного вероисповедания для лютеран, кальвинистов-реформатов и католиков в силу общего признания ими Апостольского Символа веры. Идея объединения конфессий, принадлежащих к одной религии, на основе сведения в целостность общеразделяемых ими вероучительных положений до сих пор вызывает неоднозначное, часто негативное, отношение.

Из установившихся представлений сформировалось обычное объяснение религиозного синкретизма как результата спонтанного или, в определенных условиях, осознанного смешения компонентов различных религиозных культов, имеющих собственные основания, но оказавшихся по каким-либо социально-историческим причинам в процессе взаимодействия между собой. В науках, изучающих религии, понятие религиозного синкретизма стало применяться со второй половины XIX в. и относилось, главным образом, к религиозным учениям, включающим в себя некоторые идеи и образы инорелигиозного происхождения. С развитием религиозоведческих знаний утвердилось представление о том, что рецепции из предшествовавших и сосуществующих религиозных традиций присущи практически любой религии. Поэтому явления религиозного синкретизма стали рассматриваться в качестве объективно возникающих атрибутов эволюционирующих религиозных систем. Из этого понимания следуют два основных значения религиозного синкретизма, встречающихся в научном дискурсе.

В первом значении религиозный синкретизм трактуется как исходная слиянность, взаимопронизанность и взаимообусловленность верований и культовой практики с политико-правовыми, хозяйственными, семейно-брачными, этическими и прочими факторами жизни людей в обществах Древнего мира. Это значение адресует к историческим временам архаики и ранних цивилизаций древности, когда определяющими характеристиками человеческого существования могли быть нерасчлененность или слабая дифференцированность общественного сознания. Нет достоверных свидетельств образа мысли человека первобытности — представления о качественном состоянии его сознания, равно как и о его религиозности либо об отсутствии таковой, остаются предметом научных дискуссий. Однако, по отношению к тем периодам древней истории, от которых сохранились какие-то памятники социальной жизни, материальной и духовной культуры, понятие религиозного синкретизма считается вполне применимым. Во всяком случае, известные науке данные об обществах Древнего мира (синкретический политеизм античности, особенно — культы эпохи эллинизма) в целом соответствуют указанному пониманию религиозного синкретизма.

Во втором значении под религиозным синкретизмом понимается соединение в относительно устойчивую целостность основополагающих начал какой-либо религии с верованиями и обрядами, имеющими иные исторические и социокультурные истоки (результат этого процесса иногда именуется «лоскутной религией»). Сложение такого религиозного синкретизма генерируется, как правило, из взаимодействия культур разного происхождения или уровня развития. Чаше всего это сосуществование элементов «встретившихся» религий во взаимно адаптированном виде, когда каждая составляющая ограничивается лишь определенной функцией в рамках единого, но при этом именно в данной своей функциональности оказывается необходимой для возникшего религиозного комплекса в целом. Привнесение инорелигиозных образований, если оно не встречает полного отторжения или успешно преодолевает сопротивление автохтонной религии, оборачивается либо ассимиляцией, либо разграничением сфер присутствия в общей системе религиозной жизни. Если религиозный синкретизм возникает в ходе исторической эволюции какого-то одного народа, то он представляет собой интеграцию накопленного предшествую-

шего духовного опыта в принятую этим народом новую религию. В результате образуется сплав доктринальных установок и институтов нового вероисповедания с теми, которые удерживаются из религиозного или мифоритуального наследия прошлого. Прежние верования частично утрачиваются, частично становятся периферийными. Однако новообетенная религия сама подвергается реинтерпретации и трансформируется сообразно жизненным интересам и умонастроениям наследников замещаемого уклада. Так развивалось, например, русское православие, совместившее византийскую христианскую ортодоксию с элементами древнерусского язычества. Случаи религиозного синкретизма встречаются также при миссионерском распространении религий, их встрече и аккультурации с местными верованиями. Наряду с этим, религиозный синкретизм возможен и в связи с инициативами создания универсальных эзотерических учений, развитием новых религиозных движений.

9.1.2. Вероисповедный состав населения регионов мира

География религий в современном мире не может дать совершенно точную картину распределения религий и конфессий в большинстве стран, поскольку сопутствующие глобализации широкомасштабные миграционные процессы к началу XXI в. привели к размыванию исторически сложившихся зон распространения многих конкретных вероисповеданий. В разных странах мира ныне существуют большие общины последователей таких религий, которые прежде в этих странах были практически неизвестны. Иногда такое инорелигиозное присутствие существенно меняет «религиозную карту» страны. Там же, где большинство населения по-прежнему придерживается исторически сформировавшихся религиозных традиций, нередко религиозные меньшинства, представляющие также новые для этих стран религии.

Современную **Европу** все еще можно считать регионом с преобладанием христианства, представленного и западной, и восточной ветвями этой религии. Однако за несколько последних десятилетий стало весомым присутствие ислама в европейских странах, причем уже не только как результата разного рода миграций из стран «исламского мира», но и за счет поколений потомков первых больших волн миграции, полноправных граждан европейских государств.

Западные христианские конфессии (католицизм и протестантизм) распространены среди христиан Северной, Западной, Юго-Западной и Центральной Европы. Восточное христианство (православие) распространено в Восточной и Юго-Восточной Европе. Какое-либо конфессиональное преобладание не означает монопольного положения соответствующих церквей в религиозной жизни страны. Например, в государствах Северной Европы (Дания, Исландия, Норвегия, Швеция, Финляндия) большинство населения относит себя к местным евангелическо-лютеранским церквям (направление протестантизма), но в каждом из этих государств на законных основаниях наличествуют христианские объединения и других направлений, заметно присутствие нехристианских исповеданий, а также имеются общины некоторых новых религиозных движений.

Северная Америка (США и Канада) также может считаться христианским регионом. В то же время, конфессиональный состав христианского

населения этого региона отличается пестротой — здесь представлено большинство существующих разновидностей протестантизма, широкое распространение имеют католики латинского обряда, присутствует значительное число православных. Религиозное многообразие дополняют многочисленные общины иудаистов и мусульман. В Северной Америке берут начало и многие НРД, распространившиеся затем на другие континенты.

В **Южной Америке** сохраняется исторически привнесенное преобладание католицизма, хотя в ряде стран усилиями миссионеров стали развиваться общины протестантских исповеданий. В некоторых странах континента и в островных государствах имеются также ислам и синкретические культы.

Зарубежная Азия — регион, где зародились все три мировые и многие другие религии. В странах Юго-Западной Азии наблюдается подавляющее присутствие ислама (кроме Израиля, Кипра и Ливана), аналогичная картина и в Малайско-Индонезийском субрегионе (кроме Филиппин). Исламу также привержено большинство населения бывших советских республик Средней Азии.

Другой крупнейшей религией региона является буддизм различных направлений, его исповедуют в Юго-Восточной Азии (тхеравада) и в Восточной и Центральной Азии (махаяна). Широкий диапазон различных индуистских верований, джайнизм и сикхизм представлены в Индии. В Китае соприкасаются три системы верований («три учения») — буддизм, даосизм, конфуцианство; в Японии — две, буддизм и синтоизм.

В странах **Африки** наибольшее распространение имеют ислам и христианство, а также местные верования племен и народностей. В Западной и Северной Африке и в государствах Африканского Рога (кроме Эфиопии) подавляющее большинство населения исповедует ислам. Крупные христианские церкви есть только в Египте (копты) и Эфиопии (монофизиты). В Центральной, Восточной и Южной Африке христианское присутствие (католическое и протестантское) значительнее.

Население **Австралии и Океании** на две трети принадлежит к христианским конфессиям, с преобладанием последователей протестантских направлений. Среди аборигенов (коренного населения) отчасти сохраняются архаические верования.

■ Важно запомнить! ■

Для современной географии религий характерно повсеместное образование религиозных меньшинств — объединений верующих какой-либо религии, значительно уступающих по численности последователям доминирующих в стране или регионе вероисповеданий. В качестве религиозных меньшинств обычно оказывается какая-нибудь этнорелигиозная группа из среды исторической диаспоры или мигрантов, которая придерживается верований и обрядов инокультурного для страны проживания происхождения. В этнически однородной среде образование религиозных меньшинств чаще всего происходит вследствие религиозной конверсии или появления религиозных сект.

В деятельности религиозных меньшинств реализуются духовные и социальные интересы относительно малой части населения, что нередко создает противостояние по ряду вопросов господствующим религиозным организациям и светским вла-

стям. Сохранение религиозными меньшинствами своей идентичности может сопровождаться самоограничениями территориального (локализация мест расселения), экономического (специализация на отдельных видах хозяйственной деятельности), демографического (запрет на смешанные браки), социально-политического (неприятие ряда государственных установлений) характера.

9.2. Типология религиозных объединений

9.2.1. Характеристика религиозных объединений

Под **религиозными объединениями** понимаются разные по численности совокупности верующих, исповедующих общую религию и в ее рамках принадлежащих к различным религиозным организациям или группам. Каждое религиозное объединение существует в конкретных общественно-исторических условиях и имеет характеристики, определяемые как внешними обстоятельствами (социальной средой и условиями деятельности), так и внутренними факторами (содержанием религиозной мотивации объединившихся индивидов).

Религиозные объединения функционируют на основе структурных связей, присущих всякому социальному объединению. В то же время, религиозные объединения являются специфическими образованиями, консолидирующими людей по признакам идентичности, не имеющим прямого эквивалента в других сферах общественной жизни — вера в сверхъестественное, интенция сознания к трансцендентному, мистический опыт. Поэтому исследование любого религиозного объединения требует адекватных представлений о генезисе и содержании исповедуемых его членами религиозных учений, о доктринальных смыслах тех или иных религиозных действий и их интерпретациях на обыденном уровне религиозного сознания, об обстоятельствах исторической эволюции этого религиозного объединения.

Типология религиозных объединений предполагает упорядоченное описание и объяснение разнородных и многообразных форм организации религиозной жизни общества. Она заключается в выявлении и фиксации устойчивых признаков религиозных объединений, в группировке этих признаков по принципам сходства и различия, систематизации полученных групп признаков и интерпретации их значений, построении обобщенных моделей (типов), выработке критериев типологической идентификации конкретных религиозных направлений. Развитие научного изучения религии постоянно сопровождается опытами создания типологии религиозных объединений, последовательно умножающими как количество выявленных типов, так и дискуссии по поводу фундаментальных характеристик этих типов и продуктивности их исследовательского применения.

■ Важно запомнить! ■

В современной России религиозным объединением признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими

этой цели признаками: 1) наличие вероисповедания; 2) совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; 3) обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

9.2.2. Типы религиозных объединений

В настоящее время в науках о религии принята, хотя и с разной степенью согласия, типология религиозных объединений, включающая такие основные типы, как «церковь», «деноминация», «секта», «культ».

Указанные названия были восприняты из христианского лексикона, где за каждым из них закрепились определенная конфессиональная трактовка и существует своя традиция употребления. Религиоведение отделило в них социальные смыслы от вероучительных, превратив в инструмент для типизации, обобщающего обозначения разных способов организационного устройства и функционирования религиозных объединений. Начало научной типологии религиозных объединений было положено в трудах Макса Вебера и Эрнста Трёльча, оперировавших понятиями «церкви» и «секты» при сопоставлении исторически сложившихся социальных форм реализации христианской идеологии.

В описании М. Вебера оба понятия указывают на так называемые «идеальные типы» — некие абстрактные конструкции, не имеющие прямого конкретного аналога в реальности, но содержащие в себе идеализированные образцы организационного устройства религиозной жизни общества. Критериями различения церковного и сектантского типов Вебер считал: 1) отношение к мирскому (к обществу, культуре); 2) «способ членства», т.е. тот путь, которым идет пополнение рядов христианских объединений; 3) характер организационной структуры.

Согласно веберовской трактовке, **церковный тип** характеризуется признанием мирского порядка как установленного священной инстанцией, стремлением религиозного объединения вписаться в этот порядок и стать универсальной связующей средой между миром и божественным началом (так сказать, обладать монополией на «легитимные средства спасения»). При этом типе организации каждый член общества является реальным или потенциальным (в перспективе) членом церкви, сопричисление к церкви происходит по факту рождения в среде ее последователей, к верующим предъявляются умеренные требования в совершении религиозных действий. Церковная структура стремится к широкому масштабу распространения, носит административно-бюрократический характер, предполагает наличие иерархии из профессионально подготовленных служителей религиозного культа, находится в прямой или опосредованной связи с государством.

В отличие от всего этого, **сектантскому типу** свойственно неприятие мирского как не имеющего значения для духовных целей. Проявляется такое отношение может во враждебности к миру, в безразличии к нему (терпение, отстраненность или полное игнорирование), либо в намерении сформировать свой альтернативный уклад жизни. Членство в секте происходит на добровольной основе, по собственному осознанному решению.

Секта не претендует на универсальность, культивирует свою исключительность. Для поддержания режима «избранности» в сектах устанавливаются строгие правила и самоограничения, которые воспринимаются последователями как общий долг. Сектантский тип не приемлет сложной административной структуры, в нем преобладает харизматическое религиозное лидерство.

Эрнст Трёльч (1865—1923) несколько изменил ракурс типологии религиозных объединений, взяв за основу типологизации обнаруженные им в истории христианства три основных способа обретения религиозного опыта — церковный, сектантский, мистический. Каждому из них соответствует свой стиль религиозного мышления. Расхождения в осмыслении единого предмета религиозной веры обусловлены социальными характеристиками верующих. Происходит приспособление единых истин веры к потребностям различных социальных слоев. Соответственно степени компромисса с мирской реальностью образуются разные типы религиозных объединений. Для церковного сознания существующее мироустройство вполне приемлемо, поскольку мыслится как установленное от сверхъестественного абсолютного первоначала. Назначение церкви — сохранять этот порядок (консерватизм), охватывать им всю жизнь людей (универсальность), использовать его как средство и подступ к сверхмирской цели (спасению). Отсюда — массовость церкви, обязательность воспитания паствы согласно церковным установлениям, опора на светскую власть и господствующие слои общества (в последнем случае нередко зависимость церкви от государства и от наиболее распространенных общественных умонастроений).

В противоположность этому, сектантское сознание не приемлет компромиссов. Религиозная секта отвергает мирской порядок как препятствие для воссоединения людей с первоисточником бытия. Обособляясь внутри церкви и отделяясь от нее, секта объединяет обычно небольшую часть верующих, убежденных в возможности непосредственной связи с предметом религиозной веры путем личных духовных усилий. Социальной базой сектантства становятся главным образом те группы верующих, что не находят удовлетворения своим потребностям в существующих и освященных церковью общественно-государственных порядках. Трёльч категорически предостерегает от оценочного употребления термина «секта», подразумевающего якобы какое-то ущемление церковности. Церковь и секта в его интерпретации — это «самостоятельные социологические типы» реализации христианской идеи применительно к интересам и возможностям различных слоев общества. В крайнем случае, полагал он, можно было бы заменить эти понятия на некие эквиваленты, вроде «церковь институциональная» и «церковь добровольная», что не меняет, однако, их типологического смысла.

Третий способ обретения религиозного опыта — мистицизм. Ему соответствует тип **мистических движений**, который описан Трёльчем менее внятно, вероятно, в силу диффузности и внеинституционального характера этого явления. Свойствами мистического движения можно считать индивидуализацию вероисповедных воззрений и практик, их непостоянство,

подвижность и изменчивость, ориентацию на личный мистический опыт богообщения, отсутствие устойчивых форм и ситуативность.

В период между двумя мировыми войнами эмпирические исследования показали ограниченность типологии «церковь — секта», наличие множества промежуточных или вообще плохо вписывающихся в нее религиозных объединений. Наблюдение **Ричарда Хельмута Нибура** (1894—1962) за религиозным сектантством обнаружило в этой среде такие группы, которые: 1) не отказывались от принятия социальных порядков, активно участвовали в мирской жизни; 2) пополнялись уже не только взрослыми «добровольцами», но и, подобно церквям, за счет новых поколений в семьях верующих, получавших сектантское членство от рождения; 3) сохраняли приверженность исходному вероучению, но становились открытыми и для новых религиозных идей. Эти группы мало соответствовали строгим типологическим признакам секты, однако они не претендовали на широкую масштабность и универсальность, отчего не подходили и под признаки церковного типа. Установленный тип религиозных объединений был обозначен Нибуром понятием **деноминации**.

Деноминации обычно принадлежат к какой-либо распространенной религии, но не относятся к доминирующим в этой религии церквям и существуют относительно самостоятельно. Происхождение деноминаций Нибур связывал со сменой поколений в религиозных сектах, когда спонтанный харизматический порыв первого поколения «рутинизируется», уступает место последовательным усилиям по выживанию в окружающей социальной среде, и начинается постепенное приспособление к мирскому. Так происходит не со всеми сектами, большинство из них просто распадается. Но если процесс социальной адаптации продолжается (мирские статусы членов секты, их имущественное состояние, образование и т.д. становятся изоморфны существующей общественной структуре), то со временем деноминация может обрести признаки церковного типа. Таким образом, деноминацию было предложено рассматривать как переходный тип от секты к церкви.

Однако в эту типологическую модель не вписывались такие религиозные группы, которые возникали за пределами массовых религий и более соответствовали описанию Трельчем мистических движений. Для их идентификации **Ховард Пол Беккер** (1899—1960) использовал социологически истолкованное понятие **культа** — как объединения индивидов вокруг некоего неформального духовного лидера или на основе разделяемых членами группы идей и совместных экстатических переживаний. Такое объединение не требует жесткой организационной структуры и кодифицированных обязанностей. Беккер не настаивал на непременном существовании точных единичных соответствий введенному типологическому понятию. Для него это был такой же «конструированный тип», как и типологические трактовки секты или церкви. Но свойства всех этих типов выводятся из регулярных эмпирических наблюдений и обобщенно представляют реальные явления, что позволяет оперировать данными типологическими конструкциями для анализа организационного устройства религий.

Дальнейшей детализацией типологии религиозных объединений стала модель, предложенная **Джоном Милтоном Йингером** (1916—2011).

За основу им было принято различие «церквеподобных» (*churchlike*) и «сектоподобных» (*sectlike*) организационных форм, признаки которых в целом соответствуют предшествовавшим типологическим описаниям. Каждый тип религиозного объединения определялся разной комбинацией этих общих признаков, к которым добавлялись и выявленные новые специфические признаки. Среди этих типов выделяются: 1) церковь (включающая, в качестве разновидностей, универсальную церковь — всеохватывающую и гибкую, и церковь как экклесию — ориентированную на преобладающую часть общества, более жесткую); 2) секта (существующая либо в виде «обычной» недолговечной секты, либо в виде «устойчивой секты» — сочетающей идеологию избранности с умением адаптироваться к обществу); 3) деноминация (имеющая отдельные сектантские и церковные признаки, относительно толерантная к другим религиозным объединениям, при определенных условиях может обрести подобие церковного типа); 4) культ (имеет как специфические признаки харизматического свойства, так и близкие к сектантским). Все эти типы могут находиться как в институциональном, так и в диффузном состоянии. Критериями типологической принадлежности являются выраженные в религиозных предписаниях способы внутреннего устройства (замкнутость или открытость, наличие или отсутствие иерархической структуры и пр.) и характер отношения того или иного религиозного объединения к социальной среде (принятие или отвержение светских ценностей и общественных порядков).

В современном религиоведении периодически формулируются типологические понятия, уточняющие или дополняющие устоявшуюся типологию религиозных объединений. В церковном типе, например, в качестве подтипа, выделяется «дисфункциональная церковь» — приходы массовых церковных организаций, в которых их руководители присваивают право контролировать своих прихожан, требуют подчинения и абсолютной верности себе, подавляют любую критику (сомнение в слуге культа приравнивается к вероотступничеству). Оставаясь внешне частью общей церковной структуры, «дисфункциональная церковь» фактически превращается в автономную организацию, с клановыми чертами и внутренней оппозиционностью официальному руководству церкви.

Другим примером развития типологии религиозных объединений является выделение в качестве самостоятельного типа «новых религиозных движений» (НРД). Аргументацией этому служат признаки, которые отличают данные движения от религиозного сектантства (внеконфессиональное происхождение, эклектизм учений) и от культовых объединений (более заметные масштабы и относительно сложная организационная структура). Однако разнородность и изменчивость НРД требуют постоянного уточнения общих признаков, совокупно характеризующих их как определенный единый тип.

Очевидно, что типологическая схема «церковь — деноминация — секта — культ», даже при вычленении в каждом ее звене дифференцированных подтипов, не охватывает всего спектра существующих религиозных объединений. Проблематичной остается универсальность ее применения — если в христианстве указанные типы поддаются более или менее однозначной

идентификации, то уже в двух других «авраамических» религиях (иудаизме, исламе) такая идентификация не всегда бывает очевидной. Известно, что понятие «секта» употребляется исследователями, хотя и с существенными оговорками, в отношении определенных групп в исламе и буддизме. В то же время аналогия приведенной схемы характеристикам исламской «уммы», буддийской «сангхи», индуистских «варны» и «касты», многих форм организации в системах других религий оказывается весьма условна.

■ Научная дискуссия ■

Актуальным для религиоведения остается типологическое объяснение **религиозного сектантства**. В научном плане устоявшейся стала характеристика религиозной секты как объединения верующих, которое возникает внутри какой-либо церковной организации, обособляется в ней и затем отделяется в качестве самостоятельного сообщества. Не существует однозначной этимологии понятия «секта» — его производят от нескольких латинских слов, имеющих разные значения (*secta* — «образ мыслей», «правило»; *secare* — «отрезать», «разделять»; *sequi* — «следовать»). Обозначение этим понятием группы, отделившейся от некоего социального целого и избравшей непонятный либо неприемлемый большинству образ жизни, придает ему отрицательное звучание в восприятии приверженцев массовой традиции. В то же время, феномен религиозного сектантства присутствует повсеместно в истории и современном существовании любой религии. Движения последователей многих учений, превратившиеся со временем в широкомасштабные системы традиционных религий, на своей начальной стадии зачастую выступали в виде религиозных сект (как это было, например, с христианством).

Как правило, причины возникновения религиозных сект коренятся в диссонансе жизненных ожиданий какой-то части верующих с существующей реальностью церкви и общества. Не имея возможности изменить эту реальность и не находя опоры в официальном религиозном учении, верующие стремятся оградить себя от нее способами, соответствующими религиозным установкам их индивидуального сознания. Полного отрицания вероисповедания, в рамках которого образуется религиозная секта, обычно не происходит. Сектантская идеология не выражает чего-то принципиально нового, но лишь избирает, активизирует и доводит до абсолютного значения некоторые аспекты церковного учения, только их и полагая за истинные, в отличие от всего остального объема церковной традиции. Конфронтационные отношения секты с исходной религиозной средой и с обществом порождают внешнюю и внутреннюю напряженность существования сектантов. Чаще всего срок деятельности религиозной секты определяется жизнью одного или двух поколений. Дальше происходит либо распад секты, либо ее трансформация в так называемую «устойчивую секту» или в деноминацию.

Типологическими признаками религиозной секты можно считать: 1) добровольность объединения группы верующих, покинувших церковную организацию; 2) осознанную самоизоляция этой группы как от оставленной церкви, так и от мирского окружения (институтов и ценностей государства и общества); 3) закрытость, установление особых условий вступления; 4) строгую дисциплину участия; 5) наличие специальных религиозных практик, поддерживающих убеждение в истинности избранной религиозной веры, чувство преданности и моральное единство группы; 6) культивирование представлений о собственной избранности и исключительности последователей сектантского учения в сравнении с другими верующими; 7) харизматическое религиозное лидерство, при котором руководящий состав воспринимается как хранители истинной (возрожденной) спасающей веры; 8) ожидание скорого наступления благотворных последствий (в текущей жизни или за ее пределами). Большинство этих признаков в отдельности могут быть встречены и у других типов религиозных

объединений, однако в комплексе они определяют специфику религиозного сектантства как особого способа организации религиозной жизни.

В религиозной или общественной среде, отрицательно настроенной по отношению к сектантству, встречается употребление понятия «тоталитарная секта». Оно подразумевает некую строго организованную группу, в которую лидер и его ближайшее окружение с помощью обмана («псевдорелигиозного» учения) и насилия (психологического и физического) умышленно стремятся вовлечь как можно большее количество людей, оторвать их от общества, поставить под жесткий контроль мышление и действия индивидов, использовать их в своих корыстных целях. Однако эти отрицательные характеристики нельзя считать исключительными атрибутами именно религиозного сектантства. Они могут встречаться в разных сообществах, как в религиозных (в том числе — церковного типа), так и в светских. Кроме того, понятие тоталитарности предполагает полное подчинение сознания и поведения людей какой-то навязывающей себя управляющей инстанции, постоянный надзор и подавление индивидуальности. Наблюдаемые в религиозных сектах добровольность членства, высокий уровень самодисциплины, энтузиазм, индивидуальная страстность и эмоциональность ставят под сомнение обоснованность претензий к ним в тоталитарности.

Неадекватному восприятию религиозного сектантства способствует и сложность изучения этого явления. Существующие исследования свидетельствуют о трудностях в наблюдении, фиксации и описании деятельности религиозных сект — они замкнуты, стараются держать дистанцию от внешнего мира, самодостаточны и в подавляющем большинстве случаев не заинтересованы быть «предметом изучения».

9.3. Религиозные объединения в Российской Федерации

9.3.1. Правовые основы положения религиозных объединений в России

Основными законодательными актами нашего государства, определяющими его юридические нормы в отношении к религии, являются Конституция Российской Федерации (принятая 12 декабря 1993 г., с изменениями согласно последующим Указам Президента РФ) и Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ (26 сентября 1997 г.).

Конституцией закреплено, что Российская Федерация — светское государство; никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной; религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом (ст. 14). Государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии; запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности (согласно ст. 19). Не допускаются пропаганда и агитация, возбуждающие религиозную ненависть и вражду; запрещается пропаганда религиозного превосходства (ст. 29). Также запрещается создание и деятельность общественных объединений, цели или действия которых направлены на разжигание религиозной розни (ст. 13).

Согласно ст. 28 Конституции РФ каждому гражданину гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные

и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. В то же время указано (согласно ст. 17), что осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц.

Конституция полагает составной частью правовой системы Российской Федерации общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры, подписанные и ратифицированные уполномоченными на это органами государственной власти. В сфере вопросов религии это относится, прежде всего, к нормам Всеобщей Декларации прав человека, Европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод, Международного Пакта о гражданских и политических правах и факультативного Протокола к нему, Итогового документа Венской встречи государств участников Совета по безопасности и сотрудничеству в Европе. Если международным договором РФ установлены иные правила, чем предусмотренные российским законом, то применяются правила международного договора (ст. 15).

Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» регулирует практическое отношение к религии и конфессиональным сообществам. Он основан на нормах Конституции РФ и Гражданского кодекса РФ, является базовым для соответствующих правовых актов субъектов Российской Федерации.

Надо отметить, что ряд положений Закона содержит позиции, допускающие неоднозначное толкование. В частности, постулируя в Преамбуле уважение к христианству, исламу, буддизму, иудаизму и другим религиям, составляющим «неотъемлемую часть исторического наследия народов России», закон не уточняет — какая длительность существования является критерием причисления к этой «неотъемлемой части». В тексте есть лишь указание на 50-летний срок деятельности на территории страны, дающий централизованным религиозным организациям право использовать в названии слова «Россия», «русский» и производные от них (ст. 8). Кроме того, Законом подчеркивается «особая роль православия в истории России, в становлении и развитии её духовности и культуры». Сама по себе эта констатация вполне оправдана и неоспорима. Однако ее присутствие в нормативном акте создает почву для претензий на исключительный статус православной церкви в государстве, где реально представлено более 60 религиозных направлений, а значительная часть населения не относит себя к какой-либо религии.

Законом также установлено, что деятельность органов государственной власти и органов местного самоуправления не сопровождается публичными религиозными обрядами и церемониями; должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления, а также военнослужащие не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии (ст. 4, п. 4). Очевидно, что сложившаяся ныне практика, особенно на местном уровне, не всегда в полной мере согласуется с этим установлением.

Тем не менее в целом закон достаточно объективен; он приемлем для всех религиозных организаций; его положения способствуют приведению про-

цессов, связанных с религией, в рамки демократического правового урегулирования. Важную роль в этом играет и позиция самого закона, согласно которой ничто в законодательстве «не должно истолковываться в смысле умаления или ущемления прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания» (ст. 2, п. 3).

Одним из правовых признаков отделения религиозных объединений от государства является норма о «светском характере образования в государственных, муниципальных организациях, осуществляющих образовательную деятельность», установленная Федеральным законом «Об образовании в Российской Федерации» (ст. 3, п. 6). Право граждан на индивидуальное или совместное обучение религии реализуется в учебных заведениях профессионального религиозного образования, в воскресных школах, частных образовательных учреждениях. В то же время действует ФГОС по направлению «Теология», а в государственных и муниципальных образовательных учреждениях общего образования введена культурологическая дисциплина «Основы религиозных культур и светской этики» (включает по выбору изучение основ мировых религиозных культур, православной культуры, исламской культуры, буддийской культуры, иудаистской культуры, а также основ светской этики).

После принятия Закона «О свободе совести...» до конца 1999 г. была проведена перерегистрация действовавших в России религиозных организаций. С этого времени количество религиозных объединений, зарегистрированных федеральными органами государственной регистрации, ежегодно учитывается в Едином государственном реестре юридических лиц (как некоммерческие организации).

В круг прав религиозных организаций входят действия, соответствующие их внутренним установлениям, заключение трудовых договоров с работниками, предпринимательская деятельность, пользование предоставляемым для них на законном основании имуществом, владение собственностью и операции с ней, международные связи и контакты, создание учреждений профессионального религиозного образования, благотворительная и культурно-просветительская деятельность, производство и приобретение религиозной литературы и предметов религиозного назначения, проведение религиозных обрядов и церемоний. Ликвидация религиозных организаций возможна только по решению их учредителей либо в судебном порядке, если ими нарушено российское законодательство.

Важно запомнить!

Законодательство предусматривает два типа религиозных объединений. Первый — **религиозная группа** (имеет право существовать без государственной регистрации и вести религиозно-культовую деятельность, но обязана уведомлять о своем существовании и лишена правоспособности юридического лица). Второй — **религиозная организация** (регистрируется в качестве юридического лица с вытекающими из этого возможностями, правами и обязанностями).

Религиозные организации могут быть как местными (не менее 10 человек, достигших 18-летнего возраста), так и централизованными (объединяющими не менее трех местных организаций одного вероисповедания). Наряду с общинами (приходами) к религиозным организациям относятся также руководящие органы, учебные заве-

дения и иные учреждения конфессий (монастыри, духовные миссии и пр.). Каждая такая организация имеет свой устав, где указаны ее цели, задачи и основные формы деятельности.

9.3.2. Статистическая характеристика религий в России

Данные государственной регистрации свидетельствуют, что показатели количества религиозных организаций в России в начале XXI в. достигли стабильного состояния. Число зарегистрированных организаций за последние 10 лет существенно не менялось, достигнув около 25 тыс. совокупно по всем религиозным направлениям.

Крупнейшей из них является **Русская Православная Церковь (Московский Патриархат)**, насчитывающая около 14 тыс. приходов, монастырей и подворий, духовных учебных заведений (еще примерно столько же организаций РПЦ имеет за рубежом). Все остальные православные сообщества в России (среди них — Российская православная автономная церковь, Русская православная церковь за границей, Истинно-православная церковь, Российская православная свободная церковь, старообрядческие церкви и ряд других) в общей сложности насчитывают до 500 зарегистрированных объединений. Для сравнения, количество приходов четырех епархий **Римско-католической церкви**, действующих в России, не превышает 250.

Вторую по распространенности группу составляют **протестантские общины**. Их суммарное количество по разным деноминациям в пределах Российской Федерации превышает 5 тыс. только зарегистрированных объединений. Наиболее заметны ныне христиане веры евангельской-пятидесятники (около 1,3 тыс. общин), евангельские христиане-баптисты (более 850 тыс. общин), христиане адвентисты седьмого дня (около 600 общин). Из «исторических» форм протестантизма самая крупная в России — лютеранство (более 200 приходов). Среди сообществ протестантского происхождения выделяются свидетели Иеговы (около 400 приходов).

Третье место по данным регистрации занимает **ислам** — около 4,5 тыс. религиозных организаций, из которых подавляющее большинство принадлежит к такому направлению, как суннизм. В то же время, **буддизм** в России представлен примерно 220 религиозными организациями, преимущественно относящимися к Буддийской традиционной Сангхе России. Последователи **иудаизма** — около 270 религиозных организаций, в основном (за исключением общин реформированного иудаизма) объединены в Федерацию еврейских общин России и Конгресс еврейских религиозных организаций и общин России.

Всего в России ныне зарегистрированы организации почти 70 религиозных направлений. Кроме названных остальные, как правило, объединяют до нескольких десятков религиозных организаций, а в некоторых из них насчитывается и менее десяти. Что касается сообществ, принадлежащих к **новым религиозным движениям**, то не все они, в силу разных причин, имеют регистрацию (таковых насчитывается примерно 200, что значительно меньше реального количества групп НРД).

Следует заметить, что государственная регистрация фиксирует число религиозных организаций, но не количество входящих в их состав верующих. Государственного учета граждан по признаку их вероисповедания в Российской Федерации не существует (не было такого учета и в советский период отечественной истории). Свою статистику имеют сами религиозные организации, но она нередко основана на некорректных с научной точки зрения приемах определения числа последователей (например, допускается отождествление национальной и конфессиональной принадлежности).

9.3.3. Современная религиозная ситуация в России

Под **религиозной ситуацией** можно понимать состояние действующих в стране религиозных сообществ, складывающееся на основе их функционирования в социальной жизни и политических отношениях. Характеристика этой ситуации включает, прежде всего, представления: 1) о правовом статусе религиозных объединений в государстве; 2) об их численности, распространении и удельном весе в существующем конфессиональном спектре; 3) о степени участия и влияния религиозных институтов и практик в социально-политических и духовно-нравственных процессах.

Общее представление об отношении граждан России к религии, примерной численности верующих и их конфессиональных предпочтениях можно получить из материалов исследований, которые периодически проводятся различными социологическими организациями (и участие в которых для опрашиваемых исключительно добровольно). Данные подобных исследований иногда заметно расходятся, и в лучшем случае, по ним можно судить лишь о каких-то наиболее выраженных тенденциях в состоянии религиозности, положении религии и ее институтов в российском обществе, перспективах развития религиозной ситуации.

При всей условности, обобщенная картина социологических данных демонстрирует, что в современной России совокупность людей, устойчиво верующих в Бога или иные сверхъестественные силы, достигает 50% взрослого населения, колеблющиеся между религиозной верой и неверием составляют до четверти всех опрошенных (категорию «колеблющиеся» принято относить к верующим), уверенно считающих себя нерелигиозными людьми — около 15% и примерно столько же индифферентных к вопросам религии. По отдельным религиозным направлениям эта картина может несколько различаться, однако в целом она отражает реальный уровень религиозности российского населения. Сравнение с показателями советского времени (рубежа 1970-х и 1980-х гг.) свидетельствует о не менее чем четырехкратном росте числа людей, по их самооценке придерживающихся религиозного мировоззрения.

В то же время самоидентификация людей с каким-то из религиозных направлений не всегда совпадает с выполнением ими обязательных требований принадлежности к конфессии. Часто свидетельство человека о приверженности к религии объясняется толкованием ее как этнокультурной традиции. При этом демонстрация внешних признаков конфессиональной сопричастности (использование соответствующих атрибутов, лексики и т.п.) может потеснить или вообще заменить культовые действия, пред-

писанные вероучением. Количество регулярно и строго соблюдающих все требования (так называемых «практикующих») среди верующих варьируется по конфессиям в диапазоне от 4% до 15%. Мистико-сотериологические настроения уступают место прагматически ориентированному отношению к религии. В религиозных институтах массовому сознанию видится нечто вроде «инструмента» для благотворного воздействия на общественные нравы и социально-политические процессы.

Дополнительную сложность религиозной ситуации в России придает конкуренция конфессий между собой, нередко переходящая в конфликты по поводу собственности и влияния на население какой-либо местности. Заметны и попытки использования религиозной мотивации для достижения целей политического характера (во время выборов, при обсуждении некоторых законопроектов в представительных органах власти и т.д.). Светская часть общества видит в повышенной активности религиозных организаций угрозу клерикализации России.

В настоящее время достигнута относительная сбалансированность религиозной ситуации: успешно функционирует законодательство о свободе совести и о религиозных объединениях; действует координационный орган — Межрелигиозный совет России с участием лидеров российских организаций православия, ислама, буддизма, иудаизма; другой координирующей инстанцией стал Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ; актуальные проблемы религиозной жизни общества решаются на уровне Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной Думы; обычным стал правовой судебный порядок рассмотрения спорных ситуаций, касающихся деятельности религиозных организаций. В практику вошло заключение договоров и соглашений органов государственной власти с религиозными организациями о сотрудничестве в сферах социальной защиты населения, здравоохранения, при реализации ими общественно значимых культурно-просветительских программ и в ряде других, согласующихся с действующим законодательством, направлений.

Резюме

Многообразие религий в истории и современной жизни человечества свидетельствует о духовном богатстве народов мира. Благодаря этому многообразию удовлетворяются мировоззренческие, психологические и социальные потребности самых разных этнокультурных сообществ. Религиоведческие классификации помогают разобраться в этом многообразии, раскрыть общие и специфические свойства духовных традиций.

Типология религиозных объединений необходима, поскольку позволяет представить многообразие религиозной жизни общества в систематизированном виде, выявлять сходные и сопоставимые организационные формы религии, различать религиозные объединения не только по внешним признакам, но и в их качественной определенности, приближаться к адекватному пониманию действительного состояния, роли и перспектив конкретных религиозных групп.

Россия в значительной мере обладает религиозным многообразием, на территории страны зарегистрированы организации последователей почти 70 религиозных направлений, в реальности этих направлений еще больше. В целом можно говорить о стабильности религиозной ситуации в России. Реализуя право свободного выбора, граждане Российской Федерации в основном выразили свои вероисповедные предпочтения; каждое из действующих религиозных сообществ охватывает ту часть населения, которая именно в этом направлении находит в данное время возможность своего мировоззренческого и духовного самоопределения.

Динамика религиозной ситуации в России и ее перспективы будут зависеть, по всей видимости, от того вектора, который получит дальнейшее развитие общественно-государственных и экономических отношений в стране.

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. По каким критериям проводится типологическая классификация религий?
2. В чем различия церковного, сектантского, деноминационного и культового типов религиозных объединений?
3. Назовите страны с преимущественным распространением: а) буддизма; б) ислама; в) иудаизма; г) православия.
4. Назовите признаки светского государства по Конституции Российской Федерации.
5. Дайте общую характеристику религиозной ситуации в современной России.

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. Возможно ли установить единый общий критерий для классификации религий мира?
2. Можно ли считать типологию «церковь — секта» применимой к современным религиозным сообществам?
3. Правомерно ли понятие «тоталитарная секта»?
4. Происходит ли в современной России рост религиозности населения?
5. Попробуйте применить типологию «церковь — деноминация — секта» к религиям восточных обществ (Индия, Китай, Япония); обсудите возможность и пределы этого применения.

Практические задания

1. Сопоставьте социальные концепции религиозных организаций в Российской Федерации; выявите общее и специфическое в их содержании.
2. Рассмотрите историю изменений и дополнений в Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ за период 1997—2015 гг.

Темы рефератов и докладов

Сравнительная характеристика трактовок религии Э. Дюркгеймом («Элементарные формы религиозной жизни») и М. Вебером («Социология религии. Типы религиозных сообществ»).

Религиозная ситуация в России по статистическим данным.

Государственное законодательство РФ о религии.

Типология религиозных объединений.

Религиозная ситуация в вашем городе или другом населенном пункте.

Религиозное сектантство и новые религиозные движения: сравнительная характеристика.

Список рекомендуемой литературы

1. *Казьмина, О. Е.* Религиозные организации современного мира : учеб. пособие / О. Е. Казьмина, П. И. Пучков. — М., 2010.
2. *Лобжанидзе, А. А.* Этногеография и география религий : учеб. пособие / А. А. Лобжанидзе, С. А. Горохов, Д. В. Заяц. — М., 2005.
3. Религии народов современной России: Словарь / под ред. М. П. Мchedлова. — 2-е изд., испр. и доп. — М., 2002.
4. Религии России : учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О. Ю. Васильевой, В. В. Шмидта. — М., 2009.
5. Религия и российское многообразие / науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. — М. ; СПб., 2011.
6. Социальные концепции религиозных организаций в Российской Федерации // Наследие : хрестоматия. Вып. 1: Религия — общество — государство: институты, процессы, мысль. — Кн. 1. — Ч. II / сост. Ю. П. Зуев. — М., 2010.
7. *Элбакян, Е. С.* Религии России : словарь-справочник / Е. С. Элбакян. — М., 2014.

Глава 10

РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- понятие светского государства, его мировоззренческое и юридическое значения;
- модели соотношения государства и религии;
- векторы развития светского государства и места религии в нем;
- основные правовые документы, международные и российские, относящиеся к свободе совести и положению религии в государстве и обществе;

уметь

- находить правовую информацию об отношении к религии в государстве и обществе;
- сопоставлять модели государственно-конфессиональных отношений в разных странах мира;
- воспринимать религиозный плюрализм в качестве нормы современной жизни;
- анализировать статус религиозных объединений с правовой точки зрения;
- с уважением относиться к религиозному разнообразию;

владеть

- навыками использования правовых знаний о религии;
 - информацией о действительном положении религиозных объединений в государстве и обществе;
 - навыком беспристрастного анализа религиозных объединений во всем их разнообразии;
 - пониманием естественного характера религиозного плюрализма в светском государстве.
-

10.1. Светское государство, религия и право

10.1.1. Светское государство

Принцип светскости государства заключается в установлении обязательными юридическими актами такой формы государственного устройства, при которой религиозные организации всех существующих в стране вероисповеданий отделены от государства, отсутствует религиозное обоснование системы государства и права, последователи всех религий и их объединения равны перед законом.

Признаком светского государства является разграничение сфер влияния государственных и религиозных организаций. Юридически закрепляется, что религиозные организации не выполняют функций государственных органов власти и иных государственных учреждений (в том числе в сфере гражданских отношений), не участвуют в формировании государственной экономической и социальной политики, не входят в систему политических

партий и движений, не осуществляют контроля над образованием в государственных образовательных учреждениях.

В то же время светское государство не вмешивается в деятельность религиозных организаций, осуществляемую на основе их собственных вероисповедных установлений, если они не противоречат государственному законодательству.

Религиозные объединения — это большие или малые совокупности граждан государства, исповедующих какие-либо религии. Поэтому отделение религиозных организаций от государства не означает устранения государства от обеспечения законного права граждан на определение своего отношения к религии, в том числе на исповедание любой религии, ее распространение и религиозное воспитание. При необходимости, на основе принятых юридических актов, светское государство оказывает религиозным организациям финансовую, материальную или иную поддержку для соблюдения указанных прав, с учетом интересов нерелигиозной части населения.

Отделение от государства относится именно к религиозным организациям, но не к их участникам. Как граждане светского государства, последователи любой религии имеют предусмотренные законодательством права и свободы, а также гражданские обязанности. Все они равны перед законами светского государства, которое не делает предпочтений никакой из существующих в нем религий и запрещает привилегии или праволишения на основе исповедания или неискповедания религии.

Большинство государств современности опираются в своем устройстве на принцип светскости. Однако степень воплощения этого принципа в разных странах мира различается. В одних случаях (как это принято во многих европейских государствах) светскость реализуется в относительно полном объеме; в других случаях имеются специальные акты, расширяющие социальные и иные возможности религиозных организаций в светских государствах (например, Болгария, Германия, Грузия, Норвегия, Швеция, Финляндия); имеются и ситуации сочетания светскости с номинальным статусом государственной религии (например, Англия в составе Великобритании, Аргентина, Дания, Исландия).

■ Проблемы терминологии ■

Понятие светского характеризует порядок государственной, общественной и индивидуальной жизни в состоянии свободы от религиозных институтов любого рода, совершение гражданских и иных актов без влияния предписаний какой-либо религии.

Исторически сложилось применение понятия светского к государственной власти («светская власть»), осуществляющей свои функции раздельно с властными институтами религиозных организаций (так называемыми «духовными властями»).

В более широком смысле светское означает то, что принадлежит государству и обществу, в отличие от предметов ведения религиозных организаций. При таком состоянии религия не исключается полностью из социальной жизни, однако происходит разграничение сфер, остающихся в компетенции религиозных организаций, и тех, что выводятся из под религиозного влияния.

Понятие светского также используется при характеристике образа жизни, свободного от обязательности каких-либо религиозных норм. В этом качестве светское может

быть: 1) открытой противоположностью религии (вплоть до враждебности); 2) нейтральностью к религии, без предпочтения той или иной ее разновидности; 3) сосуществованием с религией и признанием ее духовного значения, но при отстаивании права выбора человеком своего отношения к религии осознанно и без принуждения.

Важно запомнить!

В числе основ конституционного строя России находятся положения ст. 14 Конституции, по которым: «1. Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом».

По норме Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (ст. 4, п. 4), деятельность органов государственной власти и органов местного самоуправления не сопровождается публичными религиозными обрядами и церемониями; должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления, а также военнослужащие не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии.

10.1.2. Религия и право

Сопряжение религии и права обусловлено постоянной потребностью людей в упорядоченности и гарантированной устойчивости необходимых отношений на всех уровнях организации жизни, от политики до повседневных ситуаций семьи, труда и быта. Эту потребность можно считать одной из фундаментальных для существования народов и государств.

Уже на ранних стадиях истории, в исходном синкретизме бытия и сознания людей первобытной культуры и архаических обществ, можно полагать наличие взаимосвязи сакральных смыслов (развернувшихся в системы верований и культов) и поведенческой нормативности (развернувшейся в системы права древних обществ). Сакральные смыслы консолидировали людей в устойчивые общности, обеспечивавшие относительную защиту и развитие, а нормативное поведение (от первых табу до сложных норм и правил) поддерживало эти общности в жизнеспособном состоянии.

Дифференцированное развитие форм общественного сознания, среди которых выявляются религиозное сознание и правовое сознание, перевело эту взаимосвязь в плоскость взаимодействия институтов, представляющих в публичном пространстве религию и право.

Есть множество теорий, объясняющих смысл и формулирующих разные способы взаимодействия религии и права. Наиболее существенными являются те трактовки, которые описывают это взаимодействие в контексте государственного устройства. Именно в условиях государств разного типа вырабатываются конкретные модели отношений между субъектами права, отраслями и учреждениями права — с одной стороны, и религиями в совокупности их вероучительных, культовых и организационных установлений — с другой. В исследовательской литературе указывается несколько базовых моделей взаимоотношения государства и религиозных объединений.

Первая модель предполагает наличие **государственной религии** и выражающих ее институтов теократии и государственной церкви (иногда это называют *идентификационной моделью*).

Теократия (от греч. θεός — «бог» и κράτος — «власть») — это форма государственного устройства, при которой верховная политическая власть понимается как правление Бога, осуществляемое через посредничество служителей религиозного культа и административных органов государства, состоящих из последователей господствующей религии. В теологическом смысле теократия трактуется как цель мирового исторического процесса, Царство Божье на земле. В современном мире теократических государств немного (Ватикан, Иран), хотя сама идея теократии не утратила популярности (особенно в странах «исламского мира»).

Государственная религия — это вероисповедание, наделенное привилегированным положением в каком-либо государстве согласно его основным законодательным актам (указам правителей, конституции и т.п.) и имеющее значение официальной идеологии. Статус государственной религии предполагает либо ее обязательность для всего населения страны, либо — при наличии нескольких признанных в государстве вероисповеданий — преимущество перед другими в качестве предпочтительной формы религиозной жизни. Представителем государственной религии является господствующая в стране религиозная организация (*государственная церковь*). Приоритет государственной религии проявляется в поддержании ее установлений нормами права и общественной морали. Принадлежность верующих к государственной религии отождествляется с лояльностью к государству и его верховной власти. Отказ от признания государственной религии (по религиозным или светским мотивам) может повлечь за собой репрессивное отношение, строгость которого зависит от норм действующего законодательства и настроений в массовом сознании населения, — государственное преследование, наказания, отрицательное общественное мнение.

Государственная церковь — религиозная организация, которая имеет официальный государственный статус согласно действующему в какой-либо стране законодательству. Термин «церковь» в данном случае применяется как обобщающий, указывающий на определенную организационную форму, отвлеченно от его доктринально-теологического значения (принятого главным образом в христианстве).

Государственная церковь представляет действующую в стране государственную религию. Глава государства обязательно принадлежит к государственной церкви и, как правило, оставаясь светским лицом, может быть ее номинальным возглавителем (в государствах с монархическим строем). Иногда он одновременно — что имело место в истории — является верховным служителем господствующего религиозного культа. Возможны и такие взаимоотношения светской и религиозной властей, когда специальными актами устанавливаются или подчинение руководства государственной церкви светскому правлению, или признание церковной иерархии вышестоящей инстанцией над государственной властью (*теократия*).

Положение государственной церкви обязывает ее выполнять, наряду с религиозными, ряд государственных функций — в областях администра-

тивного регулирования (регистрация браков, рождений, смертей), народного образования, здравоохранения, социального попечения и пр. Со своей стороны, государство осуществляет полное или частичное финансирование государственной церкви, для чего может устанавливаться общий церковный налог с населения страны (в том числе касающийся исповедующих другие религии и неверующих). Принадлежащие к государственной церкви служители религиозного культа находятся на положении государственных служащих с соответствующим правовым и материальным обеспечением. Могут создаваться специальные государственные учреждения (министерства и т.п.), ведающие имущественными и организационными (устройство приходов, назначение на церковные должности и пр.) делами государственной церкви.

В настоящее время существуют государства, которые сохраняют государственную церковь, однако признают гражданские права и свободы верующих, в том числе входящих в другие религиозные организации. Происходит эволюция отношений от открытого и полного подчинения государству к законодательно регламентированному сотрудничеству, со значительной автономией всех религиозных организаций в вопросах их вероисповедания.

Другая модель — это **отделение религиозных объединений от государства** (*отделительная модель*). Эта модель утверждается на основе идеологии приоритета человеческих прав и свобод, когда в общественно-государственном пространстве на место подданного приходит гражданин. Отношение к религии считается частным делом гражданина, защита права на религиозную свободу и равенство религий перед законом относится к важным задачам государства.

Согласно этой модели государство не вмешивается в вопросы исповедания веры, занимаясь лишь поведением своих граждан — его соответствием или расхождением с принятым светским законодательством. Гарантией является запрет на установление государственной религии и право свободно исповедовать любую религию.

Нельзя сказать, что даже там, где эта модель реализована в наиболее отчетливом виде (например, в таких разных странах, как Соединенные Штаты Америки и Китайская народная республика), отношения государства и религиозных объединений совершенно нейтральны. В США религия активно присутствует в сфере компетенции государства — и через политико-идеологическую риторику, и через государственную поддержку социальных программ и инициатив религиозных организаций. В Китае наблюдается контроль и инструментальное отношение к объединениям последователей всех духовных направлений, которые вписаны в интересы коммунистической партии и государства.

Еще одной моделью, возможно, наиболее адекватной религиозной ситуации в условиях, когда секулярность общества сочетается с «возвращением сакрального», является **кооперационная модель**. Ее применение можно обнаружить в ряде европейских стран. Сущность модели в том, что светское государство, не допуская государственной религии, в то же время расширяет диапазон форм присутствия последователей разных религий в общественных и государственных делах как граждан государства. Госу-

дарством востребован потенциал гражданской активности верующих, поощряется социально ориентированная деятельность религиозных организаций, с ними заключаются договоры на конкретные виды необходимой государству деятельности. Религиозные сообщества также получают пользу от такой кооперации, поскольку государство не вмешивается в дела их вероисповедания, признает религиозное многообразие и гарантирует религиозную свободу, предоставляет различные льготы.

В то же время различный «удельный вес» тех или иных религиозных объединений в их общем спектре вынуждает государство ранжировать свое внимание и поддержку. Возникает риск разделения религиозных организаций на официально признанные и маргинальные, с сомнительным статусом, что сопровождается неизбежным дискриминационным подтекстом.

Проблемы терминологии

В терминологии, описывающей государственный уровень взаимодействия религии и права, часто употребляется фразеологизм «государственно-конфессиональные отношения». По-видимому, в обыденном обиходе это приемлемое обозначение. Однако, строго говоря, в нем сочетаются сущности разного порядка: государство — это основной институт политической системы общества, осуществляющий управление социальными и экономическими процессами; конфессия (от лат. *confessio* — «признание», «исповедание») — это отдельное направление исповедания религиозной веры в какой-либо религии, признающее истинным собственное истолкование учения и культа этой религии и характеризующееся сложившейся самостоятельной организацией. В государственном контексте конфессии представлены конкретными религиозными объединениями, которые и вступают во взаимоотношения с органами государства. Государство не решает вопросов истинности или ложности религии, исповедуемой его гражданами. Оно имеет дело с организационными структурами религий и более точным будет обозначать это понятием «взаимоотношения государства и религиозных объединений».

10.2. Религиозная толерантность

10.2.1. Общая характеристика религиозной толерантности

Религиозная толерантность (от лат. *tolerare* — «выдерживать», «терпеть») — терпимое отношение к каким-либо религиям и религиозному выбору индивидов со стороны последователей других религий или неверующих.

Религиозную толерантность можно рассматривать как комплексное явление общественного сознания, в котором сочетаются мировоззренческие и социально-психологические установки, допускающие правомерность множественных религиозных традиций, религиозный плюрализм. Одновременно религиозная толерантность — это конкретные действия на уровнях индивидов, общественных институтов, государства, обеспечивающие свободу вероисповедания и равные гражданские права последователям любых религий.

Основными чертами религиозной толерантности являются: 1) признание за каждой религией права на существование; 2) уважение к любому религиозному выбору людей, их праву иметь и свободно выражать свои

религиозные убеждения; 3) терпимость к совершению верующими различных религий принятых там религиозных практик; 4) отказ от осуждения «чужой» религии и принуждения в вопросах религиозной веры; 5) исключение репрессивных мер любого характера в связи с принадлежностью человека к той или иной религии; 6) готовность и способность к диалогу, поиску взаимопонимания, сотрудничеству между верующими, религиозными объединениями различных вероисповеданий, светскими организациями.

Религиозная толерантность не означает утраты руководствующимся ею индивидом собственных религиозных и иных убеждений, некритичного и примирительного отношения к религиозным явлениям, влекущим негативные последствия для личности и общества. Предметом религиозной толерантности не могут быть экстремизм и крайние формы фанатизма в поведении верующих, пропаганда религиозного превосходства, разжигание вражды и ненависти на религиозном основании, клерикализм.

Распространению религиозной толерантности способствуют разные факторы, далеко не всегда напрямую связанные друг с другом. К ним можно отнести, прежде всего, глобализацию мировых процессов (особенно в сфере международных контактов и коммуникации), массовые этнические миграции и формирование многокультурных обществ, утверждение принципов демократии (в том числе свободы совести), действие актов международного права, секуляризацию и утрату былой монополии религий в духовной жизни общества.

■ Исторический экскурс ■

На протяжении большей части истории общества стремление к религиозной толерантности уступало подавляющему влиянию религиозной нетерпимости. Такое положение объясняется и по-своему оправдывается одной из важнейших социальных функций религии — интегрирующей, т.е. использованием религиозных институтов для сплочения, придания единства и устойчивости различным формам социального целого (племя, этнос, нация, государство). Чаще всего это сопровождалось противоположением «истинной» религии одного народа «ложным» верованиям других.

В любой религии с необходимостью присутствует идея безусловного приоритета ее вероучения над прочими. Определенным образом этому способствует удержание в массовом религиозном сознании сложившегося еще в архаических обществах архетипического разделения на «свое» и «чужое», «мы» и «они». Отсюда принадлежность к «чужой» религии всегда рассматривалась как свидетельство враждебности и деструктивное явление.

В то же время уже в обществах древности имело место признание «чужих» богов как сакральных существ, вплоть до включения их в некоторых случаях в единый пантеон с собственными богами. Становление и развитие мировых религий (буддизма, христианства, ислама), наряду с продолжавшимся религиозным размежеванием, принесло и объединяющие начала. Универсальность вероучительных основоположений этих религий делает их надэтническими и побуждает к преодолению конфессиональных расхождений (как, например, это происходит в случае христианского экуменизма).

10.2.2. Факторы религиозной нетерпимости

Религиозная нетерпимость в наибольшей мере активизируется при конфликтных взаимоотношениях (политических, социальных, экономиче-

ских, культурных) как между государствами, население которых привержено разным религиям, так и внутри какого-либо государства, когда в нем соприкасаются последователи различных вероисповеданий.

Одним из факторов религиозной нетерпимости выступает **конфессионализм** — убежденность верующих в исключительной истинности собственного религиозного исповедания (конфессии) и необходимости его всеобщего распространения. Этот фактор побуждает, в случае массового распространения какой-либо религии, совершать адаптацию универсальных положений принятого религиозного учения к локальным особенностям национального или какого-то иного группового самосознания. Конфессионализм ведет к абсолютизации собственного образа религиозной веры, отрицая достоинства и сакральность прочих религиозных традиций. Сторонники конфессионализма характеризуются отчужденностью и проявлениями нетерпимости в отношении иных вероисповеданий. В практическом плане конфессионализм может сопровождаться миссионерством, прозелитизмом, противодействием экуменизму.

Крайним проявлением конфессионализма становится **стигматизация** носителей неприемлемого вероисповедания. Стигматизация предполагает создание стереотипного отрицательного образа представителей какой-либо части общества (социальной, этнической, религиозной, профессиональной и прочих групп) на основе подчеркнутого выделения реальных или приписывания несуществующих свойств, «навешивания ярлыков». Наличие такого образа и его устойчивое воспроизведение в общественном сознании имеет неоднозначные последствия — в диапазоне от репрессивного отношения к «стигматизированным» группам до активизации самосознания у подвергшихся стигматизации и отстаивания ими собственного достоинства.

Поводом для стигматизации верующих может стать их расхождение с господствующей религиозной традицией (особенно с государственной религией), принадлежность к религиозному меньшинству, отделение от государственной церкви, следование нетрадиционному культу, участие в новом религиозном движении. В этих случаях возможно массовое настроенное или негативное отношение к таким людям в обществе, вплоть до восприятия их в качестве враждебных существующему социальному и нравственному порядку. Содержание воззрений и религиозных практик последователей таких групп оценивается избирательно, с исключительным подчеркиванием только негативных черт, либо объявляется заведомо полностью ложным, противостоящим общепринятой «истинной религиозной вере». Стигматизации присущ эффект так называемого «самореализующегося пророчества». Суть его в том, что ставшие объектом стигматизации люди вольно или невольно начинают действовать в соответствии с присвоенной им «маркировкой», тем самым подтверждая предсказанные ожидания своих противников.

Фактором религиозной нетерпимости может стать и противоположение так называемых **традиционных и нетрадиционных религий**. Сама оппозиция «традиционные/нетрадиционные» в сфере религиозной жизни общества уже несет в себе потенциал деструктивности, поскольку подразумевает приоритетное положение какого-либо вероисповедания в сравнении с другими, а это всегда чревато дискриминационными последствиями.

Религиозная нетерпимость вовсе не является обязательным следствием сосуществования разных религий. Активизации конфликтного потенциала скорее способствуют внешние для религии причины — политического, идеологического, националистического характера. Преодоление религиозной нетерпимости напрямую связано с демократическим устройством общества, одним из атрибутов которого является свобода религиозного самоопределения.

■ Проблемы терминологии ■

Для религиоведения обозначение каких-либо религий как традиционных или нетрадиционных приемлемо только в классификационном смысле, исключающем оценочное использование этих понятий как указание на что-то положительное или отрицательное.

Традиционная религия — это религия, возникшая у какого-либо народа в историческом прошлом и исповедуемая из поколения в поколение до настоящего времени на основной территории проживания этого народа, являясь для него наиболее распространенной. Традиционность религии определяется постоянной преемственностью среди последователей ее вероучительных представлений, культовых действий, форм религиозной организации. Длительность существования традиционной религии свидетельствует о ее устойчивой востребованности. Авторитет традиционной религии во многом обусловлен тем, что ее институты воплощают разносторонний и богатый опыт этнорелигиозности, духовные достижения, способность к социальной адаптации и ряд других достоинств.

Традиционная религия имеет тесную связь с повседневной жизнью верующих, обыденным уровнем их религиозного сознания. В силу этого она включает в себя не только официально санкционированные предметы религиозного наследия, но также и религиозные обычаи, внедоктринальные стереотипы обрядового поведения (бытовые и семейные, связанные с образом жизни и этнической культурой). Наследование традиционной религии происходит в устной и письменной формах, через воспитание и обучение, включение нового поколения в ее практическое воспроизведение.

Большинство традиционных религий имели в своей истории статус государственных религий, некоторые пребывают в этом положении и ныне. Главным представителем традиционной религии в этом случае выступает государственная церковь. Социально-исторические изменения могут привести к утрате традиционной религией официального лидирующего положения. Так происходит в условиях секуляризации, отделения религиозных объединений от государства, роста антиклерикальных и антирелигиозных настроений в обществе. Тем не менее укорененность традиционной религии в культуру и повседневность ее последователей позволяет ей сохранять свое присутствие, принимая различные формы, зависящие от конкретных обстоятельств.

Приверженцам традиционной религии свойственно рассматривать собственные издавна сложившиеся религиозные идеи, нравы и способы поведения как образцовые и истинные, не подлежащие сомнению. Появление иных вероисповеданий в ареале традиционной религии встречается, как правило, с опасением и априорной враждебностью. В то же время верующие традиционной религии, находящиеся в местах распространения других традиционных религий на положении религиозных меньшинств, могут сами восприниматься как представители нетрадиционных религий и испытывать на себе отрицательное отношение.

Нетрадиционная религия — это религия, не имеющая длительного существования в историческом прошлом какого-либо народа и исповедуемая ограниченными группами населения на основной территории проживания этого народа. Нетрадиционность

религии определяется рядом признаков, главными среди которых можно считать: 1) отсутствие явной связи с вероучением и религиозным культом действующих в данное время традиционных религий; 2) несоответствие религиозных практик стереотипным представлениям приверженцев традиционных религий о религиозном поведении; 3) непродолжительный срок существования на территории, где преобладают исторически сложившиеся религиозные организации; 4) локальность распространения (в пределах одной или нескольких местностей); 5) относительно невысокая численность; 6) этнокультурные различия с образом жизни автохтонного населения (если часть, большинство или все последователи нетрадиционной религии являются мигрантами).

Наиболее распространенным понятие нетрадиционной религии стало в условиях повышенного общественного и научного внимания к массовому образованию современных религиозных направлений, заметно отличающихся от исторически сложившихся мировых и национальных религий. Под понятие нетрадиционной религии подводятся ныне явления религиозного синкретизма в постколониальных странах, некоторые формы неомистицизма, новые религиозные движения. Статус нетрадиционной религии может получить и традиционная религия какого-либо народа — там и тогда, где и когда ее последователи образуют религиозное меньшинство в ареале преобладания другой традиционной религии.

В религиоведении понятие нетрадиционной религии используется применительно к уже состоявшимся религиозным новообразованиям и к возникающим новациям в религиозной жизни общества. В истории религий как нетрадиционные воспринимались различные вероисповедания, которые в силу каких-либо обстоятельств расходились с укладом доминировавших религий. В последующем такая нетрадиционная религия, если она не искоренялась, могла институционализироваться, воспроизводиться в нескольких поколениях верующих и стать приемлемой составляющей религиозного спектра, а в каких-то случаях превратиться в традиционную религию.

Важно запомнить!

В мировой юриспруденции и в российском законодательстве отсутствует строгое юридическое описание понятий традиционной и нетрадиционной религии. Не существует единых хронологических и статистических критериев правовой идентификации религиозных сообществ с традиционными и нетрадиционными религиями.

10.2.3. Религиозный плюрализм

Религиозный плюрализм (от лат. *pluralis* — «множественный») — состояние религиозной ситуации в обществе, при котором имеет место сосуществование множества религиозных объединений различных вероисповеданий, независимых друг от друга, отделенных от государства и равных перед законом.

Основой религиозного плюрализма является общественное признание и юридическое закрепление права каждого гражданина исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиоз-

ные убеждения и действовать в соответствии с ними. Религиозный плюрализм обычно связывается с изменением положения религии в современном мире при широкомасштабной секуляризации, развитии демократии и институтов гражданского общества.

Необходимым условием для религиозного плюрализма является отсутствие в стране государственной религии или неофициальной фактической монополии какой-либо религиозной организации в сфере духовной жизни граждан. Это не исключает возможности государственного вмешательства, но оно должно касаться только соблюдения законных прав, свобод и обязанностей верующих как граждан этого государства и не распространяться на их религиозный выбор.

Субъектами религиозного плюрализма выступают как религиозные группы, так и верующие индивиды. Религиозный плюрализм предполагает, что принципами взаимодействия между ними и их отношений ко всему обществу являются религиозная толерантность, уважение к инакомыслию, готовность к обсуждению и поиску взаимоприемлемых решений любых вопросов, касающихся религии.

Религиозный плюрализм не исчерпывается свободой религиозного самоопределения. Он означает также соревновательность, конкурентные отношения между религиозными объединениями. Современная социология религии указывает на возникновение в религиозной сфере аналога рыночных отношений, когда религиозный «продукт» реализуется как специфический товар, в динамике спроса и предложения, цены и качества, борьбы с монополизмом. Конкуренция существует не только между религиозными организациями, но также между ними и светскими движениями и идеологиями.

Религиозный плюрализм отразился и на состоянии современной религиозности — началось смещение религиозных действий в сторону индивидуальных религиозных практик (приватизация веры), усилилась тенденция к децентрализации религиозных объединений (образуются новые самоуправляющиеся независимые религиозные группы и организации), в христианской среде идет феминизация служителей религиозного культа. С религиозным плюрализмом связывается широкое распространение новых религиозных движений.

■ Важно запомнить! ■

Всеобщая Декларация прав человека, принятая Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 г., определяет: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии. Это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком...» (ст. 18). В России, согласно ст. 13 и ст. 14 Конституции Российской Федерации, признается идеологическое многообразие, никакая идеология и никакая религия не могут устанавливаться в качестве государственной или обязательной; по ст. 19 запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности, а по ст. 29 запрещается пропаганда религиозного превосходства.

Резюме

Существование религии в современной системе государства и права имеет моральный и юридический аспекты.

Моральный аспект подразумевает, что в гражданском сознании с необходимостью присутствует установка на толерантность. Историческая распространенность в государстве какой-либо религии не может быть непреодолимым препятствием для религиозной свободы и иного религиозного выбора. Убежденность последователей в духовном достоинстве исповедуемой ими религии не должна исключать признания права на аналогичное восприятие собственных верований приверженцами других религий.

Очевидно, что моральный аспект не всегда совпадает с мировоззренческими и идеологическими приоритетами каких-то религиозных объединений и социальных групп. Поэтому необходимым основанием для нейтрализации и преодоления возможных деструктивных последствий религиозной нетерпимости являются юридические нормы, строго определяющие свободы, права и обязанности граждан в их религиозной жизни.

Юридический аспект отражает общепризнанные нормы международного права, которым должно соответствовать и национальное законодательство в сфере регулирования отношений по поводу религии.

Практикум

Вопросы и задания для самопроверки

1. Дайте характеристику основным современным моделям отношений государства и религиозных организаций.
2. Что такое светское государство?
3. Назовите признаки религиозной толерантности.
4. Что такое религиозный плюрализм?

Вопросы аналитического и дискуссионного характера

1. Насколько различия в вероучениях могут быть причиной религиозной нетерпимости в современном обществе?
2. Правомерно ли деление религий на традиционные и нетрадиционные?
3. Можно ли считать протестантские вероисповедания традиционными в России?
4. Не ведет ли религиозный плюрализм к повышению уровня конфликтности в обществе?

Практические задания

1. Ознакомьтесь с законодательными актами относительно вопросов религии, принятыми в вашем субъекте Федерации, сопоставьте их с федеральным законодательством о свободе совести и о религиозных объединениях. Выясните, имеются ли расхождения, и если да, то в чем.
2. Опишите правовые нормы отношений государства с религиозными организациями по законодательным актам какого-либо иностранного государства.

Темы рефератов и докладов

Эволюция отношений религии и права в истории России.
Модели государственно-конфессионального взаимодействия.
Религиозный экстремизм и фундаментализм: сущность и формы.

Теократические государства в современном мире.

Религиозная исключительность и религиозная толерантность.

Как понимаются религиозные традиции в современной России?

Список рекомендуемой литературы

1. *Брольо, Ф. М.* Религии и юридические системы : пер. с ит. / Ф. М. Брольо, Ч. Мирабели, Ф. Онида. — М., 2008.
2. Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) : пер. с англ. / сост. Г. Робберс. — М., 2009.
3. Двадцать лет религиозной свободы в России : сб. ст. / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. — М., 2009.
4. Модели государственно-церковных отношений в современном мире : хрестоматия / сост. Е. М. Мирошникова. — Тула, 2009.
5. О свободе совести и о религиозных объединениях. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ (с изменениями и дополнениями по состоянию на 2014 г.). — М., 2014.

Наши книги можно приобрести:

Учебным заведениям и библиотекам:
в отделе по работе с вузами
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: vuz@urait.ru

Частным лицам:
список магазинов смотрите на сайте urait.ru
в разделе «Частным лицам»

Магазинам и корпоративным клиентам:
в отделе продаж
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: sales@urait.ru

Отзывы об издании присылайте в редакцию
e-mail: red@urait.ru

**Новые издания и дополнительные материалы доступны
в электронной библиотечной системе «Юрайт»
biblio-online.ru**

Учебное издание

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Учебник и практикум для академического бакалавриата

Под редакцией *А. Ю. Рахманина*

Формат 70×100 1/16.
Гарнитура «Petersburg». Печать цифровая.
Усл. печ. л. 23,79. Заказ № 9192, 12 экз.

ООО «Издательство Юрайт»
111123, г. Москва, ул. Плеханова, д. 4а.
Тел.: (495) 744-00-12. E-mail: izdat@urait.ru, www.urait.ru

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УЧЕБНИК и ПРАКТИКУМ

РАХМАНИН Алексей Юрьевич

кандидат философских наук, заведующий кафедрой религиоведения, заместитель декана факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии.

«Авторы учебника последовательно знакомят потенциального читателя-студента с основными понятиями теоретического и исторического религиоведения, необходимым терминологическим минимумом, при этом значение терминов раскрывается при помощи простых, но точных формулировок, использование терминов иллюстрируется яркими и легко запоминающимися примерами»

А. М. Прилуцкий, доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена

«Особо следует отметить методическую ориентированность учебника на создание у студента "понимания" религиоведения как предмета, а не на банальное насыщение студенческих умов информацией о религии, пусть и во всех её проявлениях»

Л. С. Астахова, доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой религиоведения, заместитель директора института социально-философских наук и массовых коммуникаций по научной деятельности Казанского федерального университета

Учебник знакомит с основами религиоведческих знаний и методами анализа религиозных явлений, предлагает системный взгляд на важнейшие элементы религий и особенности их взаимодействия с другими аспектами культурной и общественной деятельности. Особое внимание уделено специфике современной религиозной жизни в России и в мире. Учебник содержит богатый историко-культурный и фактический материал, освещает актуальные научные проблемы, включает дискуссионные вопросы и практические задания, развивающие у учащихся навыки самостоятельного анализа религиозной жизни.

Книга будет полезна студентам высших учебных заведений, аспирантам и преподавателям гуманитарных профилей, а также всем, кто хочет научиться ориентироваться в многообразии религиозных явлений современного мира.

 **Юрайт**
издательство

biblio-online.ru



ISBN 978-5-9916-6086-0



9 785991 660860