И.Н.Яблоков

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Рекомендовано Министерством образования Российской Федерации в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений

Москва
ГАРДАРИКИ
2004

УДК 21(075.8)
ББК 86.2
Я14

Яблоков И.Н.

Я14 Религиоведение: Учебное пособие. — М.: Гардарики, 2004. — 317 с.

ISBN 5-8297-0190-1 (в пер.)

Рассматриваются поиросы метатеории религиопедения — о его предмете, основных разделах, методах. Выявляются историко-философские предпосылки его становления. Раскрывается содержание важнейших концепций в религиоведении — теологических, философских, социологических, психологических, этнологических, мифолого-лингвистических. Систематически излагаются основные разделы учения о религии: о ее сущностных характеристиках, основах и предпосылках, элементах и структуре, функциях и роли. Определяется место религии в универсуме культуры.

УДК 21(075.8)
ББК 86.2

В оформлении переплета использован фрагмент картины К. Редько «Полуночное солнце (Северное сияние)» (1925)

ISBN 5-8297-0190-1

© «Гардарики», 2004
©Яблоков И.Н., 2004

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Во многих учебных заведениях России — высших, средних специальных, общеобразовательных — ведется преподавание религиоведения. Преподавание и освоение этой научной дисциплины вносит свой вклад в овладение достижениями мировой и отечественной культуры, свободное самоопределение молодежи в мировоззренческих позициях, формирование духовности личности. Курс религиоведения принимает непосредственное участие в профессиональной подготовке специалистов в педагогической, правовой областях, в сфере здравоохранения, культуры, искусства, журналистики, управления, социальной работы, в военной области: экономистов, философов, историков, юристов, политологов, социологов, психологов, врачей, искусствоведов, библиотекарей, работников правоохранительных органов и др. Опосредованно курс религиоведения оказывает помощь в профессиональной подготовке студентов других специальностей.

Предлагаемое вниманию читателей учебное пособие имеет целью научно-методическое обеспечение преподавания религиоведения на разных уровнях. Им могут воспользоваться студенты гуманитарных, а также и других факультетов университетов, академий и иных вузов. Оно окажет помощь в приобретении и углублении религиоведческих знаний учащимся средних специальных учебных заведений, школ, лицеев, колледжей, преподавателям и учителям, ведущим соответствующие курсы, а также всем интересующимся вопросами религии.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Стремление человека к познанию Вселенной, общества, самого себя, отдельных явлений и процессов в окружающем мире неиссякаемо и вечно. Огромен массив накопленной научной информации, велико число отраслей естественных и гуманитарных наук, а процесс познания продолжается. Невозможно охватить весь объем накопленных человечеством знаний. Но, осваивая основные принципы, положения, понятия и факты соответствующей науки, человек входит в ее мир, находит для себя ориентиры в этом мире, чтобы затем воспользоваться приобретенным в своей практической жизни, в собственных духовных исканиях. Есть знания, которые необходимы, специалисту *для* успешной деятельности в своей области. Но есть и такие понятия, идеи, теории, факты, освоение которых важно для становления каждого человека как личности, для формирования его духовной культуры. К отраслям, содержащим такого рода знания, относится и религиоведение.

В системе высшего образования РФ введена подготовка бакалавров, специалистов, магистров по направлению «Религиоведение». Определены стандарты базового образования по этому направлению, выделены дидактические единицы, разработаны программы учебных курсов. Центральное место в стандарте и, соответственно, в учебном плане занимает теоретическое религиоведение. В настоящее время подготовка религиоведов осуществляется на ряде философских факультетов университетов, создаются отделения религиоведения и в других вузах и подразделениях. Существенно важную роль играет курс религиоведения в философском образовании в целом, в профессиональной подготовке в области онтологии, теории познания, социальной философии, этики, эстетики, логики, истории философии, культурологии. Религиоведческие проблемы образуют значимую составляющую и в других областях гуманитарного образования. Эти проблемы возникают также в ходе преподавания естественно-научных дисциплин.

Учебное пособие подготовлено в соответствии с принципиально новыми концепцией и программами образования по данному направлению, разработанными на основе проведенных в последние годы научных исследований, с учетом мирового и отечественного опыта.

Строение пособия, привлекаемые источники, характер и последовательность изложения призваны способствовать наиболее адекватному освоению основ науки. Логическую цепь образуют следующие звенья: раскрытие предмета и строения науки и учебного курса; изложение воззрений философских предшественников религиоведения, оказавших особенно существенное влияние на становление и развитие последнего; выявление содержания основных теорий в религиоведении, уже сложившемся в качестве относительно самостоятельной отрасли знания; теоретический анализ религии с учетом достижений в мировом религиоведении. Изложение взглядов философов, исследователей дается без оценочных примесей с намерением дать читателям как можно более точное представление о самих этих взглядах. Теория религии предстает как синтез философского, социологического, феноменологического, герменевтического и иного рассмотрения объекта.

Учебное пособие предназначено для студентов, магистрантов и аспирантов философских факультетов и отделений, прежде всего для тех, кто получает образование по направлению «Религиоведение». Им могут воспользоваться также студенты других факультетов и отделений университетов, академий, учащиеся иных учебных заведений.

РАЗДЕЛ I

ПРЕДМЕТ И СТРУКТУРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Приступая к изучению религиоведения, мы задаем себе по крайней мере следующие вопросы: что оно изучает, с каких позиций подходит к изучаемому предмету, каково его строение, какое значение имеет для подготовки специалиста, его культурно-духовного роста.

Определение предмета

Религиоведение как относительно самостоятельная отрасль знания складывалось начиная с XIX в., хотя религиоведческие знания — философские, теологические, исторические, психологические и другие — накапливались в течение веков. Оно вычленялось на стыке онтологии и теории познания, социальной философии и философии истории, культурологии, истории философии, этики, эстетики, социологии, психологии, лингвистики, политологии, всеобщей истории, этнологии, археологии и других наук. С этим связано содержание, строение и структура религиоведческого знания. Ныне предметом религиоведения являются закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее многообразные феномены, как они представали в истории общества, взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры. Оно изучает религию на уровне общества, групп и личности. Главное в религиоведении — философское содержание, что обусловлено по крайней мере двумя обстоятельствами. Во-первых, центральным в нем является разработка наиболее универсальных понятий и теорий объекта. Эти понятия и теории оказывают помощь конкретным наукам — литературоведению, фольклористике, языкознанию, правоведению, этнографии, искусствоведению и другим, когда они обращаются к анализу религии со своей частной точки зрения. Во-вторых, исследование религии неизбежно обращается к философско-мировоззренческим вопросам о человеке, мире, обществе. При рассмотрении этих вопросов религиоведение опирается на наследие философской мысли, на историю естественных и общественных наук, особенно на достижения современной научно-технической революции, на научное объяснение религии. Успехи человековедения, медицины, психологии, педагогики, физики, химии, кибернетики, биологии, космологии,

экологии и других наук служат основой решения соответствующих мировоззренческих проблем.

Основные разделы

Ныне религиоведение содержит ряд разделов, основными из которых являются: философия, социология, психология, феноменология, история религии.

Философия религии является базовым разделом религиоведения. Философия в ходе своего развития всегда делала предметом рассмотрения религию (хотя, конечно, у разных мыслителей, в разных философских направлениях степень разработки указанной проблемы неодинакова); осмысление религии было составной частью историко-философского процесса. Экспликация философии религии как специальной предметной области философствования происходит в XVIII—XIX вв. благодаря трудам голландского философа Б. Спинозы (1632 —1677), английского философа Д. Юма (1711 —1776), французского философа П.А. Гольбаха (1723—1789), немецкого философа И. Канта (1724—1804), немецкого протестантского теолога и философа Ф. Шлейермахера (1768 — 1834), немецких философов И. Г. Фихте (1762—1814), Ф.В.Й. Шеллинга (1775—1854), Г.В.Ф. Гегеля (1770-1831), Л.А. Фейербаха (1804—1872), К. Маркса (1818 — 1883), Ф. Энгельса (1820—1895), Э. Гартмана (1842—1906), голландского теолога и историка религии К.П. Тиле (1830—1902), датского теолога и философа С. Кьеркегора (1813 —1855), русского философа В.С. Соловьева (1853 —1900) и др.

В XX в. проблемы религии получают разработку в сочинениях ряда выдающихся представителей различных направлений философии. Содержание философии религии образуют философские понятия и концепции данного объекта. Эти концепции многообразны, интерпретация религии в них осуществляется под углом зрения какого-то субординирующего принципа — натурализма, материализма, экзистенциализма, прагматизма, позитивизма, аналитической философии, философской антропологии, персонализма, неотомизма и т.д.

От философии религии необходимо отличать *религиозную философию*. Последнюю образует совокупность исходящих из принципов религиозного мировоззрения представлений, понятий, идей, концепций о Боге и мире (онтология и метафизика), о

человеке (антропология), об обществе (социология, историософия), о познании (гносеология и эпистемология), о ценностях (аксиология). Религиозная философия делает объектом рассмотрения и религию, разумеется, на базе своего решения онтологических, антропологических, гносеологических и других проблем.

Среди проблемных областей философии религии наиболее важными являются: 1) выявление статуса философии религии в общей системе религиоведческих знаний, специфики философского осмысления религии, решение вопроса о методах постижения объекта (метапроблемы); 2) изучение сущности, разработка философского понятия религии, раскрытие возможных принципов подхода к ее определению; 3) исследование онтологических и гносеологических основ и предпосылок религии; 4) анализ особенностей религиозных мировоззрения, онтологии, гносеологии, мышления и языка; 5) раскрытие содержания теистических учений о Боге, обоснований его бытия, соотнесения этих учений с иными субстанциальными парадигмами; 6) выявление специфики и содержания религиозной философии.

Социология религии как научная дисциплина начинает формироваться с середины XIX в. В качестве близких источников социологии религии послужили идеи английских философов XVII — XVIII вв. Т. Гоббса (1588 — 1679), *У.* Болинброка (1678 — 1751), французских философов и представителей общественно-политической мысли XVIII в. Ш.Л. Монтескье (1689—1755), Ж.Ж. Руссо (1712—1778), К.А. Гельвеция (1715—1771), в особенности философов, историков и первых социологов XIX в. — американского историка и этнографа Л.Г. Моргана (1818 —1881), французского философа и социолога О. Конта (1798 —1857), английского философа и социолога Г. Спенсера (1820—1903), а также ряда уже упоминавшихся немецких философов. Основателями социологии религии являются немецкий социолог, историк, философ М. Вебер (1864—1920), французский социолог, философ Э. Дюркгейм (1858 — 1917), немецкий философ, социолог Г. Зиммель (1858—1918), немецкий теолог и философ Э. Трёльч (1865 —1923).

В социологии религии выделяют ряд направлений: «понимающая социология» социального действия, компаративно-типологическое, структурно-функциональное, феноменологическое, «формальная социология», «интегральная социология», социология религии, базирующаяся на материалистическом понимании истории, эмпирически-дескриптивное направление.

Одним из определений предмета социологии религии может быть следующее: она исследует религию как общественную подсистему, изучает общественные основы религии, общественные закономерности ее возникновения, развития, функционирования, ее элементы и структуру, место, функции и роль в общественной системе, влияние на другие элементы этой системы, специфику обратного влияния последних на религию. Социология религии рассматривает религию как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях, анализирует религиозное поведение людей в единстве с их сознанием. В состав социологической теории религии входят: 1) фундаментальные положения, раскрывающие общественно-сущностные характеристики религии, ее основы в истории и жизнедеятельности общества, групп и индивидов; 2) знания о различных феноменах религии — о религиозном сознании, культе, отношениях, объединениях, организациях и т.д.; 3) совокупность операционально интерпретированных понятий и эмпирических обобщений — «религиозность», «религиозное поведение», «типы религиозности» и проч.; 4) методика конкретно-социологических исследований в области религии. В социологии религии используются теоретические и эмпирические методы: абстрагирование, обобщение, моделирование, экстраполяция, сравнительно-исторический анализ, анализ архивных материалов, различных документов, опросы (интервью, анкетирование и т.д.), наблюдение, группировка, ранжирование, типологизация, контент-анализ и проч.

Психология религии в качестве научной дисциплины формируется в конце XIX — начале XX в. Существенный вклад в ее становление и развитие внесли немецкий психолог, физиолог, философ В. Вундт (1832—1920), американский психолог С.Холл (1844—1924), американский психолог и философ у. Джеймс. (1842—1910), немецкий философ В. Дильтей (1833 —1911), американский психолог Дж. Леуба (1868 —1946), французский философ, социолог, психолог и этнограф Л. Леви-Брюль (1857—1939), французский психолог Т. Рибо (1839 —1916), американский психолог Э. Старбек *(1866* —1947), французский психолог Т. Флурнуа (1854—1920) и др.

В психологии религии реализуются как общепсихологический, так и социально-психологический подходы к изучению религии. Может быть дано следующее определение предмета данной дисциплины: она исследует психологические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений

индивидуальной, групповой и общественной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций и т.п.), содержание, структуру, направленность этих явлений, их место и роль в религиозном комплексе и влияние на внерелигиозные сферы жизнедеятельности индивида, групп, общества. Психологическую теорию религии образуют: 1) учение о психологических основах религии; 2) совокупность положений, выявляющих специфику религиозно-психологических явлений (свойств, процессов, состояний), присущих личности и группе; 3) раскрытие многообразия религиозно-психологического опыта; 4) анализ психологических аспектов религиозной деятельности и отношений — культа, религиозной проповеди, обучения, воспитания, общения верующих и т.д.; 5) методика психологических исследований религиозности. Процессы, состояния, личностные свойстваанализируются в связи с принадлежностью индивидов к определенным общественным системам, классам, слоям, этносам, демографическим и профессиональным группам, религиозным общностям и общинам.

В психологии религии используются такие методы исследования, как метод объективного наблюдения, анализ биографий, проективные тесты, личностные опросники, метод семантического дифференциала, методы исследования установок и диспозиций личности, социометрия, интроспекция и др. Для понимания и объяснения религиозных явлений привлекаются различные психологические теории — бихевиоризм, гештальтпсихология, интеракционизм, теория поля, психоанализ (фрейдизм и неофрейдизм), когнитивизм, «гуманистическая психология», психология «самости» , трансперсонализм, культурно-историческая теория и теория деятельности. В рамках конфессиональной психологии религии выделены психологическая экзегетика, пастырская психология, пастырская психотерапия и др.

феноменология религии складывается в XX в. Значительный вклад в разработку проблем феноменологии религии внесли голландский теолог и историк религии П.Д. Шантепи де ла Соссе (1848—1920), немецкий философ и теолог Р. Отто (1869—1937), голландский теолог и религиовед Г. ван дар Леув (1890—1950), немецкий философ и социолог М. Шелер (1874—1928), немецкий философ и теолог Ф. Хайлер (1892—1967), голландский историк религии К.Ю. Блеекер (1898 —1983), англо- и франкоязычный философ и историк М. Элиаде (1907—1986) и др. Большое влияние на развитие феноменологии религии оказали феноменологическая

философия немецкого философа Э. Гуссерля (1859 —1938) и экзистенциализм немецкого философа М. Хайдеггера (1889—1976).

В отличие от других разделов религиоведения феноменология религии пока еще в меньшей мере конституировала себя в качестве относительно самостоятельной дисциплины; шли и идут дискуссии о ее предмете, о взаимоотношениях феноменологии с теологией, с историей и философией религии. И все же центральные узлы предметного поля постепенно высвечивались. Ныне считается, что главными понятиями феноменологии религии являются такие, как «священное» в отличие от «профанного» («священный предмет», «священное число», «священное пространство и время»), «нуминозное» и др. Можно высказать следующую гипотезу о предметном поле феноменологии религии: она соотносит представления, идеи, цели, мотивы практически взаимодействующих, находящихся в коммуникации индивидов с точки зрения реализующихся религиозных значений и смыслов, на этой основе достигает понимания явлений религии, дает их систематическое описание, разрабатывает их классификации с помощью сопоставления и сравнения. В феноменологии религии сложились две традиции — дескриптивная и интерпретативная.

История религии как раздел религиоведения, подобно философии религии, начала формироваться раньше, чем три других названных его раздела. В XVIII в. ряд проблем истории религии освещался в сочинениях французского просветителя, энциклопедиста Ш. де Бросса (1709—1777), французского ученого и философа Ш.Ф. Дюпюи (1742—1809). В XIX в. в развитие истории религии немалый вклад внесли немецкие теологии и историки, представители так называемой тюбингенской школы в богословии Ф.К. Баур (1792—1860) и Д.Ф. Штраус (1808-1874). Начиная с XIX в. история религии становится областью деятельности многих исследователей, это швейцарский историк и правовед И. Бахофен (1815—1887), французский историк Ф. де Куланж (1830—1892), французский писатель, историк и филолог-востоковед Ж.Э. Ренан (1823 —1892), английский историк, востоковед у. Робертсон Смит (1846—1894), английские историки и этнологи Э.Б. Тайлор (1832—1917), Дж. Фрэзер (1854—1941), немецкий историк Ю. Вельгаузен (1844—1918), немецкий историк и философ А. Древе (1865—1935), австрийский теолог, этнограф и лингвист В. Шмидт (1868 —1954), российские историки Ф.И. Щербатской (1866—1942), В.В. Бартольд (1869 — 1930),

А.Б. Ранович (1885—1948), Р.Ю. Виппер (1859—1954), богослов и историк А.В. Карташов (1875 —1960) и многие другие.

История религии обрисовывает движущийся во времени мир явлений религии во всем его многообразии, воспроизводит прошлое различных религий в конкретности их форм, накапливает и сохраняет информацию о многочисленных существовавших и существующих религиях. Изучаются происхождение религии, ранние формы верований (на основе данных археологии, этнографии, сравнительного языкознания и др.). Исследования ведутся в русле всеобщей истории религии, истории данной религии или конфессии, страноведческой истории религий и конфессий.

Как явствует из сказанного, содержание религиоведческого знания не сводится только к философскому, в системе этого знания имеются социологические, психологические, семиотические, исторические и другие компоненты, дающие понимание и описание определенных сторон объекта с помощью соответствующих теорий и методов.

Иногда высказывается мнение, что религиоведение как относительно самостоятельная, комплексная отрасль знания «не существует»; развиваются лишь отдельные дисциплины — философия, социология, психология, история религии, которые представлены в соответствующих отраслях знания. Данное мнение, подобно тому, которое высказывал бы тот, кто, игнорируя процесс дифференциации наук и знания внутри наук, стал бы говорить: нет физики, а есть классическая механика, электродинамика, термодинамика, теория относительности, квантовая механика, физика элементарных частиц, твердого тела; или — нет психологии, а есть общая психология, социальная психология, этнопсихология, детская и педагогическая психология, патопсихология, психолингвистика, психология труда, инженерная психология и т.д. Особенно подчеркнем, что разделы внутри религиоведения находятся, так сказать, «у себя», имеют один объект, и знания разных разделов интегрируются в систему знаний о данном объекте; это повышает эффективность и научных исследований в области религии, и религиоведческого образования. Конечно, изучение религии может осуществляться и осуществляется в рамках социологии, психологии, филологии, истории, правоведения и других наук, но в них это изучение имеет статус прикладных областей знания, по необходимости оторванных друг от друга.

Существует точка зрения, согласно которой религиоведение — это эмпирическая наука. С этим связаны попытки, с одной стороны, оторвать религиоведение от философии, а с другой — проигнорировать тот факт, что в рамках философии всегда было представлено философское размышление о религии. В учебниках по философии, издаваемых в последние годы, онтология, гносеология, социальная философия, философия и методология науки, этика и эстетика называются, а философия религии, как правило, нет .

Философия религии является вполне релевантным разделом философии и подготовки специалистов-философов. В то же время она — базовая составная часть религиоведения как комплексной дисциплины и подготовки специалистов-религиоведов. Конечно, статус и связи философии религии в философии и в религиоведении неодинаковы: в философии интеграторами выступают онтология и гносеология, философия религии находится в связи с ними, а также с социальной философией, логикой, этикой, эстетикой и другими философскими дисциплинами; в религиоведении философия религии, как уже было сказано, является базовым разделом, интегратором, связана с социологией, психологией, феноменологией, историей религии, воссоединяя -разноуровневые и разноаспектные знания о религии в систему. Философия раскрывает глубинные, сущностные свойства объекта, в свою очередь социология, психология, история и другие разделы позволяют увидеть, как объект предстает в разных ипостасях и на разных уровнях, как он обнаруживается в различных феноменах.

Различают теоретическое и историческое религиоведение; первое разрабатывает понятийный аппарат, предлагает концепции объекта и т.д., второе создает его диахронное и синхронное изображение. Теоретическое соотносят также и с эмпирическим: в этом случае подчеркивается, что теоретическое раскрывает сущность, глубинные закономерности, а эмпирическое имеет дело с явлениями религии. Среди учений о религии есть религиозные (конфессиональные) и нерелигиозные (неконфессиональные). К религиозным относятся направления, представленные теологами, а также другими исследователями, которые хотя и не являются

[1] Исключение составляет учебник «Философия» (М., 2004) под редакцией В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. В этом учебнике есть специальная глава «Философия религии» (гл. 23).

богословами, но стоят на позициях религиозного мировоззрения. В этом случае религия рассматривается «изнутри», ее изучение непосредственно связано с религиозными интересами. Нерелигиозные течения базируются на иных исходных мировоззренческих принципах, подходят к религии «извне», стремятся дистанцировать себя от какой бы то ни было конфессии[1].

Классы понятий и терминов

В религиоведении выделяется ряд групп понятий и терминов:

1) общефилософские и социально-философские категории — «бытие», «сознание», «познание», «отражение», «символ», «истина», «заблуждение», «фантазия», «иллюзия», «общество», «материальное и духовное производство», «культура», «отчуждение» и проч.;

2) понятия и термины, пришедшие из логики, этики, эстетики: «знак», «значение», «смысл», «совесть», «ответственность», «милосердие», «сострадание», «красота» и т.д.;

3) общенаучные понятия, такие, как «система», «структура», «функция», «роль», «закон» и др.; они применяются в области различных наук и требуют выявления соответствующих типов связей при анализе любого объекта;

4) частнонаучные понятия — «эпоха», «право», «иллюзия», «вера», «чувство», «настроение», «страдание», «общение», «язык», «жизнь», «смерть» и т.д., заимствованные из конкретных наук, с которыми взаимодействует религиоведение. Как общенаучные, так и частнонаучные категории наполняются соответствующим конкретным содержанием;

5) специальные религиоведческие понятия и термины — «религия», «теология», «религиозный культ», «церковь», «конфессия», «храм», «молитва» и др., особое место занимают понятия и термины «Бог», «ангел», «Ад», «Рай», «бодхисаттва», «провидение», «карма» и т.п., которые в науке имеют иное значение, чем в религии, хотя необходимо постоянно помнить об их религиозных значениях;

6) класс понятий, отражающих процессы изменения религии: «развитие» и «эволюция», «сакрализация», «секуляризация», «цер-

1 Об историко-философских предпосылках религиоведения *см.* раздел II. О концепциях ряда исследователей в областях философии, социологии, психологии, феноменологии, истории религии см. раздел.III.

квообразование», «расцерковывание», «сектообразование», «детеологизация», «демифологизация», «модернизация» и др.

Методы исследования

Являясь комплексной дисциплиной, религиоведение использует большое число разнообразных методов познания. Как и в любой науке, здесь применяются философский, специальные общенаучные и частнонаучные, теоретические и эмпирические методы: системный метод, диалектика, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экстраполяция, моделирование, аналогия, гипотеза, индукция, дедукция, наблюдение, эксперимент и др. В соответствующих разделах кроме названных используются свои методы. Так, в социологии религии плодотворно используются методы установления социальных фактов — изучение документов, опросы разного рода — интервью, анкетирование и проч, методы первичной обработки полученных данных — группировка, ранжирование, составление статистических таблиц и др. Психология религии использует анализ биографий, проективные тесты, личностные опросники, шкалирование межличностного восприятия, методы исследования установок и диспозиций личности, социометрию, метод отраженной субъектности и т.д.

В исследованиях религии разработаны такие подходы, которые интегрируют многие частные приемы. Они с успехом применяются в течение многих десятилетий, дают хорошие результаты и теперь.

Каузальный анализ имеет в виду изучение причинно-следственных отношений, выявление причин возникновения и эволюции различных явлений религии. Согласно принципам этого анализа, главным вопросом которого является «почему?», религия не может быть постигнута лишь из самой себя. Именно причинное рассмотрение прежде всего помогает объяснить различные религиозные и нерелигиозные формы из каких-то действительных отношений в жизнедеятельности людей.

Историзм исходя из единства исторического и логического в качестве инструмента познания использует логику истории, которая позволяет понять современное состояние объекта как нечто ставшее и вместе с тем дает руководство к правильному осмыслению событий и фактов прошлого. Историзм может выступать в нескольких разновидностях. *Генетический подход* имеет в виду

выведение последующих этапов развития из начальной фазы. В ходе этой процедуры важное значение имеет отыскание промежуточных звеньев в цепи эволюции. С другой стороны, чем дальше в глубь веков направляет свой поиск исследователь, тем меньше в его распоряжении фактического материала. В этом случае историзм предстает в форме *актуализма:* поскольку современное состояние всякого явления есть итог развития, изучение этого состояния позволяет создать теоретическую модель, которая может охарактеризовать явление в его предшествующих фазах, в том числе и начальных. *Сравнительно-историческое* исследование сопоставляет разные этапы развития одной и той же религии в различные моменты времени, разные религии, существующие одновременно, но находящиеся на разных этапах развития. Большое значение имеет сравнение сопоставимых образов разных религий, в западных и восточных культурах и т.д. На базе сравнительного анализа сформировалась специальная область исследования — сравнительное религиоведение.

Типологический метод представляет собой совокупность процедур расчленения и группировки изучаемых объектов по каким-либо признакам. В результате типологизации получаются статистически устойчивые группы признаков — типы, которые задают модель типологической общности для определенных объектов, явлений. Инвариантность признаков какого-то объекта позволяет относить его к соответствующему типу. Различия признаков объектов внутри типа носят случайный характер, эти различия незначительны по сравнению с различиями свойств объектов разных типов. С помощью типологизации выделены, например, исторические типы религий.

Феноменологический метод включает совокупность приемов выяснения смыслов и значений в духовном взаимодействии людей. Он соотносит мотивы, представления, идеи, цели практически действующих индивидов и тем самым достигает понимания смысловой связи их поведения, помогает обнаружить формальные структуры общения, субъективные факторы общественных отношений. Использование приемов феноменологического анализа способствовало выделению одного из разделов религиоведения — феноменологии религии, которая наряду с субъективными религиозными переживаниями рассматривает и религиозные институты, общности и проч.

Герменевтический метод тесно связан с феноменологическим, исторически наследовал традиции экзегетики (раздел теологии, в котором дается толкование Священного Писания). Данный метод применяется в целях достижения понимания религиозных явлений и тем отличается от каузального метода, историзма, структурного, функционального и других, которые обеспечивают объяснение этих явлений.. Герменевтический метод предполагает использование приемов истолкования сакральных текстов, сочинений религиозных авторитетов прошлого и вообще объективных феноменов религиозной культуры, соотнесения понимания первоисточников, первотворений каждым новым поколением с авторским пониманием, выявления связи текста с социокультурным контекстом и т.д. Различение объяснения и понимания и, соответственно, методов того и другого относительно; они взаимосвязаны: объяснение способствует пониманию, а понимание является одной из предпосылок объяснения.

Структурно-функциональный анализ имеет дело с объектами, представляющими собой системы, и направлен на раскрытие их строения и функционирования. Результатом является выделение элементов, которые соотносятся с другими элементами и с системой в целом, выяснение воздейственности этих элементов. Такая же операция может быть выполнена и над каждым выделенным элементом, который в свою очередь представляет собой систему (« подсистему»).

По мнению конфессиональных исследователей, в основе понимания религии должна лежать религиозная вера, познание сущности религии доступно лишь для верующей души. Чтобы познание было успешным, необходимы «орган религии», «способность вчувствования». Несомненно, личный религиозный опыт исследователя в процессе самонаблюдения становится объектом внутреннего созерцания, в результате которого может быть получен уникальный материал, имеющий большое значение для развития религиоведческого познания. Но результаты самонаблюдения требуют теоретической интерпретации, а на этом пути конфессионального исследователя подстерегают опасности — не суметь дистанцировать себя от собственного религиозного опыта, ограничиться лишь его констатацией, необоснованно экстраполировать «самообраз» на религиозный опыт всех единоверцев, представителей других конфессий и религий, а также на внутренний мир нерелигиозных людей. Нерелигиозный исследователь, используя

методы современной науки, имеет возможность успешно познавать и различные феномены религии, и ее сущность. Отсутствие религиозной веры восполняется фундаментальной и ответственной религиоведческой образованностью, компетентностью знаний. Верно, что при познании субъективного религиозного опыта верующих может оказаться недейственной «сухая» формально-логическая рациональность. Но есть и иные виды рациональности, познавательное значение имеют и чувства («вчувствование»). Высокопрофессиональный нерелигиозный религиовед обладает такими приемами постижения объекта.

Принципы изложения

При раскрытии содержания, в расположении теоретического материала и фактов, в дидактике и методике реализуются некоторые принципы.

Исходный принцип — строгая объективность, конкретно-историческое рассмотрение предмета. Не приняты абстрактные стереотипы, согласно которым «темная» или «светлая» краска заранее предназначается для живописания явлений религии, а «истина» считается достоянием какой-то одной концепции. Излагаются научно обоснованные положения, прочно установленные факты; используются результаты, полученные в мировом религиоведении, философии. Подбор и расстановка материала осуществляются с намерением как можно более точно воспроизвести историю без того, чтобы в ней искусственно образовывались пустоты и «белые» пятна.

Другой принцип — рассмотрение религии в контексте развития духовной культуры. Религиоведение занимается исследованием своеобразных ее областей в их истории и современности, а значит, в своем аспекте решает ряд культурологических проблем: выявляются особенности религии как феномена культуры, свойства религиозно-культурных образований, специфика религиозной философии, морали, искусства.

Еще один принцип — анализ мировоззренческих вопросов под углом зрения проблем бытия человека, его сущности и существования, цели и смысла жизни, смерти и бессмертия, иначе говоря, в плане рассмотрения ряда вопросов философской антропологии. Принято понимание мировоззрения в широком смысле слова: мировоззрение образуют наиболее обобщенные

взгляды на мир в целом и, отдельные явления в нем, на человека и человечество, их место в мире, на общество и его отдельные сферы, на процесс познания; оно синтезирует экономические, социально-политические, правовые, нравственные, художественные, религиозные, философские и друние взгляды. Мировоззрение включает картину природы, систематизирующую данные естествознания, картину общества, результирующую данные *об*ществознания, картину человека, обобщающую содержание человековедения. В различных типах мировоззрений мифологические, религиозные, философские взгляды образуют основу всей совокупности идей. Главное измерение решения проблем проходит по линии «человек — природа», «человек — общество и история», «человек — человек».

Следующий принцип — изложение вопросов на языке толерантности. Осмысливается диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений о человеке, обществе, мире. Мировоззрения — религиозные и нерелигиозные — имеют ряд слоев: 1) совокупность исходных интегрирующих представлений, понятий, идей, образующих «фундамент» и «каркао мироосознания, мирообъяснения, отношения к миру; 2) объяснение основ бытия отдельных областей природы, общества, человека — космоса, боисферы, экосистемы, экономики, политики, права, морали, искусства, психики, сознания и проч.; 3) представления и идеи, описывающие те или иные явления в природе, обществе, человеке. В мировоззрениях есть компоненты, которые фиксируют отношения, свойственные лишь данному типу общества или этапу исторического развития, отражают бытие этносов, сословий, классов, профессиональных и иных групп, а также те составляющие, которые возникают частно-локально. Мировоззрения содержат и общечеловеческие элементы (объективно-истинные знания, нравственные представления, выражающие необходимые условия всякого человеческого совместного существования, общезначимые художественные ценности и проч.). Исходные базисы различных религиозных и нерелигиозных мировоззрений не совпадают, по-иному в них объясняются события, происходящие в тех или иных областях действительности, разнятся частно-локальные компоненты. Но экономические, социально-политические, экологические, нравственные, эстетические и другие идеи, ценности могут быть одинаковыми, а общечеловеческие — совпадают.

Наконец, обозначим такую принципиальную позицию: содержание, дидактика и методика сообразованы с требованиями международных и внутригосударственных правовых документов о свободе мысли, совести, религии и убеждений, таких, как Всеобщая декларация прав человека, принятая ООН 10 декабря 1948 г., Международный пакт о гражданских и политических правах от 16 декабря 1966 г., Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе от 1 августа 1975 г., Парижская хартия для новой Европы от 21 ноября 1990 г., Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 19 сентября 1997 г.

РАЗДЕЛ II

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ГЛАВА 1

Накопление теоретических знаний о религии в европейской мысли до XIX в.

Религия была объектом рассмотрения философии на всем протяжении ее развития, и пополнение философских знаний о религии выступало как компонент историко-философского процесса. Степень разработки этих проблем в ту или иную эпоху в различных регионах, у разных философов не была одинаковой. Но философские размышления о религии велись на Древнем Востоке и в античном мире, в средние века и в Новое время, не прекращаются они и ныне.

В европейской мысли объяснение религии имело в виду выработку какого-то представления об этом явлении, поиск причин его возникновения, характеристику его роли в обществе и в жизни человека. При ответе на вопрос, что представляет собой религия, обычно указывали на колдовство, магию, волшебство, на идею богов или Бога, на поклонение им, на связь между Богом и человеком и т.д. По мере развития христианской теологии религию стали характеризовать и как веру в сверхъестественное. Наиболее радикальные свободомыслящие называли ее «бессмыслицей», «суеверием», «предрассудком», доказывали «ложность» всех религий. Был сформулирован ряд идей, с помощью которых объясняли источники и происхождение религии; источники находили в разрушительных силах природы, невежестве, страхе, обмане, соглашении и др. Эти идеи в «чистом» виде выступали редко, как правило, они представали в связи друг с другом.

Натуралистическая идея при всем разнообразии взглядов ее сторонников может быть кратко охарактеризована следующим образом. Религия порождена грозными силами природы, сначала она выступала в виде обоготворения грозных и разрушительных явлений природы. Затем совершился переход к почитанию сил

природы, производящих эти разрушительные природные явления. По аналогии с самим собой первобытный человек постепенно пришел к олицетворению как отдельных явлений (демонизм), так и сил, их производящих (политеизм). Постепенно осуществлялся и переход от фетишизма к антропоморфизму и от политеизма к монотеизму.

Элементы натуралистической идеи мы встречаем еще в античности — *у Демокрита* (ок. 460 до н.э. — ?), *Эпикура* (341—270 до н.э.), *Лукреция* (ок. 99—55 до н.э.). По мнению, например, Демокрита, древние, наблюдая небесные явления, как-то: гром, молнии, перуны, сближение звезд, затмение Солнца и Луны, приходили в ужас и полагали, что виновники этого — боги [1]. Натуралистическая идея была популярна и в эпоху Возрождения. Дж. *Боккаччо* (1—137) в своем трактате «Генеалогия языческих богов» истолковывает мифические образы как аллегории звездного неба. Идею натуралистического типа высказал в XVIII в. немецкий филолог *Хр.Г. Гейне,* который полагал, что мифы — это «философемы космоса», выступающие не в форме абстрактных понятий, а в виде образов фантазии. Центральным принципом концепции *Ш.Ф. Дюпюи* (1742—1809) была астральная идея, согласно которой мифы представляют собой образы божественной эманации в космосе и отражают движение небесных тел. Люди, думая, что движение созвездий на небе необходимо ведет к изменениям в жизни природы на земле, приходили к выводу о прямом'влиянии созвездий на земные процессы и потому стали представлять себе созвездия в качестве богов. Исходя из своих посылок, Дюпюи доказывал, что под именем Христа люди обожествили Солнце. Христиане, по его мнению, — это почитатели Солнца.

Натуралистическая идея подметила природоморфность религиозно-мифологических образов. Культы различных явлений природы — животных, растений, Солнца, гор, рек и т.д. — были широко распространены на ранних этапах человеческой истории, а в качестве элементов, включенных в более сложную систему верований, сохраняются у многих народов и в наши дни. Однако исключительный акцент на грозных и разрушительных силах природы при объяснении причин появления религии ограничивал эвристическое значение идеи.

1 См.: Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 143.

Популярной у философов была и идея невежества как причины появления и существования религии. Например, П. *Гольбах* полагал, что суеверным человека делает невежество. В отдаленные времена находившаяся в детстве человеческая мысль не достигла благодаря опыту того прогресса, который мы наблюдаем в ней теперь. Дикари вовсе не знали законов природы или знали их крайне несовершенным образом; для наших предков все явления были чем-то таинственным, вся природа была для них загадкой. И ныне простой народ, как и его невежественные предки, считает чудесными неизвестные предметы и явления. «Толпа, — писал П. Гольбах, — видит чудеса и знамения во всех поражающих ее явлениях, понять которых она не может; она называет *сверхъестественными* производящие их причины» [1].

Психологическая идея страха у одних мыслителей развертывалась в систему взглядов, другие включали ее в качестве элемента более общей концепции. Но так или иначе эта идея жила со времен античности. Характерную, обобщающую поиски античных мыслителей формулу нашел Г. *Петроний* (? — *66* н.э.): «Первых богов на земле создал страх». В эпоху Возрождения эту мысль античных философов воскресил Л. Ванини (1584 —1619). Позднее тезис о страхе как источнике религии был развит и обоснован Т. Гоббсом (1588-1679), Б. Спинозой (1632—1677), П.А. Гольбахом (1723 —1789) и др. «Страх есть причина, — писал Б. Спиноза, — благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается» [2].

Предпринимались попытки найти и источники страха, который является основой религии. Абсолютное большинство указывало на наиболее очевидную связь: страх и трепет в человеческой душе порождаются грозными и разрушительными силами природы. Люди с древнейших времен испытывали бедствия общего и частного характера, которые повергали их в ужас и смятение. «Разъяренные стихии» — наводнения, землетрясения, затмения, пожары и проч. — возбуждали в душах людей трепет и заставляли обратить тревожные взоры к небу, где, по-видимому, должны были находиться враждебные силы, губившие здесь, на земле, их счастье.

Но наряду с объяснением источника страха действием природных сил складывалась точка зрения, согласно которой страх и

[1] *Гольбах П.* Система природы. М., 1940. С. 218.
[2] *Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957. Т. II. С. 8.

неуверенность порождаются определенными общественными явлениями. Важный вклад в развитие этой точки зрения внес Б. *Спиноза*. «Если бы все люди, — писал он, — во всех своих делах могли поступать по определенному плану... или если бы им всегда благоприятствовало счастье, то никакое суеверие не Могло бы овладеть ими. Но так как люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана, и так как из-за сомнительных благ фортуны, безмерно желаемых ими, большею частью находятся в жалком колебании между надеждою и страхом, то поэтому в большинстве случаев они чрезвычайно склонны верить чему угодно»[1]. Отсутствие возможности «поступать по определенному плану», игра фортуны служат источником страха и надежды. Страх за свою судьбу, боязнь неблагоприятных событий заставляют человека обращаться за помощью к каким-то силам.

Попытку объяснения источников религии предпринял французский просветитель *КФ. Вольней* (1757—1820). Разделяя идею большинства французских просветителей о том, что на возникновение религии оказал влияние страх перед разрушительными явлениями природы, он вместе с тем ссылался и на некоторые общественные события. По его мнению, с появлением угнетателей основой религии стал служить и страх перед общественными бедствиями. Когда появились угнетатели и угнетенные, рассуждал Вольней, распались все основы общества, у него не было больше ни общих интересов, ни общественного сознания. Установились различия по кастам и расам, что превратило беспорядок в постоянную систему. Согласно этой системе, каждый человек, рождавшийся в определенной семье, был рожден рабом или тираном, вещью или собственником. «При таком режиме, — писал К. Вольней, — безнадежное отчаяние охватило народы. К случайным несчастьям, приносимым людям грозными явлениями природы, присоединились страшные общественные бедствия, а обезумевшие, потерявшие голову люди приписали их высшим скрытым силам»[2].

Идея обмана — одна из самых ранних по времени появления; согласно ей, религия появляется не из внутренней потребности духовной природы человека, а навязана людям с помощью обмана.

[1] *Спиноза Б.* Указ. соч. С. 7.
[2] *Вольней К.* Избранные атеистические произведения. М., 1962. С. 66.

Известны три ее разновидности: в соответствии с первой религия введена царями и законодателями, согласно второй — жрецами, согласно третьей — философами и мудрецами. Авторство приписывается афинскому тирану *Крытию* (ок.460—403 г. до н.э.), который доказывал, что древние законодатели выдумали божественного надзирателя над всеми человеческими добродетелями и пороками, дабы из страха перед этим надзирателем никто и тайно не совершал несправедливостей. В средние века мысль о том, что религия навязана людям извне, сохранялась в виде идеи «о трех обманщиках» — Моисее, Христе, Мухаммеде, которые создали соответствующие религии — иудаизм, христианство и ислам. В Новое время идея обмана энергично поддерживалась английскими деистами XVIII в., особенно Г. *Болинброком* (1678—1751), министром иностранных дел, а затем и премьером Англии. *Вольтер* (1694—1778) и Д. *Аидро* (1713 — 1784) считали религиозные мифы и чудеса выдумками жрецов, сознательно обманывавших народ в целях укрепления своего авторитета.

Идея обмана не могла убедительно объяснить причины возникновения религии; она вызвала ряд теоретических возражений и противоречила фактам. Откуда взялись представления о божестве у правителей и законодателей, почему народы поверили обману — эти вопросы не могли быть решены в рамках данной идеи. На ранней стадии развития человеческого общества сознательный обман не 'мог иметь места. Больше рационального смысла в подчеркивании связи религии и политики.

Конвенциональная идея (договора или соглашения) пыталась ответить на вопрос, каким образом вымысел законодателей, жрецов и философов мог стать общим достоянием всех народов, всего человеческого рода. Ее сторонники полагали, что возникновение и существование религии являются продуктом договора или соглашения законодателей и жрецов с их народами или целых народов друг с другом. Родоначальником этой идеи считается *Секст Эмпирик* (вторая половина II в. — начало III в.). В Новое время ее энергично пропагандировал известный французский просветитель *Ж.Ж. Руссо* (1712-1778).

Конвенциональная идея также не смогла обоснованно ответить на вопрос, почему появилась религия. Прежде чем заключать договор о следовании каким-то религиозным идеям, должны возникнуть сами эти идеи. А при объяснении возникновения религиозных представлений сторонники договорной идеи вынуж-

дены были делать бессодержательные ссылки на «обман правителей». Открытым оставался и вопрос о том, почему народ принимает соглашение о поклонении таким-то божествам. Хотя последователи конвенциональной идеи и подметили отдельные стороны механизма становления некоторых конкретных культов (обычно они ссылались на практику римского сената, решения которого торжественно причисляли к богам римских императоров), возникновение и сущность религии они объяснить не могли.

Известны различные варианты решения вопроса о содержании религиозных образов, о «морфологии» религиозных представлений. Натуралистическая идея искала прообраз религиозных персонажей в природных явлениях и процессах и развила идеи природоморфизма; в ряде других концепций наметилась тенденция свести религиозные образы к человеку и к определенным общественным явлениям.

Идея антропоморфизма стремилась свести религию к человеку и представить религиозные образы как отражение его сил и способностей. Согласно этой идее, человек создает богов по своему образу и подобию. Зачатки идей антропоморфизма можно найти в сочинениях древнегреческого философа *Ксенофана из Колофона* (ок. 570—ок. 480 г. до н.э.). Он подметил, что различные народы создают богов но своему образу и подобию: «...эфиопы пишут своих богов черными и с приплюснутыми носами, фракийцы — рыжими и голубоглазыми, мидяне и персы — также подобными себе, египтяне также изображают их по собственному образу» [1]. Ксенофан иронизирует: но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения (искусства), подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же — похожими на быков и придавали бы (им) тела такого рода, каков телесный образ у них самих (каждый по-своему). Позднее многие мыслители становились сторонниками идеи антропоморфизма.

Была высказана и развивалась мысль о социоморфном характере персонажей античной мифологии, Библии, Корана и т.д. Уже в период античности *Эвгемер* (конец IV — начало III в. до н.э.) утверждал, что греческие боги суть не что иное, как знаменитые и заслуженные мужи отдаленного прошлого — цари, военачальники, которым сограждане после их смерти стали воздавать

[1] Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 152.

божеские почести: художники, скульпторы и ваятели делали их статуи для поклонения народа, поэты воспевали их в своих гимнах, как богов. Античные мыслители заметили, что между греческими богами существуют отношения по типу политических, семейных и моральных отношений людей.

Принцип аналогии был применен рядом мыслителей Нового времени при анализе прообразов христианских представлений. Обосновывая идею о том, что в христианских образах отражаются явления общественной жизни, *К.А. Гельвеций* (1715—1771) писал: «Монахи создали представление о небесном дворе по образцу восточных дворов. Восточный государь, невидимый для большинства его подданных, доступен только для своих царедворцев. Жалобы народа доходят до него лишь через посредство его фаворитов. Аналогичным образом монахи окружили трон царя Вселенной фаворитами под названием святых и изобразили дело так, что милость неба получается лишь благодаря вмешательству этих святых» .

В Новое время интенсивное выражение находит критическая установка по отношению к религии, что обнаруживается в соответствующих оценках и выводах. Влияние религии уподоблялось действию «опия» (Вольтер) , сильнодействующего наркотика (П.С. Марешаль , 1750—1803). Применительно к области политико-государственной подчеркивалась роль религии в сохранении и укреплении власти монархов, царей, королей. Б. Спиноза писал, что «высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие»[4]. *Ж. Мелье* (1664—1729) утверждал, что предписания, издаваемые именем и властью Бога, празднества и жертвоприношения и прочие действия религиозного и культового характера поддержаны и закреплены «законами государей и сильных мира сего, которые воспользовались этими выдумками для того, чтобы с их помощью легче держать в узде народ и творить свою волю» .

[1] Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960. С. 461—462.
[2] См.: *Вольтер.* Избранные произведения. М., 1938. Т. 2. С. 438.
[3] См.: *Марешаль П.С.* Избранные атеистические произведения. М., 1958. С. 209.
[4] *Спиноза Б.* Указ. соч. С. 10.
[5] *Мелье Ж.* Завещание. М., 1954. Т. I. С. 82.

Критически оценивалась значимость религии для области морали. М. *Шитень* (1533 —1592) говорил, что религия «создана для искоренения пороков, а на деле она их покрывает, питает и возбуждает»[1]. Подобным образом высказывался П. Гольбах (как и многие другие деятели Просвещения). Он писал: «...во всех странах религия не только не благоприятствует нравственности, но, наоборот, колеблет и разрушает ее»[2].

Оценочный подход, включенный в содержание концепций религии, обуславливал вывод о том, что для просвещенных кругов религия должна быть заменена научной, рациональной картиной мира. Мыслители эпохи Возрождения предлагали заменить традиционную религию естественной религией разума. Эта традиция была позднее развита английскими философами XVI—XVII вв., деистами и материалистами XVII—XVIII столетий. Но Т. Гоббс, Б. Спиноза, Вольтер, Ж.Ж. Руссо, французские материалисты считали, что если просвещенным кругам религия не нужна, то она должна быть сохранена для народа, для толпы. Т. Гоббс говорил о необходимости религии, утвержденной законами государства, которая должна помогать управлению народом. Б. Спиноза считал суеверия хотя и ложными, но все-таки естественными для народных масс. Он полагал, что избавить толпу от суеверий невозможно, да и не нужно. Вольтер провозгласил известный тезис: «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать». А П. Гольбах на последних страницах своего произведения «Система природы» писал: «...атеизм, подобно философии и всем серьезным абстрактным наукам, не по плечу толпе и даже большинству людей»[3].

И все же гипотеза о возможности существования, как бы мы сказали теперь, секулярного общества была высказана; ее сформулировал П. *Бейль* (1647 —1706). Он поставил вопрос: абсолютно ли необходима для сохранения общества религия? Отвечая на этот вопрос, П. Бейль писал: «Религия не была ни мотивом, побуждавшим их (людей. — *И.Я.)* к объединению в общество, ни основой этого объединения... Следовательно, для сохранения политического тела не абсолютно необходимо, чтобы в нем имелась религия»[4]. П. Бейль обосновывает независимость морали от религии, подчеркивает, что религиозный фанатизм служит причиной политических

[1] *Монтень М.* Опыты. М.—Л., 1960. Кн. 2. С. 134.
[2] *Гольбах П.* Указ. соч. С. 346.
[3] *Гольбах П.* Указ. соч. С. 427.
[4] *Бейль* П. Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. 2. С. 434.

преследований. Из атеистических семейств, полагает он, могло бы образоваться многочисленное общество, которое имело бы принципы, достаточные для сохранения устойчивости и мира. В обществе атеистов может реализовываться высокая мораль, если оно осуществляет «обуздание возмутителей общественного спокойствия», если в нем будут строго наказываться преступления и внушаться отвращение к безнравственным поступкам.

ГЛАВА 2
Д. Юм о естественной истории религии

Существенную роль в подготовке идейных предпосылок становления религиоведения сыграл английский (шотландский) философ Д. Юм (1711-1776).

Ниже анализируются произведения :

1. *Юм Д.* Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Юм Д. Сочинения. В 2 т. М., 1965. Т. 1;
2. *Юм* Д. Исследование о человеческом познании // Там же. Т. 2;
3. *Юм* Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Там же. Т. 1;
4. *Юм* Д. О бессмертии души // Там же. Т. 2;
5. *Юм А-* Естественная история религии // Там же. Т. 2;
6. *Юм* Д. О суеверии и исступлении // Там же. Т. 2.

Учение о познании

Исходным для него явилось понятие «опыт». По его мнению, в качестве элементов человеческого опыта выступают перцепции — восприятия. Восприятия — это все то, что сознается, что может быть представлено умом, пользуемся ли мы органами чувств, воодушевляемся страстью или проявляем мысль и рефлексию. Восприятия Д. Юм разделяет на два рода: впечатления и идеи (мысли). Впечатления — это те восприятия, которые возникают, когда мы испытываем аффект или эмоцию либо обладаем образами внешних объектов, сообщаемыми нашими чувствами (органами чувств). Впечатления представляют собой живые и сильные восприятия, они появляются, когда мы слышим, видим, осязаем,

[1] Указания по тексту на перечисленные произведения сформулированы следующим образом: [2—1. С. 427)."

любим, ненавидим, желаем, хотим. Идеи же суть восприятия, появляющиеся, когда *мы раздумываем, мыслим* о каком-нибудь аффекте или объекте, которого нет и в наличии; они менее живые по сравнению с впечатлениями, более тусклые и слабые [2 — 1. С. 795; 2—2. С. 20].

Впечатления, или сильные восприятия, философ подразделяет на две группы: впечатления ощущения — первичные, внешние и впечатления рефлексии — вторичные, внутренние. Источником первого рода впечатлений являются чувства (органы чувств); внутренние впечатления — это эмоции, желания, акты воли. Причина впечатлений ощущения совершенно необъяснима для человеческого разума: никогда не удастся решить с достоверностью, происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, порождаются ли творческой силой ума или же обязаны своим происхождением творцу нашего бытия. Д. Юм замечает, что этот вопрос и не важен для достижения поставленных им целей исследования [2—3. С. 181].

Впечатления рефлексии извлекаются по большей части из наших идей, и происходит это в следующем порядке. Сперва какое-либо впечатление заставляет нас воспринимать тепло или холод, жажду или голод, удовольствие или страдание. С этого впечатления ум снимает копию — идею, которая остается и по прекращении впечатлений. Эта идея удовольствия или страдания, возвращаясь в душу, производит новые впечатления — желание и отвращение, надежду и страх — впечатления рефлексии. Эти впечатления снова копируются памятью и воображением и становятся идеями, которые в свою очередь могут дать начало другим впечатлениям и идеям. Впечатления рефлексии предшествуют только соответствующим им идеям, но следуют за идеями ощущения и извлекаются из последних. Д. Юма интересуют прежде всего такие впечатления рефлексии, как аффекты, желания, эмоции, возникающие по большей части из идей.

Среди рефлективных впечатлений философ специально выделяет спокойные и бурные. К,первому виду он относит чувства прекрасного и отвратительного, испытываемые по поводу какого-нибудь поступка, произведения искусства или внешних объектов, ко второму — аффекты. Последние в свою очередь делятся на прямые и косвенные. Прямые непосредственно вызываются каким-либо благом или злом, страданием или удовольствием — желание, отвращение, печаль, радость, надежда, страх, отчаяние и

уверенность. Косвенные порождаются теми же принципами, но при содействии других качеств — гордость, униженность, честолюбие, тщеславие, любовь, ненависть, зависть, сострадание, злорадство, великодушие и производные от них аффекты [2—3. С. 403-405].

Идеи суть «копии» впечатлений, все их содержание выводится из предшествующих им впечатлений. Спрашивать об истинности или ложности впечатлений неправомерно, истинность или ложность присуща идеям; последние истинны, если вполне соответствуют впечатлениям.

Кроме того, Юм различает простые и сложные идеи, последние являются результатом комбинирования первых путем психологических ассоциаций между впечатлениями и идеями. Сложным идеям нет необходимости иметь сходство с впечатлениями. Идеи (т.е. фактически представления) становятся обобщениями тогда, когда приобретают репрезентативные функции: индивидуальный чувственный образ (представление) становится представителем всего класса данных явлений в связи с обозначающим его словом. Слово пробуждает" единичную идею наряду с определенной привычкой, а эта привычка возбуждает другую единичную идею. Природа абстрактных идей и общих имен объясняет, по Юму, «парадокс, гласящий, что *некоторые идеи являются особенными по своей природе, но, представительствуя* (in their representation), *они общи*. Особенная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, т.е. к термину, который благодаря привычному соединению со многими другими особенными идеями находится в некотором отношении к последним и легко вызывает их в воображении» [2—3. С. 112].

Юм обращает внимание на две способности ума — память и воображение [2—3. С. 97—98]. Из опыта мы узнаем, что всякое впечатление, воспринятое сознанием, снова появляется в нем в качестве идеи, и это достигается памятью и воображением. Память обеспечивает впечатлению при его новом появлении в сознании значительную степень его первоначальной живости и делает его чем-то средним между впечатлением и идеей. В воображении же впечатление вполне теряет эту живость и становится совершенной идеей. Идеи памяти гораздо живее и сильнее идей воображения, и краски, которыми первая способность рисует свои объекты, более отчетливы, нежели те, которыми пользуется вторая. Когда мы воспринимаем какое-нибудь прошедшее событие, его идея

насильственно вторгается в сознание, тогда как при воображении чего-нибудь всякое восприятие бледно, слабо, и сознание не может сохранить его неизменным и однообразным сколько-нибудь продолжительное время. Память до некоторой степени связана порядком и формой первичных впечатлений, воображение не имеет этой связанности, имеет свободу перемещать и изменять свои идеи. Эта свобода рождает вымыслы, которые мы находим в поэмах и сказках: природа совершенно извращается в этих произведениях, трактующих о крылатых лошадях, изрыгающих пламя драконах и чудовищных великанах. Но Юм подчеркивает, что ни живые идеи памяти, ни слабые идеи воображения не могут появиться в сознании, если им не предшествовали соответствующие впечатления, подготовившие им путь [2—3. С. 97]. Например, мы можем с помощью воображения произвести крылатую лошадь, никогда не видев ее, но составные части этой сложной идеи происходят из впечатлений.

К тому же способностью воображения руководят некоторые общие принципы, заставляющие ее всегда и везде до некоторой степени согласовываться с самой собой. Простые идеи соединяются в общие в силу некоего связующего начала, некоего ассоциирующего качества, с помощью которого одна идея, естественно, вызывает другую. Этот соединяющий идеи принцип не следует рассматривать как нерасторжимую связь; таковой для воображения не существует. Указанный принцип следует рассматривать только как мягко действующую силу, которая обычно преобладает и, между прочим, является причиной того, что различные языки так сильно соответствуют друг другу. Юм называет три способности ума, осуществляющие связь или ассоциацию идей: сходство, смежность во времени или пространстве, причина и действие [2—3. С. 99]. Эти принципы соединения и сцепления простых идей позволяют воображению легко переходить от одной идеи к другой. Мы имеем здесь дело с родом притяжения, действия которого всегда явны, что же касается его причин, то они по большей части неизвестны и должны быть сведены к первоначальным качествам человеческой природы. Юм обращает внимание на то, что в процессе ассоциации идей включаются и посредники. Два объекта, указывает он, связываются в воображении не только в том случае, когда один из них непосредственно сходен с другим, смежен ему или является его непосредственной причиной, но

также и тогда, *когда между ними расположен третий объект*, находящийся в одном из этих отношений к обоим.

Идеи скопированы с какого-нибудь предыдущего ощущения или чувствования. Даже те, которые кажутся нам на первый взгляд наиболее далекими от такого источника, при ближайшем рассмотрении оказываются проистекающими из него. Если все наши идеи, или слабые восприятия, выводятся из наших впечатлений, или сильных восприятий, то это означает, что мы не можем помыслить о какой-либо вещи, которую никогда ранее не видели и не чувствовали в нашем собственном уме, а следовательно, нет врожденных идей [2—3. С. 95].

Юм анализирует идеи существования и внешнего существования [2—3. С. 161 —163]. Всякое впечатление и идея осознаются как существующие, а из такого сознания проистекают идея бытия и уверенность в нем. Идея существования не происходит из какого-то отдельного впечатления, она тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как существующей совершенно одно и то же. Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет. Что бы мы ни представляли, мы представляем как существующее. Всякая идея, какую бы мы ни образовали, есть идея бытия.

Идея внешнего существования вытекает из того факта, что уму никогда не дано ничего, кроме его восприятий (впечатлений и идей), и что внешние объекты становятся известны нам только с помощью вызываемых ими восприятий. Мы не можем себе представить что-то или образовать идею чего-то, отличного от впечатлений и идей. Когда мы сосредоточиваем свое внимание на чем-то вне нас, когда уносимся воображением к небесам или к крайним пределам Вселенной, мы ни на шаг не выходим за пределы самих себя и не можем представить себе какое-нибудь существование, помимо тех восприятий, которые появились в рамках нашего узкого кругозора. Кругозор же этот — вселенная, создаваемая воображением.

В соответствии с учением об идеях Юм истолковывает и идею «субстанции». Ни впечатления ощущения, ни впечатления рефлексии не производят этой идеи. У нас нет другой идеи субстанции, кроме совокупности отдельных качеств. Идея субстанции есть совокупность простых идей, объединяемых воображением и наделяемых особым именем, с помощью которого мы можем вызвать

эту совокупность в собственной памяти и в памяти других людей [2—3. С. 104—105]. По мнению Юма, представление о субстанции смутно и несовершенно, и мы не имеем иной идеи о субстанции, кроме идеи агрегата отдельных свойств, присущих неведомому нечто. Субстанция — это связка, или пучок, различных восприятий. Материя и дух (материальная и духовная субстанции) равно неизвестны, и мы не можем определить, какие свойства присущи той или другому [2—4. С. 798 — 799].

В вопросе о познании и знании Юм занимал позиции агностицизма и скептицизма. Например, он не утверждал и не отрицал объективного существования причинной связи, но полагал, что существование таковой недоказуемо: то, что считают следствием, не содержится в том, что считается причиной, логическое выведение второго из первого неосуществимо. По мнению Юма, психологической основой убеждения в наличии объективной причинности является ассоциация восприятия событий в последовательности, появление образов памяти, привычка, ожидание, воображение и, наконец, вера.

Вера нерелигиозная и религиозная

Исходя из общефилософских позиций, Юм анализирует и религию. Его главные труды в этой области — «Диалоги о естественной религии» и «Естественная история религии» —. названы так не случайно: естественное он понимает в смысле противоположности необычайному, искусственному, чудесному [2—2. С. 24].

Философ, принимая во внимание семантику английского языка, различал веру как акт человеческой природы вообще (англ. belief — вера, убеждение, уверенность, мнение) и религиозную веру (англ. faith — вера, религия, обещание, верность, доверие). Юм рассматривает веру в соотношении со способностями памяти и воображения. Может случиться, что идея памяти, потеряв свою силу и живость, ослабляется до такой степени, что будет принята за идею воображения. С другой стороны, идея воображения может достигнуть такой силы и живости, что сойдет за идею памяти и окажет одинаковое с последней воздействие на веру и суждение. Например, лжецы, часто повторяя свои вымыслы, наконец начинают верить в них и вспоминают их как реальные факты. В данном случае привычка оказывает на ум такое же влияние, как и природа, запечатлевая в нем идею

с такой же силой и энергией. «Вера, или *согласие,* — пишет Юм, — всегда сопровождающая память и чувства, есть не что иное, как живость (vivacity) доставляемых ими восприятий и что только эта живость и отличает их от воображения. В таком случае верить — значить переживать (to feel) непосредственное впечатление чувств или повторение этого впечатления в памяти. Только в силе и живости восприятия и состоит первый акт суждения, кладущий начало тому заключению, которое мы строим, исходя из него, когда устанавливаем отношение причины и действия» [2—3. С. 184].

Мы можем заключить от какого-нибудь объекта к существованию другого объекта лишь на основании опыта. Мы помним, что один из видов объектов всегда сопровождали единичные объекты другого вида и находились с ним в постоянном и правильном отношении смежности и последовательности: например, при виде объекта, называемого нами огнем, мы чувствовали ощущения, называемые нами теплом; мы припоминаем также их постоянное соединение во всех предыдущих случаях. Без дальнейших колебаний мы называем один объект причиной, другой — действием и заключаем от существования одного к существованию другого. Вера состоит не в природе и не в порядке наших идей, но в способе, которым мы их представляем, и в том, как они воспринимаются умом. Истинной и реальной причиной идеи и сопровождающей ее веры нужно считать наличное впечатление. Вера, сопровождающая любое наличное впечатление, возникает по привычке. Рассуждая о причинах веры, Юм устанавливает в качестве общего правила о человеческой природе следующее: когда любое впечатление воспринимается нами, то оно не только переносит ум к связанным с этим впечатлением идеям, но и сообщает им часть своей силы и живости [2—3. С. 198]. Вера в какой-нибудь факт на основании свидетельств людей происходит из того же источника, что и наши заключения от причин к действиям или от действий к причинам. На веру оказывают сильное влияние чувства. Подобно тому, как вера необходима, чтобы возбуждать наши аффекты, так и аффекты в свою очередь благоприятствуют вере. Как только мы воспринимаем объект, способный затронуть наше чувство, он тотчас же начинает тревожить нас и возбуждать в нас некоторую степень соответствующего ему аффекта. Эта эмоция легко переходит на воображение, распространяется на идею затронувшего нас

объекта и заставляет нас образовывать эту идею с большой живостью и соглашаться с ней. Вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей, части нашей природы [2—3. С. 293].

Религиозная вера бывает различной. Просвещенная вера — это вера в существование чего-то стоящего над природой и выше ее; она не тождественна разуму, но отдаленно напоминает его. Вера может быть основана на разуме. Весь строй природы свидетельствует о существовании разумного Творца,, и ни один рассудительный исследователь при серьезном размышлении не может хотя бы на минуту отойти от веры в изначальные принципы истинного теизма и религии [2—5. С. 371]. Это идея «причины вообще», в которую можно лишь верить, как и в объективную причинность, но которую бесполезно пытаться доказывать.

Иного рода вера присуща «народным» религиям. Существует противоречие между началами человеческой природы, входящими в состав религии. «Свойственный нам страх, — пишет Юм, — подсказывает нам представление о сатанинском, злобном божестве; наша склонность к лести ведет нас к признанию совершенного и благого божества. Влияние этих противоположных начал на людей различно в зависимости от разного уровня развития их ума» [2-6. С. 430.].

«Непросвещенная» религиозная вера связана с сомнением, она не может сравниться с яркими впечатлениями, доставляемыми здравым смыслом и опытом. Вера сторонников «народной» религии является каким-то неизъяснимым душевным актом, средним между неверием и убеждением, но гораздо более близким к первому, чем ко второму. Человеческий дух является до такой степени шатким и неустойчивым,что даже теперь не удается выгравировать на нем богословские принципы на сколько-нибудь продолжительное время. Власть всякой религиозной веры над умом человека неустойчива и непостоянна, подчинена колебанию настроения и зависит от разных событий, поражающих воображение.

Идея объекта является существенной частью веры в него. Идея существования ничем не отличается от идеи любого объекта, и, представляя объект, а затем представляя его существующим, мы в действительности ничего не прибавляем и не изменяем в нашей первоначальной идее. Так, утверждая, что Бог существует, мы просто образуем идею божества соответственно

своему представлению о нем и не представляем существование, приписываемое ему, в виде отдельной идеи, которую мы прибавили бы к идее его других качеств. Вера в это существование не прибавляет новых идей к тем, из которых состоит идея объекта. Когда я думаю о Боге, думаю о нем как о существующем и верю в его существование, моя идея о нем не увеличивается и не уменьшается. Когда к представлению присоединяется вера, мы бываем убеждены в истине того, что представляем. Этот акт нашего духа есть сильное и устойчивое представление какой-нибудь идеи, до известной степени приближающееся к непосредственному впечатлению.

Любая идея оживляется благодаря сходству, и каждый аффект, возбуждаемый этой идеей, будь то радость или печаль, приобретает новую силу и энергию. Так действует на нас портрет друга. Церемониалы Римской католической церкви можно считать такого же рода опытами. Приверженцы католичества чувствуют благодетельное влияние внешних движений, поз и действий, проявляющееся в оживлении их благочестия и усилении их рвения, которые бы иначе исчезли, будучи направлены исключительно на удаленные и нематериальные объекты. Предметы веры воплощаются в чувственных символах и образах, и тем самым этим предметам, благодаря непосредственному присутствию символов, придается большая наглядность, чем та, которой мы могли бы достигнуть чисто интеллектуальным рассмотрением и созерцанием. Чувственные объекты всегда оказывают на воображение большее влияние, чем всякие другие.

Вера — это живая идея, связанная с наличным впечатлением. Как среди магометан, так и среди христиан было замечено, что паломники, видевшие Мекку и Святую землю, всегда оказывались впоследствии более стойкими верующими, чем те, кто не пользовался этими преимуществами. Человек, в памяти которого воскресает живой образ Чермного моря, пустыни, Иерусалима или Галилеи, не может сомневаться в чудесных событиях, о которых повествуют Моисей и евангелисты. Живая идея этих мест способствует легкому переходу к фактам, которые предполагаются связанными с данными местами отношением смежности, и укрепляет веру, усиливая живость представления. Воспоминание об этих полях и реках оказывает на простого человека такое же влияние, как новый аргумент [2—3. С. 211].

Происхождение и основание религии

По мнению Юма, в исследовании религии преимущественно привлекают внимание два вопроса: об основании религии в разуме и о ее происхождении из природы человека [2—5. С. 371]. На первый вопрос может быть дан самый очевидный и ясный ответ: весь строй природы свидетельствует о существовании разумного Творца, и ни одни рассудительный исследователь не может отойти от веры в изначальные принципы «истинного теизма и религии». Второй вопрос — о происхождении религии из природы человека — «представляет несколько больше трудностей». По мнению философа, хотя вера в невидимую разумную силу была весьма широко распространена среди человеческого рода всюду и во все времена, однако она, быть может, не была настолько всеобщей, чтобы не допускать исключений, и вызванные ею идеи не отличались единообразием. С одной стороны, были открыты некоторые народы, не обладающие никакими религиозными чувствами, с другой — нет таких двух народов и вряд ли найдутся два таких человека, которые в точности сходились бы в этих своих чувствах. Начальные религиозные принципы не первичны, а вторичны, производны. «Предвзятая идея» невидимой разумной силы не порождается каким-либо особым инстинктом или же первичными естественными впечатлениями вроде тех, которые дают начало себялюбию, половой любви, любви к потомству, благодарности, мстительности. Каждый из этих инстинктов всеобщ у всех народов и во все времена, каждому из них всегда соответствует точно определенный объект, к достижению которого он неуклонно стремится. Но хотя склонность верить в невидимую разумную силу и не есть изначальный инстинкт, она все же является «общим свойством человеческой природы», есть «род метки или печати», «образ или оттиск» Творца Вселенной [2—5. С. 441, 442]. Юм стремится найти те принципы, которые порождают первоначальную веру, и раскрыть случайности и причины, которые направляют ее действия. Монотеизм не был древнейшей формой религии; люди в доисторические первобытные времена не могли иметь представления о едином Боге. Обоснованный при помощи рассуждений теизм не мог быть первоначальной религией человечества. «...Если мы рассмотрим, — рассуждает Юм, — развитие человеческого общества от грубых (его) начал до более совершенного состояния, то окажется, что политеизм, или идолопоклонство, был и необхо-

димо должен был быть первоначальной и наиболее древней религией человечества» [2—6. С. 372]. Чем дальше мы углубляемся в древность, тем больше находим человечество погруженным в политеизм; самые древние предания показывают нам политеизм в роли общенародного и господствующего исповедания.

Для обоснования своей точки зрения Юм указывает на данные, этнографии, которые, как он полагает, свидетельствуют о том, что все дикие племена Америки, Африки и Азии придерживаются идолопоклонства и нет ни одного исключения из этого правила. С другой стороны, философ ссылается на *ХОД* «естественного развития человеческой мысли». Невежественная масса должна была обладать каким-нибудь примитивным и обыденным представлением о высших силах, прежде *чем* она оказалась в состоянии достигнуть понятия о том совершенном существе, которое внесло порядок во все мироздание. Мы имеем столько же оснований воображать, что люди жили во дворцах раньше, чем в хижинах и хибарах, или же изучали геометрию раньше земледелия, как и утверждать, будто они представляли себе, что божество есть чистый, всеведущий, всемогущий и вездесущий дух, до того, как рисовали его в образе хотя и могущественного, но ограниченного существа, обладающего человеческими страстями и стремлениями, человеческим телом и органами. Наш ум постепенно восходит от низшего к высшему: отвлекаясь от того, что несовершенно, он образует идею совершенства; начиная различать более благородные стороны своей собственной организации от более грубых, он научается переносить на божество только первые, к тому же придавая им большую возвышенность и утонченность. И хотя Юм допускает, что тщательное исследование порядка и организации Вселенной доставляет аргумент в пользу теизма, но не считает, что это соображение могло оказать влияние на человечество, когда последнее создавало свои первые грубые представления о религии. У дикого, во всем нуждающегося животного (каким был человек при первоначальном зарождении общества), обуреваемого многочисленными потребностями и страстями, не было времени восхищаться видимой правильностью природы.

Незнакомые с астрономией, со строением растений и животных, слишком мало любознательные, чтобы заметить замечательную приспособленность целевых причин, люди пребывают еще в неведении относительно изначального верховного Творца и бесконечно совершенного духа, который своей всемогущей волей внес

порядок в устройство природы. Столь величественная идея слишком превышает их ограниченные представления, которым недоступны ни наблюдения над великолепием природы, ни понимание величия Творца. Боги политеистов нисколько не лучше эльфов или фей наших предков и так же мало заслуживают благочестивого поклонения или почитания. «Мнимая религиозность политеистов» представляет собой род суеверного атеизма, поскольку они не признают никакой сущности, которая соответствовала бы нашей идее божества: ни духа или мысли в качестве первоначала, ни высшей власти и управления, ни божественных предначертаний или божественной целесообразности во Вселенной. В политеизме каждая стихия подчинена отдельной невидимой силе, сфера деятельности каждого бога отделена от сферы деятельности других. Идолопоклонники (политеисты), разделив сферы деятельности своих божеств, обращаются к тому невидимому агенту, который ведает данной сферой. Эту мысль Юм иллюстрирует примерами из древнеримской религии: Юнону призывают во время бракосочетания, Люцину — при рождении, Нептун выслушивает молитвы моряков, а Марс — моления воинов, земледелец обрабатывает свое поле под покровительством Цереры, а купец признает над собой власть Меркурия.

Юм формулирует общие принципы политеизма, имеющие свое основание в человеческой природе и совпадающие у народов разных эпох и стран [2—5. С. 195—196]. Причины, вызывающие счастье и несчастье, очень мало известны и весьма неустойчивы; это вызывает у людей тревожную заботу о собственной судьбе и стремление составить какую-нибудь идею об этих причинах. Антроиоморфизирующая способность обусловливает появление представлений о разумных, обладающих волей агентах, подобных человеку и лишь несколько превосходящих его по силе и мудрости. Происходит разнообразное распределение и разделение их власти, в силу чего возникает аллегория. Обожествляются смертные люди, выдающиеся по силе, храбрости или уму, возникает культ героев, а вместе с тем смешанные с легендахчи истории о них — мифологическая традиция во всех ее произвольных и необъяснимых формах. А так как невидимый духовный разум — слишком утонченный объект для обыденного понимания, то люди соединяют его с какими-нибудь чувственными представлениями, например, с наиболее бросающимися в глаза явлениями природы или

же со статуями, изображениями и картинами, при помощи которых более утонченный век олицетворяет своих богов.

Юм ставит вопрос о происхождении религии в форме политеизма — «этой первобытной религии невежественного человечества» и дает ответ на этот вопрос. Разнообразие и противоречивость событий человеческой жизни неизбежно приводили к политеизму. Бури и грозы разрушают то, что произрастает благодаря солнцу; солнце уничтожает то, что питается влагой рос и дождей. Война может сложиться благоприятно для народа, страдающего от голода вследствие неблагоприятной погоды. Болезни и мор могут опустошить целое царство, утопавшее в изобилии. Одному и тому же народу в одно и то же время может сопутствовать успех на море и неуспех на суше, а народ, одержавший верх над своими врагами, вскоре может оказаться вынужденным сложить перед ними оружие. Повсюду переплетены и смешаны добро и зло, счастье и несчастье, мудрость и глупость, добродетель и порок; нет ничего чистого и безусловно ценного. Все преимущества сопровождаются недостатками, всеобщее возмездие господствует при всех условиях жизни и существования. Самый блестящий ум граничит с помешательством; высшие проявления радости порождают глубочайшую меланхолию; наиболее упоительные наслаждения сопровождаются крайней усталостью и отвращением; наиболее обольстительные надежды уступают место серьезнейшим разочарованиям [2—5. С. 440—441]. Мир, в котором мы обитаем, представляет собой как бы огромный театр; подлинные причины приосходящего в нем от нас совершенно скрыты, и у нас нет ни достаточного знания, чтобы предвидеть те бедствия, которые беспрестанно нам угрожают, ни достаточной силы, чтобы предупредить их. «Мы непрестанно балансируем, — замечает Юм, — между жизнью и смертью, здоровьем и болезнью, изобилием и нуждою — все это распределяется между людьми тайными, неведомыми причинами, действие которых часто бывает неожиданным и всегда — необъяснимым. И вот эти-то *неведомые причины* становятся постоянным предметом наших надежд и страхов; и если наши аффекты находятся в постоянном возбуждении благодаря тревожному ожиданию грядущих событий, то и воображение наше также действует, создавая представления об указанных силах, от которых мы находимся в столь полной зависимости» [2—5. С. 380]. Чем больше образ жизни человека зависит от случайностей, тем сильнее он предается суеверию. Поскольку вся человечес-

кая жизнь находится во власти неожиданных случайностей, в эпоху варварства повсюду господствует суеверие, заставляющее людей выяснять те невидимые силы, которые якобы распоряжаются их счастьем или невзгодами.

Юм обращает внимание на роль эмоций и аффектов в возникновении политеистических верований. Деятельность представления и мысли в ходе создания образов богов происходила под влиянием аффекта, а таким аффектом не могла быть отвлеченная любознательность или чистая любовь к истине: этот мотив слишком утонченный для грубых умов; он привел бы людей к вопросам о миропорядке, т.е. к предмету, недоступному для их узкого кругозора. Первоначальные религиозные представления у всех народов, исповедовавших политеизм, были вызваны не созерцанием творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрестанными надеждами и страхами, которые побуждают к действию ум человка. «Следует предположить, — пишет Юм, — что на варваров могли повлиять лишь повседневные человеческие аффекты: тревожные заботы о счастье, страх перед грядущим несчастьем, боязнь смерти, жажда мести, стремление удовлетворить голод и другие жизненные потребности. Обуреваемые подобного рода надеждами и страхами, в особенности же последними, люди с трепетным любопытством исследуют направление будущих причин и рассматривают разнообразные противоречивые происшествия человеческой жизни. И в этом беспорядочном зрелище их смущенный и изумленучайностей, в э. Философ полагает, что любой из человеческих аффектов может привести к идее невидимой разумной силы: надежда и страх, благодарность и состояние уязвленности. Однако люди гораздо чаще оказываются повергнуты на колени под воздействием мрачных, а не радостных аффектов. Благополучие человек принимает как нечто должное и не особенно задается вопросом о его причине. Оно вызывает веселое настроение, прилив энергии и активности, и при таком настроении у людей нет времени и желания думать о таинственных и невидимых сферах. С другой стороны, каждый несчастный случай тревожит и наводит на размышления о вызвавших его причинах. В человеке просыпается страх за будущее, появляются недоверчивость, ужас и меланхолия.

Одной из предпосылок религии Юм считает существующую в воображении склонность к антропоморфизму, одушевлению и

персонификации природных явлений. Люди обладают общей склонностью представлять все существующее подобным себе и приписывать каждому объекту качества, с которыми они близко знакомы. Они усматривают на Луне человеческие лица, в облаках — армии, в вещах, которые причиняют страдание или доставляют удовольствие, — соответственно добрую или злую волю. Мышление, разум, аффекты, чувства переносятся на богов. Люди признают свои божества особым видом человеческих существ, вышедших из их среды и сохранивших все человеческие аффекты и стремления, равно как и органы человеческого тела.

Юм подметил, что в системах политеизма большую роль играет аллегория — как физическая, так и моральная [2—5. С. 392—393]. Присутствие аллегорий обусловлено стремлением примирить противоположные склонности: с одной стороны, верить в существование *невидимой* разумной силы в природе, а с другой — задерживать свое внимание на чувственных, *видимых* объектах; эти склонности заставляют людей *соединять* невидимую силу с каким-нибудь видимым объектом. В невежественные и варварские времена люди обожествляли растения, животных и даже грубую неорганизованную материю, чтобы не остаться без чувственного объекта поклонения. Согласно политеизму, Солнце, Луна и звезды — боги; в источниках обитают нимфы, а на деревьях — дриады. Даже обезьяны, собаки, кошки и другие животные часто становятся в глазах политеистов священными и пробуждают в них религиозное благоговение. Бог войны представляется гневным, жестоким и необузданным; бог поэзии — изящным, галантным и любезным; бог тревоги — вороватым и плутоватым. Купидон — это сын Венеры, музы — дочери Памяти (Мнемозины); Прометей — мудрый, а Эпиметей — неразумный брат, а Гигея, богиня здоровья, происходит от Эскулапа, бога медицины, и т.д.

Боги политеистов весьма мало превосходят людей, и потому сильное чувство почитания или благодарности к какому-нибудь герою или благодетелю народа легко побуждает к превращению его в бога, к пополнению небес «рекрутами, набираемыми среди человечества» [2—5. С. 394]. Юм упоминает предположение, что большинство богов Древнего мира некогда были людьми и что они обязаны своим апофеозом восхищению и любви к ним народа. Действительная история их жизни искажалась преданием, а в творениях поэтов, мастеров аллегорий и жрецов сделалась богатым источником вымысла.

Политеизм и теизм (монотеизм)

Юм выдвигает и обосновывает мысль о том, что теизм (монотеизм) происходит из политеизма [2—5. С. 398, 400]. У какого-то народа на определенном этапе истории, при признании существования нескольких ограниченных богов, выделялось *одно* божество, которое становилось объектом особого почитания и поклонения. Люди могли предположить, что при распределении власти и территории между божествами их народ был подчинен юрисдикции именно данного частного божества. А рассуждения о небесных объектах по образцу земных вещей могли привести к представлению о владыке и верховном судье над остальными богами *одного* Бога, который, обладая одинаковой природой с остальными, тем не менее имеет над ними власть, подобную той власти, которой пользуется земной владыка над своими подданными вассалами. Постепенно ограниченное божество, считавшееся творцом лишь отделенных благ и зол в жизни, признается верховным творцом и преобразователем Вселенной.

Но, достигнув представления о верховном божестве, народ не может остаться на уровне этого представления. Принципы религии, утверждает Юм, испытывают в человеческом духе приливы и отливы; «у людей наблюдается природная склонность подниматься от идолопоклонства к теизму и от теизма снова опускаться до идолопоклонства» [2—5. С. 404]. Простой народ считает, что его счастье и несчастье зависят от каких-то неизвестных причин, которые действуют властно, но безмолвно, управляют всеми естественными событиями и распределяют наслаждения и страдания, благо и зло. Эта «всеобщая видимость» (англ. appearance — кажимость, видимость, появление, внешний вид, наружность), этот смутный образ являются постоянными объектами человеческих надежд и страхов, желаний и опасений. Постепенно деятельное воображение, не довольствуясь таким отвлеченным представлением объектов, начинает придавать последним большую определенность и воплощать их в образы, более соответствующие свойственному людям способу мышления. Оно изображает их чувствующими и разумными существами, подобными людям. Но та же забота о счастье не позволяет людям останавливаться на представлении о них как о могущественных, но ограниченных существах, властелинах судьбы людей, но рабов рока и течения природы, Преувеличенные восхваления и лесть, воздаваемые людь-

ми божествам, заставляют их вкладывать все более возвышенный смысл в идею последних. Возвысив божества до крайних пределов совершенства, люди наконец создают атрибуты единства и бесконечности, простоты и духовности.

Но утонченные идеи в силу несоответствия «обычному пониманию» недолго сохраняют свою первоначальную чистоту. Народный ум нуждается в представлениях о посредниках. Начинается отлив от теизма (монотеизма), создаются представления о промежуточных существах, занимающих более низкое положение, чем единый и бесконечный Бог, или о подчиненных агентах, которые становятся между человечеством и его высшим божеством. Эти «полубоги», или промежуточные существа, более близки человеческой природе и потому становятся главными объектами поклонения. Тем самым происходит возврат к политеизму. Среди примеров Юм приводит и такие: Дева Мария, будучи сперва только добропорядочной женщиной, в католицизме мало-помалу узурпировала многие атрибуты Всемогущего; Бог и святой Николай играют одинаковую роль в молитвах «московитов». Однако идолопоклоннические религии, впадая во все более грубые и вульгарные представления, в конце концов сами себя разрушают и заставляют снова повернуть в сторону тезима.

Люди колеблются между двумя противоположными мнениями: их слабый ум не может удовлетвориться представлением о божестве как чистом и совершенном разуме, а с другой стороны, естественно присущие людям страхи не позволяют им приписывать божеству малейший оттенок ограниченности и несовершенства. «Все та же слабость, — пишет Юм, — влечет их вниз: от всемогущего и духовного божества к ограниченному и телесному, а от ограниченного и телесного божества к статуе или видимому изображению последнего. Все то же стремление возвыситься влечет их вверх: от статуи или материального образа к невидимой силе, а от невидимой силы к бесконечно совершенному божеству, творцу и владыке Вселенной» [2—5. С. 406] . История религии постоянно движется между политеизмом и монотеизмом.

Юм сравнивает политеизм и теизм (монотеизм) по ряду оснований и выявляет их достоинства и недостатки. Политеизм страдает тем недостатком, что узаконивает любой обычай, любое мнение, какими бы варварскими или извращенными они ни были. Тем самым он предоставляет простор для использования мошенниками легковерия. Но идолопоклонство имеет и преимущество:

ограничивая силы и функции своих божеств, оно отдает должную дань богам других сект, других народов, а также признает совместное существование различных божеств, обрядов, обычаев и преданий. Идолопоклонникам присущ дух терпимости. Теизм же противоположен политеизму как по достоинствам, так и по недостаткам. Поскольку он предполагает существование одного-единственного Бога, то он должен был бы изгнать из религиозного культа все легкомысленное, неразумное и бесчеловечное и показать пример справедливости и благожелательности. Но это преимущество ослабляется неудобствами, проистекающими из пороков и предубеждений человечества. Поскольку признается один-единственный объект поклонения, почитание других божеств считается нелепым и нечестивым. Более того, это единство объекта требует единства веры и религиозных обрядов и дает ловким людям предлог изображать своих противников нечестивыми, заслуживающими как божеского, так и человеческого наказания. Коль скоро всякая секта уверена, что только ее вера и культ угодны Божеству, секты начинают враждовать друг с другом. Нетерпимость почти всех религий, признававших единого Бога, столь же примечательна, как и противоположный принцип, свойственный политеистам.

Теизм изображает Божество бесконечно превосходящим людей, такое Божество в связи с суеверными страхами способно повергнуть дух человека в состояние самой крайней угнетенности и приниженности. Монашеские добродетели — умерщвление плоти, покаяние, смирение, пассивное страдание — представляются единственными подобающими человеку качествами. Когда же богов признают лишь в незначительной мере превосходящими людей, что имеет место в политеизме, то люди бывают свободнее в своих обращениях к ним. Отсюда возникают активность, подъем духа, храбрость, великодушие, любовь к свободе, которые ведут к возвышению любого народа.

Соотношение философии и религии

Для понимания позиции Юма по этому вопросу обратим внимание на различение им «утонченных» религиозных идей и вульгарных идолопоклоннических представлений, истинной и ложной религий. Истинная религия, согласно мнению философа, связана с верой, основанной на разуме: весь строй природы свидетельствует о существовании разумного Творца. В качестве «продуктов извра-

щения истинной религии» появляются два вида ложной — суеверия и исступления [2—6. С. 605—610]. Источниками суеверий являются слабость, страх и меланхолия в сочетании с невежеством. При таком состоянии духа человек склонен приписывать свои бесконечные несчастья неизвестным агентам, и там, где реальные объекты, вызывающие страх, отсутствуют, душа отыскивает объекты воображаемые, приписывая им беспредельную мощь и злобность. Способы их умиротворения представляют собой рекомендуемые «глупостью и мошенничеством» необъяснимые, абсурдные церемонии, обряды, ритуалы, умерщвления плоти, жертвоприношения.

Источниками исступлений философ считает надежду, гордость и богатое воображение в сочетании с невежеством, самонадеянность, связанную с превосходным здоровьем и жизненной энергией. При таком состоянии духа воображение переполняется величественными, но путаными представлениями. Все смертное и тленное исчезает как недостойное внимания. Воображению предоставляется полный простор в невидимых областях или мире духов. Это порождает восторженность, увлеченность и удивительные полеты фантазии. Восторги приписываются непосредственному вдохновению, даруемому тем божественным существом, которое является объектом поклонения. И вскоре такая вдохновенная личность начинает видеть в себе возлюбленную избранницу божества. В высшем проявлении исступления любая причуда приобретает священный характер, человеческий разум и даже нравственность отвергаются как лживые советники, и безумный фанатик слепо и безоговорочно предает себя мнимо безошибочному духу и вдохновению свыше.

Эти два вида ложной религии оказывают негативное влияние на общество и правительство. Во-первых, суеверие выгодно для власти духовенства, а исступление не менее или даже более ей враждебно, чем здравый рассудок и философия. Суеверие, опираясь на страх, печаль и подавленность духа, заставляет человека искать помощи у другой личности и вверять ей свои упования: этому обязаны своим изобретением жрецы, духовенство. Люди же, охваченные исступлением, освободились от гнета духовных лиц (квакеры, индепенденты, пресвитериане), но считают себя достаточно достойными, чтобы приблизиться к Богу без всякого человеческого посредничества, и даже действительно приближенными к нему посредством созерцания и внутренней беседы. Фанатик сам

себя освящает и придает своей особе священный характер без внешних церемоний и обрядов.

Во-вторых, религии, связанные с исступлением, сперва более жестоки и насильственны, чем те, которые связаны с суеверием, но быстро становятся более мягкими и умеренными (в качестве примеров приводятся сектанты — анабаптисты, левеллеры, квакеры). Исступлению сначала свойственно неистовство, под влиянием фанатизма попираются общепризнанные правила разума, морали и благочестия. И тогда исступление вызывает наиболее жестокие беспорядки в человеческом обществе. Однако неистовство, подобно неистовству грозы и бури, быстро истощается. Когда первый пароксизм исступления минует, люди во всех фанатических сектах, естественно, впадают в своих священнодействиях в апатию и безразличие. Суеверие, напротив, вкрадывается постепенно и незаметно и делает людей смиренными и покорными, оно не враждебно гражданским властям, кажется безобидным народу, пока жрец, твердо установив свою власть, не станет тираном и источником беспорядка в человеческом обществе в силу вызываемых им бесконечных раздоров, преследований и религиозных войн.

В-третьих, суеверие враждебно гражданской свободе, а исступление ей способствует. Исступление связано с духом свободы, тогда как суеверие делает людей безвольными и жалкими. Люди, находящиеся во власти суеверия, стонут под игом жрецов, а охваченные исступлением — разрушают всякую церковную власть.

Народную религию грубых и невежественных людей, ложные религии философия не принимает. Но когда основными принципами какой-нибудь народной религии становятся истинные принципы теизма, то это до такой степени соответствует здравому смыслу, что философия бывает в состоянии слиться с подобной богословской системой [2—5. С. 413]. Намерение, цель, план очевидны во всех воспринимаемых явлениях природы, и, как только наше понимание расширяется до рассмотрения первоначального происхождения видимой системы мира, мы вынуждены принять с самым глубоким убеждением идею о некоторой разумной причине или о разумном Творце. Такое же значение имеют единообразные законы, управляющие всей организаций Вселенной; они неизбежно внушают нам представление о единстве и неделимости высшего разума. Даже противоречия в природе, обнаруживаясь всюду, становятся доказательствами некоторого

связного плана и свидетельствуют о едином намерении, о единой, хотя и необъяснимой и непостижимой, цели. Но если бросить взгляд на большинство народов и эпох и исследовать те религиозные принципы, которые фактически господствовали в мире, то обнаружится, что их «игривые фантазии» далеки от серьезного положительного догматического утверждения существа, которое величается разумным. Словесные уверения людей говорят как будто о достоверности их религиозных принципов, но жизнь их свидетельствует о том, что они мало полагаются на эти принципы. В целом это загадка, энигма, необъяснимая тайна.

Сомнение, недостоверность, отказ от всякого суждения — вот принципы юмовского скептицизма. По мнению Юма, следует противопоставлять один вид суеверия другому, вовлекать их во взаимную борьбу и, пользуясь их распрями и гневом, удаляться «в спокойную, хотя и туманную, область философии» [2—5. С. 443]. Своеобразным выводом из религиоведческих поисков Юма могло бы, по-видимому, служить следующее его рассуждение: «Лишь в одном случае философия всегда сочтет для себя оправдание необходимым и даже почетным, а именно когда хоть сколько-нибудь будет затронута религия, права которой так же дороги для философии, как ее собственные, и в сущности равнозначны последним.... *все, что мы можем представить себе, возможно* — это вполне очевидный принцип. Он столь же верен в приложении к душе, как и в приложении к материи, в применении к простой и непротяженной субстанции, как и в применении к субстанции протяженной и сложной. В обоих случаях метафизические аргументы, доказывающие бессмертие души, одинаково недоказуемы, а аргументы моральные и те, которые основаны на аналогии с природой, одинаково сильны и убедительны. Итак, если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то я по крайней мере могу утешиться мыслью, что она ничего от них и не отнимает и все остается совершенно в том же положении, как и раньше» [2—3. С. 364—365].

ГЛАВА 3
Философия религии И. Канта

И. Кант (1724—1804) новаторски подошел к постановке и решению многих философских проблем, в том числе и в области исследования религии. Он одним из первых в рамках философии выделил специальный раздел, посвященный рассмотрению религии, и тем самым дал импульс становлению, формированию и развитию философии религии как части религиоведения. Кант истолковывает религию в контексте своей философской системы, в соответствии с ее основными принципами. Он обращается к анализу религии в учениях о познании (в работе «Критика чистого разума» и др.), о морали (в произведении «Критика практического разума» и др.), о суждении (в сочинении «Критика способности суждения» и др.). Рассмотрению религии Кант посвящает ряд специальных работ, прежде всего это «Религия в пределах только разума».

Ниже анализ проведен по :

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. М., 1996 — 1966. Т. 3.
2. *Кант И.* Критика практического разума // Там же. Т. 4, ч. 1.
3. *Кант И.* Критика способности суждения // Там же. Т. 5
4. *Кант' И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

Проблемы религии в учении о познании

Согласно Канту, существуют априорные (лат. a priori — до опыта) способности человеческого познания и соответственно априорные знания. Априорные основания имеются и в интеллекте, и в чувственности, и в связанном с ней опыте. Признаками априорного знания являются необходимость и всеобщность, безусловная

1 Указания по тексту сформулированы следующим образом: [3 — 1. Т. 3. С. 363].

независимость от всякого опыта, а чистым априорным знанием считается то, к которому не примешивается ничто эмпирическое. Априорные знания отличны от апостериорных — эмпирических.

Кант заимствовал из схоластики термины «трансцендентальное» и «трансцендентное», но переосмыслил их. «Трансцендентальное» обозначает некоторые априорные способности познания и сам процесс познания этих способностей; оно имманентно сознанию, может быть познано и действительно познается. «Трансцендентное» — это то, что существует вне сознания и непознаваемо, «выходит за пределы всякого опыта», чему «в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (последние характеристики сближают «трансцендентное» с «трансцендентальным»).

Кант разделяет объективно существующие, но непознаваемые науками «вещи-в-себе» и находящиеся в сознании познаваемые «явления». С этим связано резкое разведение чувственности и интеллекта как двух «стволов» человеческого познания, которые, может быть, вырастают из одного общего, но неизвестного нам корня [3 — 1. Т. 3. С. 123 —124]. Чувственные представления («созерцания») возникают в результате «аффицирования» (воздействия) предметов и вещей извне, существующих независимо от чувственности, но подвергаются обработке с помощью априорных форм чувственности — пространства и времени. Посредством чувственности предметы нам даются, мыслятся же они рассудком; последний структурирует чувственность с помощью бессознательно («слепо») действующего продуктивного воображения. В итоге формируются чувственные образы внешних объектов — «явления», которые и выступают предметом научного познания. Что же касается «аффицирующих» объективных внешних предметов, то они суть «вещи-в-себе», остаются непознанными и непознаваемыми.

С разделением явлений и «вещей-в-себе» сопряжено различение феноменов и ноуменов. Феномен есть чувственный предмет, мыслимый рассудком: данное понятие аналогично понятию «явление». Ноумен же Кант отличает от «вещи-в-себе»: это умопостигаемый предмет, в отличие от «вещи-в-себе», имеющей «положительный смысл», связанный с ее - отношением к некоторой объективной реальности, ноумен понимается лишь в «негативном смысле», как нечто не имеющее объективного существования, относящееся только к сфере мысли (понятие без предмета, то, что

не есть объект чувственного созерцания). Понятие.ноумена является ограничительным, «демаркационным», указывает на невозможность для рассудка познавать «вещи-в-себе». Оно к тому же и «проблематично», поскольку обозначает вещь, о которой нельзя сказать «ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна». Среди познавательных способностей Кант рассматривает чувственность с ее явлениями, создающий единство явлений рассудок с его Категориями, и разум как высшую способность с его трансцендентальными идеями, образующий единство правил рассудка.

Трансцендентальные идеи выходят за пределы всякого опыта, для них в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Особое внимание Кант уделяет трем идеям разума — души, мира, Бога, которые считаются предметами исследования в метафизике, включающей соответственно три раздела — психологию, космологию, теологию.

Критикуя «рациональную психологию», Кант показывает, что обоснование учения о душе как нематериальной, духовной, бессмертной субстанции содержит логическую ошибку — «трансцендентальный паралогизм», что это учение *теоретически* не доказано.

В «рациональной космологии» философ обнаруживает антиномии (греч. αντινομια; от αντι — против и νομος — закон: противоречие в законе) — тезисы и антитезисы, видимостные суждения, иллюзорные утверждения, которые, однако, выглядят одинаково аргументированными. Кант рассматривает четыре антиномии. Приедем лишь три: первую, третью, четвертую.

Первая антиномия [3—1. Т. 3. С. 404—405].

Тезис: Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве. *Антитезис:* Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве.

Третья антиномия [3—1. Т. 3. С. 418—419].

Тезис: Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (причинность через свободу). *Антитезис:* нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы.

Четвертая антиномия [3 — 1. Т. 3. С. 424—425].

Тезис: К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность. *Антитезис:* Нигде нет

никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины.

Кант утверждает ложность тезиса и антитезиса первой, а также второй антиномий и в то же время полагает, что тезисы и антитезисы третьей и четвертой антиномий могут быть истинными, хотя и в разных областях: свободная причинность и безусловно необходимая сущность могут существовать в мире ноуменов, в мире же феноменов их может и не быть. Если же эти тезисы и антитезисы относить к одному и тому же миру, то они оказываются заблуждениями.

По мнению Канта, разум, стремясь достигнуть научного содержательного знания о мире, неизбежно впадает в заблуждения. Антиномии носят иллюзорный (по терминологии Канта, «диалектический») характер, и необходимо освободить метафизику от «космологической диалектики» (т.е. от видимостей, иллюзий).

При рассмотрении содержания «рациональной теологии» Кант сосредоточивает внимание на анализе идеи Бога и прежде всего стремится выявить генезис этой идеи. «Под влиянием естественной иллюзии» разум принимает эмпирический принцип наших понятий возможности вещей как явлений за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще и приходит к рассмотрению всякой возможности вещей как производной от одной единственной возможности, лежащей в основе, а именно от возможности высшей реальности, первоосновы, первосущности.

По словам Канта, выдвинутая таким образом идея Бога — «этот идеал всереальнейшей сущности» — хотя он есть только представление, сначала *реализуется,* т.е. превращается в объект, затем *гипостазируется* и, наконец, даже *персонифицируется* [3 — 1. Т. 3. С. 511]. Так складывается понимание Бога, которое Кант называет «идеалом» чистого разума. По мнению Канта, «идеал», наряду с «паралогизмом» и «антиномией», является заблуждением, видимостью, иллюзией разума. Для обоснования этой мысли философ подвергает критике доказательства бытия Бога. — онтологическое, космологическое и физикотеологическое [3 — 1. Т. 3. С. 517—545]. Как результат выдвигается следующее положение: все попытки чисто спекулятивного, т.е. теоретического, применения разума в теологии совершенно бесплодны [3 — 1. Т. 3. С. 547].

Рассмотрев содержание существовавшей до него метафизики, Кант пришел к выводу, что она не имеет статуса науки, что

трансцендентальные идеи разума суть заблуждения, иллюзии, что научное теоретическое знание о предметах этих идей — о душе, мире, Боге — невозможно. Эти идеи никогда не имеют конститутивного применения, но имеют необходимое регулятивное применение: стимулируют рассудок к постоянному расширению знаний, к их теоретическому объединению и тем самым способствуют развитию наук.

Практическое применение трансцендентальных идей

Отвергая возможность теоретического познавательного применения трансцендентальных идей, Кант в этической концепции обосновывал необходимость их практического применения. Моральный закон, по словам Канта, закон причинности через свободу рассматривается как еще одна априорная форма сознания. Чистый разум, обращенный к воле, определяющий волю, делает ее свободной и становится «практическим разумом». Основной закон чистого практического разума (категорический императив) формулируется так: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [3—2. Т. 4, ч.1. С. 347]. Моральный закон дает нам факт, необъяснимый из каких бы то ни было данных чувственно воспринимаемого мира и из всей сферы применения теоретического разума. Этот факт указывает нам на чистый умопостигаемый мир и, более того, положительно определяет этот мир, и позволяет *нечто познать* о нем [3—2. Т. 4, ч. 1. С. 362—363]. Моральный закон должен дать чувственно воспринимаемому миру, чувственной природе, как она выступает у разумных существ, форму умопостигаемого мира, т.е. сверхчувственной природы. Чувственная природа разумных существ, их существование подчинены эмпирически обусловленным законам и постольку представляют собой гетерономию. Сверхчувственная же природа этих существ есть существование по законам, которые не зависят ни от какого эмпирического условия и относятся к автономии чистого разума. А закон этой автономии есть моральный закон, основной закон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира, подобие которого должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но так, чтобы не наносить ущерба законам этого мира. Сверхчувственную природу Кант называет *прообразной* (natura archetypa — архетипическая природа), познаваемой только в

разуме. Чувственная природа получает у него название отраженной (natura ectypa — эктипическая природа), так как она содержит в себе возможное воздействие идеи сверхчувственной природы как определяющего основания воли [Там же]. Главным в нравственности является побуждающая к выполнению долга добрая воля, которая считается автономной, независимой от внешнего обусловливания, в том числе от веры в Бога, от страха перед карами высшей силы-, от надежды на награды с ее стороны.

Причинность по законам природы и причинность через свободу действуют, согласно Канту, в разных мирах — в феноменальном и ноуменальном. Моральный закон причинности через свободу указывает на существование сверхчувственного, умопостигаемого (интеллигибельного) духовного мира. Человек — существо двойственное; он,принадлежит обоим мирам: к чувственно воспринимаемому миру и подчинен законам природы, в то же время он как существо разумное принадлежит к умопостигаемому миру и подчинен законам, которые независимы от природы и основаны только в разуме. Моральный закон свят (ненарушим), а человек — субъект морального закона. В сотворенном мире все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство, только человек, а с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе. В этом соединении добродетель — основание, а соразмерное с нравственностью (достоинством личности и ее достойностью быть счастливой) счастье — следствие. Но в земном существовании необходимо возникает антиномия практического разума: невозможно, чтобы желание счастья было побудительной причиной максимы добродетели или чтобы максима добродетели была причиной счастья. Поэтому высшее благо достижимо в умопостигаемом мире при допущении бессмертия души и бытия Бога. Кант формулирует моральное доказательство бессмертия души и бытия Бога. По его мнению, иметь потребность в счастье, быть достойным его и тем не менее не быть ему причастным — это не совместимо с волением разумного существа.

Доказательство бессмертия души Кант развертывает следующим образом. Осуществление высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый моральным законом. Этот закон требует прежде всего полноты первой и самой главной части высшего блага — нравственности, добродетели. Полное же соответствие воли с моральным законом есть святость — совершенство, недоступное ни одному разумному. существу в чувственно

воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. Оно может иметь место только в бесконечном *прогрессе,* идущем в *бесконечность* к этому полному соответствию. Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся *до бесконечности существование* и личности разумного существа. Следовательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души. Это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом Кант называет постулатом чистого практического разума.

Исходя из морального закона, Кант строит и доказательство бытия Бога [3—2. Т. 4, ч. 1. С. 457—459]. Этот закон предполагает возможность второго элемента высшего блага — соразмерного с нравственностью счастья. Человек как физическое существо включен в необходимость природы, подчинен физической каузальности. Но тот же самый человек имеет и свободную волю, которая не подчинена физической необходимости, а обусловлена необходимостью моральной — причинностью через свободу, моральной каузальностью. Счастье — это такое состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании согласно его воле и желанию, следовательно, оно основывается на соответствии природы с его целью и главным определяющим, независимым от природы основанием его воли. Но в моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащего к миру как часть и потому зависимого от него. Это существо не может быть причиной мира и природы, не может своими силами привести природу в полное согласие с потребностью счастья. Обман, насилие, зависть существуют и всегда будут существовать вокруг тех людей, которые честны, миролюбивы и доброжелательны. И честные люди, несмотря на то что они достойны счастья, всегда будут подвержены по вине природы всем бедствиям — лишениям, болезням и преждевременной смерти. Всех — и честных, и нечестных — поглотит широкая могила и бросит в бездну бесцельного хаоса материи, из которого они были извлечены. Значит, высшее благо в мире возможно, лишь поскольку признают высшую причину природы, а высшая причина природы есть Бог. Чтобы сообразно с моральным законом предположить для себя конечную цель, мы должны признать моральную причину мира (Творца мира), т.е. предположить, что Бог есть. Однако, замечает Кант, этот моральный аргумент вовсе не имеет в виду дать *объективно* значимое

доказательство бытия Бога; это аргумент *субъективно* достаточный для моральных существ [3 — 3. Т. 5. С, 486]. Философ стремится найти связь между физической теологией — физикотеологией (физикотелеологией) и моральной теологией — этикотеологией (этикотелеологией). По его мнению, моральная телеология восполняет недостатки физической и только она основывает телеологию. Моральный закон через понятие высшего блага ведет к религии [3—2. Т. 4, ч. 1. С. 463].

Постулаты практического разума — бессмертие, свобода, бытие Божие — суть предметы веры, основанной на чистом разуме, моральной веры, а эта вера есть «моральный образ мышления» разума при его убежденности в том, что недоступно теоретическому познанию [Там же. С. 466—469]. Три названные идеи сами по себе еще не знания, но все же они трансцендентные мысли, в которых нет ничего невозможного. Мы не познаем природу души, умопостигаемый мир, высшую сущность, что они есть само по себе, мы имеем лишь понятия о них, объединенные в практическом понятии высшего блага как объекта нашей воли и совершенно априорно через чистый разум. Постулат бессмертия вытекает из практически необходимого условия соразмерности продолжительности существования с полнотой в исполнении морального закона. Постулат свободы — из необходимого допущения независимости от чувственно воспринимаемого мира и из способности определения своей воли по закону некоего умопостигаемого мира. Наконец, постулат бытия Божьего — из необходимости условия для такого умопостигаемого мира, который был бы высшим благом при предположении высшего самостоятельного блага.

Субъективный эффект морального закона, а именно соответствующее ему. и необходимое благодаря ему *стремление* содействовать практически возможному высшему благу, предполагает, что последнее *возможно*. Иначе было бы невозможно стремиться к объекту понятия, которое пусто и фактически лишено объекта. Указанные выше постулаты касаются физических и метафизических, содержащихся в природе вещей, условий возможности высшего блага — хотя и не ради спекулятивной, а ради практически необходимой цели. Воля здесь повинуется неукоснительному велению разума, веление же это объективно имеет свое основание в характере вещей. В практическом отношении постулаты — это безусловно необходимая потребность, «признание истинности» их вытекает из потребности чистого разума. Если признать, что

моральный закон как веление безусловно обязателен для каждого, то честный человек может сказать: я *хочу,* чтобы Бог был, чтобы мое существование в этом мире имело свое продолжение и вне природной связи в мире чистого рассудка, чтобы, наконец, мое существование было бесконечным; я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой,веры, поскольку *мой интерес* неизбежно определяет мое суждение [3—2. Т. 4, ч. 1. С. 477—479]. Заповедь — содействовать высшему благу — имеет объективное основание в практическом разуме; возможность этого блага также имеет объективное основание, но в теоретическом разуме, который ничего против этого не имеет. Но каким образом мы должны представлять себе эту возможность: по всеобщим ли законам природы, без властвующего над природой мудрого Творца или только при допущении Его — этого разум *объективно* решить не может. Но здесь появляется *субъективное* условие. разума — единственный теоретически для него возможный и вместе с тем единственный подходящий д*ЛЯ* моральности (которая подчинена *объективным* законам разума) способ мыслить себе соответствие между царством природы и царством нравственности как условие возможности высшего блага. Содействие этому благу и допущение его возможности *объективны* (как следствие практического разума) . Способ же, каким мы хотим мыслить себе это высшее благо, зависит от *нашего выбора,* при котором под влиянием интереса чистого практического разума допускается мудрый Творец мира. Поэтому в данном случае принцип, определяющий наше суждение, хотя и *субъективен* как потребность, но вместе с тем как средство содействия тому, что необходимо *объективно* (практически), есть основание *максимы* признания истинности в моральном отношении, т.е.- *вера, основанная на чистом практическом разуме* [Там же. С. 477—482].

Существо религии и ее виды

Сочинение Канта «Религия в пределах только разума» специально «посвящено определенному понятию религии» [3—4. С. 83], ее философскому исследованию [Там же. С. 87]. В этом труде получают обобщение и развитие философские идеи о религии. Философ исходит из того, что мораль не нуждается в религии, благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе. Но из морали возникает представление о конечной цели всех

вещей, и этим создается объективная практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы. Мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека, в воле которого конечной целью мироздания служит то, что может и должно быть также конечной целью человека. Если мораль признает в святости своего закона предмет глубочайшего *уважения,* то на ступени религии она в высшей, исполняющей эти законы причине представляет предмет *поклонения.*

Кант проводит различие между исторической верой, которую называет также «верой Откровения», «статутарной», «церковной верой», и чистой религиозной верой, верой чистого разума, моральной верой. Историческая вера основана на фактах и оказывает влияние в соответствии с условиями времени и места ее возвещения, чистую же веру разума можно убедительно сообщить всем и каждому в любом месте и времени. Статутарная церковная вера принудительна, моральная же свободна. Историческая вера «мертва сама по себе», т.е. сама по себе, рассматриваемая как исповедание, не содержит моральной ценности, а моральная вера — это «живая вера». По мнению философа, в истории постоянно шла борьба между этими верами.

В соответствии с различными видами веры, в зависимости от образа мыслей, способов почитания и форм поведения религия принимает разный вид. Кант прежде всего выявляет сущность религии и находит ее в моральном образе мыслей, скрытом внутри, но выражающемся в соответствующем образе жизни [3 — 3. Т. 5. С. 522; 3—4. С. 178, 180]. Он пишет: *«Религия* (рассматриваемая субъективно) есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей» [3—4. С. 224]. Кант характеризует религию и в другом аспекте: «...всякая религия состоит в том, что мы смотрим на Бога как на достойного всеобщего почитания законодателя всех наших обязанностей...» [3—4. С. 173]. Определив существо религии как познание (и исполнение) всех человеческих обязанностей как божественных заповедей, философ дает два существенных разъяснения, которые призваны дистанцироваться от ошибочных истолкований понятия религии вообще. -
вых, в религии — поскольку дело касается *теоретического* познания и исповедания — не требуется никакого ассерторического знания (знания, в котором утверждается или отрицается действительное существование чего-либо), даже знания о бытии Божием,

предлагается лишь проблематическое допущение (гипотеза) в соответствии с принципами физикотеологии, с размышлением над высшей причиной вещей. По отношению к предмету нашего действия в соответствии с требованиями морально-повелевающего разума предполагается свободная *ассерторическая вера,* которая нуждается только в *идее Бога.* К такой вере неизбежно придет всякое моральное (и потому верующее) стремление к добру, без того чтобы с помощью теоретического познания наделить эту идею объективной реальностью. Во-вторых, религия не есть совокупность особых, непосредственно к Богу относящихся обязанностей. Во всеобщей религии нет особых обязанностей по отношению к Богу, ибо Бог ничего от нас принимать не может и мы не можем действовать для него или воздействовать на него. Благоговение — это не какой-нибудь особый религиозный обряд, а религиозный образ жизни при всех наших соответствующих долгу действиях.

Кант различает моральную и статутарную религии. Божественно-законодательствующая воля повелевает посредством либо чисто моральных законов, либо самих по себе только статутарных. В отношении моральных законов каждый с помощью собственного разума может познать Божественную волю в самом себе как волю, лежащую в основе его религии, поскольку понятие Божества возникает только из сознания этих законов и потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой (насколько это вообще возможно в мире) достичь результата, соответствующего нравственной конечной цели. Такого рода религию, основывающуюся на вере чистого разума, Кант называет «чисто моральной». Если же мы принимаем статутарные законы, то исполнение их будет представлять собой статутарную религию. Познание последней возможно уже не посредством нашего собственного разума, а только через Откровение. Оно может быть дано каждому в отдельности тайно или публично, чтобы его распространяли в традиции или Писании. Такая религия основывается на исторической вере, а не на вере чистого разума.

Статутарные божественные законы, как и статутарную религию, можно принять. Но сами по себе они не обязательны и могут быть признаны лишь в качестве Откровения божественной воли. Эти законы могут заключать в себе лишь средство для поощрения и распространения истинной религии. Моральное законодательство, через которое воля Божия первоначально запечатлена в сердце человека, является необходимым условием всякой истинной рели-

гии и создает ее. Поэтому «истинное почитание» Бога, имеющее «всеобщее значение дял каждого человека», должно основываться только на моральном законодательстве; статутарное законодательство, предполагающее Откровение, можно рассматривать лишь как случайное, как таковое оно подходит или может подходить не каждому человеку, и, значит, его нельзя считать обязательным для людей вообще.

Понятие о божественной воле, определяемой только по чисто Моральным законам, позволяет мыслить только *одного* Бога и, следовательно, только *одну* религию, которая является чисто моральной. Есть только *одна истинная религия,* но могут быть различные виды веры. Для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия. Поэтому, по мнению Канта, уместнее говорить: этот человек той или иной *веры* — иудейской, магометанской, христианской, католической, лютеранской, нежели утверждать, что он исповедует ту или иную религию [См.: 3—4. С. 173, 177].

От чистой моральной религии Кант также отличает богослужебную религию [3—4. С. 173]. Моральная религия представляет собой постоянное стремление к морально-доброму образу жизни; исполнение обязанностей по отношению к людям (к самому себе и другим) и есть исполнение божественных заповедей. Поведение, поскольку оно имеет отношение к нравственности, представляет собой *постоянное служение Богу;* лучше служить Ему каким-либо другим способом невозможно, поскольку люди могут воздействовать и влиять лишь на другое существо в этом мире, но не на Него.

В богослужебной религии люди представляют свои обязанности в форме некоего служения, которое они должны оказывать Богу. А здесь имеет значение не столько *внутренняя* моральная ценность поступков, сколько внешнее *совершение* их для Бога и тем самым угождение Ему хотя бы пасривным послушанием даже и при индифферентности их в моральном отношении. Празднества, исповедание веры в богооткровенные законы, соблюдение предписаний, относящихся к формам церкви, являются морально-безразличными действиями. Как бы разумен ни был человек, он всегда находит в выражении почитания непосредственное благорасположение, а стало быть, рассматривает долг, поскольку он есть вместе с тем и божественная заповедь, как *исполнение службы Богу,* а не человеку. Следовательно, рассуждает Кант, не те, которые прослав-

ляют Его (или Его посланника как существо божественного происхождения) по откровенным понятиям, которые не каждый человек может иметь, но те, которые пытаются стать Ему угодными с помощью доброго поведения в жизни, относительно чего всякий знает Его волю, и будут людьми, оказывающими Богу то истинное почитание, которого Он желает [См.: 3—4. С. 174].

Статутарная вера ограничивается одним народом и не может служить основой всеобщей мировой религии, не может считаться истинной религией. Мнение о том, что статутарная вера является существенной для служения Богу и представляет собой высшее условие божественного благоволения к человеку, — это *иллюзия религии,* заблуждение, отождествляющее представление о вещи с ней самой. Следование такой иллюзии представляет собой лжеслужение, идолопоклонство (суеверное заблуждение) [3 — 3. Т. 5. С. 497], т.е. мнимое богопочитание, противодействующее истинному служению, которого Бог от нас требует. Субъективную основу иллюзии религии составляет антропоморфизм, в силу которого мы сотворяем себе Бога, которого легко можем склонить на свою сторону [3—4. С. 240—241]. Иллюзия религиозного самообольщения, говорит Кант, — это моральная смерть разума^ без которого, разумеется, не может существовать никакая религия как таковая [Там же. С. 248].

Кант принимает разделение религий на откровенную и естественную, но отличает их по-своему [Там же. С. 225—227]. Та религия, в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом, есть религия *Откровенная.* Напротив, та, в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь, — это *естественная* религия. На основании первоначального происхождения и внутренней возможности с точки зрения способности к внешнему сообщению философ различает *естественную* и *ученую* религии. Естественную религию каждый способен принять с помощью собственного разума, в ученой людей убеждают посредством учености. Всеобщая человеческая религия является всеобщесообщаемой.

Естественная религия может быть в то же время и откровенной, если люди посредством применения своего разума сами собой могут и должны прийти к религии, даваемой через Откровение. В этом случае религия *объективно* бывает естественной, хотя субъективно — откровенной. Постольку, с другой стороны, и откро-

венную религию можно рассматривать как естественную. Значит, откровение ее в известное время и в известном месте может быть мудрым и весьма полезным для человеческого рода.

Естественная религия есть чисто практическое понятие разума. Она представляет собой мораль (в отношении свободы субъекта), соединенную с понятием о том, что может способствовать достижению ее конечной цели (с понятием о Боге как моральном творце мира) и в ее отношении к человеческому веку, который соразмерен с это целью (к бессмертию) [Там же. С. 228]. Христианство (и прежде всего его протестантская разновидность) — «истинная», «совершенная религия» [Там же. С. 234], оно является естественной, ученой и откровенной религией. Кант рассматривает христианскую веру (признание догматов — fides sacra), с одной стороны, как чистую *веру разума,* а с другой — как *веру Откровения* (fides statutaria). Первая принимается каждым свободно (fides elicita), вторая представляет собой заповеданную веру (fides imperata) [Там же. С. 235]. Христианская религия вышла из уст Первоучителя не как статутарная, а как моральная религия, вступив в теснейшую связь с разумом, и потому она сама по себе без помощи исторической учености могла постоянно распространяться на все времена и все народы.

Кант ставит вопрос о соотношении теологии и религии. Он подверг критике «рациональную теологию», показал, что онтологический, космологический и физико-теологический аргументы в пользу бытия Бога не обладают доказательной силой. Со своей стороны он разработал моральное доказательство, которое увязывал с телеологическим. По его мнению, моральная телеология имеет преимущества перед физической, поскольку она априорно опирается на принципы, неотделимые от разума, и ведет к *понятию* высшей причины как причины мира по моральным законам, такой причины, которая удовлетворяет нашей моральной конечной цели. В этом контексте Всеведение, Всемогущество, Вездесущность и другие атрибуты Бога мыслятся не как природные свойства, а как связанные с моральной конечной целью, как адекватные ей. Только моральная телеология, утверждает Кант, может дать понятие о единственном Творце мира, пригодное для теологии. Убеждение в бытии Бога возникает не на теоретическом, а на практическом пути, вытекает из основных идей нравственности. Нравственный аргумент в достаточной мере доказывает бытие Бога только для нашего морального назначения, т.е. в

практическом отношении. Именно таким образом теология ведет непосредственно к *религии, т.е. к познанию наших обязанностей как божественных заповедей* [3 — 3. Т. 5. С. 522]. Теология нужна не для расширения познания природы, а только для религии, т.е. для практического, морального применения разума в субъективном отношении.

Когда о конечной цели нашего назначения дает нам представление глубокое уважение к нравственному закону по предписанию нашего собственного разума, тогда мы с искренним благоговением принимаем в наши моральные воззрения согласующуюся с этой конечной целью причину и добровольно подчиняемся ей. В этом пункте Кант сближает религиозное чувство с эстетическим: и восхищение красотой, и умиление перед многообразными целями природы, которые в состоянии чувствовать размышляющая душа еще до ясного представления о разумном Творце мира, имеют в себе нечто сходное с *религиозным* чувством. Поэтому они воздействуют на моральное чувство благодарности и уважения к неизвестной нам причине, возбуждая в нас моральные идеи [Там же. С. 523].

Заслуживает внимания мысль Канта о наличии объектов религиозных идей, но об отсутствии знания этих объектов: имеющиеся в разуме понятия суть иллюзии, заблуждения. Объекты чистого теоретического разума — свобода, бессмертие души, Бог — суть предметы веры. Для теоретического разума эти идеи трансцендентны, запредельны и не имеют объекта. Но практический разум неизбежно нуждается в существовании объектов этих идей для возможности практически безусловно необходимого своего объекта — высшего блага. Практический закон показывает, что указанные идеи имеют объекты; и это дает теоретическому разуму возможность предполагать их, допустить, что данные *сверхчувственные предметы имеются*. Благодаря практической способности разума идеи становятся имманентными и конститутивными. Но это еще не есть познание сверхчувственных предметов. Дело идет не о теоретическом познании объектов идей, а только о том, что они имеют объекты. Эту реальность дает чистый практический разум, а теоретический разум мыслит эти объекты с помощью категорий чистого рассудка, которые суть способности мыслить независимо и до всякого созерцания и всегда обозначают лишь объект вообще. Категориям, если их применить к указанным идеям, нельзя дать какой-либо объект в созерцании, но такой

объект действительно существует, а потому категория в данном отношении не пуста, а имеет значение. Это подтверждается объектом, который практический разум дает в понятии высшего блага. Но признание существования объектов отнюдь не расширяет теоретического познания их [— 3. С. 508—512 3 — 3. С. 508—512]. Кант «отнимает» у теоретического разума притязания на трансцендентные знания указанных объектов: последние не могут быть предметом возможного опыта и постольку знание их ему в принципе недоступно. Философу, по его словам, «пришлось ограничить *знание,* чтобы освободить место *вере»* [3-1. Т. 3. С. 95].

Этическая общность и истинная церковь

Религия предполагает объединение людей. И. Кант различает этическую общность (этически-гражданское общество) — объединение людей под водительством законов добродетели (принцип объединения — добродетель) и политическую общность (юридически-гражданское общество) — объединение и отношения людей, поскольку они в общественном порядке подчиняются публичным правовым законам. Последние принудительны, в то время как в этически-гражданском состоянии люди объединены под началом свободных от принуждения законов, т.е. только законов добродетели [3—2. С. 163]. Этическая общность представляет собой народ, руководствующийся божественными заповедями, т.е. народ Божий. Такая общность на основе божественного морального законодательства есть церковь, которая, поскольку не является предметом возможного опыта, называется невидимой церковью. Видимая же церковь есть действительное объединение людей в единое целое, соответствующее идеалу. Чтобы распространять и сохранять естественную религию как мировую кроме служения невидимой церкви требуется всеобщее объединение, коллективная всеобщность, единение верующих в одной видимой церкви по принципам чистой религии разума.

Признаками истинной церкви являются всеобщность и необходимость. Всеобщую церковь может обосновать только чистая религиозная вера, но в силу слабости человеческой природы такая вера трудно достижима. Поэтому на чистую религиозную веру никогда нельзя рассчитывать настолько, чтобы лишь на ней основывать церковь [3—4. С. 172]. Последняя как объединение мно-

гих людей в одну моральную общность на основе веры чистого разума нуждается и в публичных обязательствах, в известной церковной форме, что требует статутарного, данного в Откровении законодательства, следовательно, исторической или церковной веры. Форма сама по себе случайна, многообразна и без божественных статутарных законов не может быть признана как долг. Определение этой формы нельзя прямо считать делом божественного законодателя, мы сами осуществляем идею разума сообразно с божественной волей. Способ организации церкви является божественным установлением, если оно находится в полном соответствии с моральной религией.

Церковь, основывающаяся на вере Откровения, т.е. исторической вере, лишена самого важного признака своей истинности — она не может притязать на всеобщность. Кант рекомендует: из-за естественной потребности людей всегда искать даже для высших понятий и основ разума чего-нибудь осязаемо-устойчивого, какого-нибудь подтверждения из опыта необходимо использовать любую историческую церковную веру [Там же. С. 179]. Но к такой эмпирической вере следует присоединить основы моральной веры, а для этого требуется истолкование Откровения, объяснение его в том смысле, который совпадает со всеобщими практическими правилами религии чистого разума [Там же. С. 180].

Если истинной церкви присущи всеобщность и необходимость, то историческая вера, которая основана на Откровении, обладает только частной значимостью, содержит сознание своей случайности. Хотя она достаточна для церковных верований, которых может быть много, однако лишь чистая религиозная вера, целиком основывающаяся на разуме, может быть признана необходимым и единственным признаком, который отличает истинную церковь. Но поскольку историческая вера действует по отношению к чистой религии как вспомогательное средство и, оставаясь церковной верой, приближается к чистой религиозной вере, постольку эту церковь можно назвать истинной [Там же. С. 185 —186].

В организационном плане церковное устройство (иерархия) может быть монархическим, аристократическим или демократическим. Но ее основообразующий принцип при всех этих формах есть и всегда остается деспотическим [Там же. С. 254].

В заключение приведем рассуждение Канта, выявляющее внутренние интенции его философии, в том числе философии религии,

а также его личностное мироощущение и мироотношение. Вот эти строки: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне.* И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого *Я,* с моей личности, и представляет меня" в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, а во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари,* которая снова должна отдать планете (только точке во Вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни» [3—2. Т. 4, ч. 1. С. 499—500].

ГЛАВА 4
Философия религии Г.В.Ф. Гегеля

Г.В.Ф. Гегель (1770—1831) — создатель одной из самых грандиозных философских систем — обратился к религии как к предмету рассмотрения и, по его словам, счел необходимым «присовокупить это рассмотрение в качестве отдельной части к философии в целом» [4—1. Т. 1. С. 205]. Чтобы понять гегелевскую трактовку религии, необходимо ознакомиться с главными принципами его «философии в целом».

Ниже представлены следующие произведения :
1. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2 т. М., 1975, 1977;
2. *Гегель Г.Е.Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., 1974—1977;
3. *Гегель.* Система наук. Ч. 1. Феноменология духа // Сочинения. М., 1959. Т. IV.

Система философии

Субстанцию всего сущего, по Гегелю, составляет мышление, преодолевшее односторонность субъективного и объективного. Оно есть субстанция не только внешних вещей, но и всего духовного, составляет всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях, в хотении, желании, чувствовании и т.д. — все они представляют собой «спецификации мышления». Гегель пишет: «Если мы рассматриваем мышление как подлинно всеобщее всего природного и также всего духовного, то оно выходит за пределы всех их и составляет основание всего» [4—2. Т. 1. С. 122]. От этого понимания мышления в его «объективном значении» Гегель отличает мышление «в субъективном смысле» — мышление человека, поскольку для него существует всеобщее. Мышление в «объективном значении», «объективная мысль» представляют собой «разум» в

[1] Указания по тексту на перечисленные произведения даются так: [4—1. Т. 1. С. 205]

мире, который «пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее» [Там же. С. 121]. В стихии чистого мышления мысль в своей завершенной всеобщности предстает как абсолютное, или абсолютная идея. Такое воззрение Гегель именует *«абсолютным идеализмом»* [Там же. С. 163]. В гносеологическом аспекте абсолютная идея истолковывается как абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея, а истина понимается в качестве диалектического процесса развития знаний.

Со стороны формы абсолютная истина выступает в виде метода, причем метод считается внутренне присущим содержанию. Этот метод Гегель называет диалектикой. Гегелевский диалектический метод включает ряд моментов: начало, поступательное движение, становление, снятие, разделение идеи, единство противоположностей, единство аналитического и синтетического, восхождение от абстрактного к конкретному и т.д. Обратим, например, внимание на трактовку Гегелем категории «снятие». Это понятие имеет двойной смысл: означает сохранить, удержать и в то же время прекратить, положить конец. Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. Если что-то отрицается другим и в то же время сохраняется, то возникающее новое предстает на более высоком уровне. Снятию подлежит каждая ступень движения и каждый момент разделенности, благодаря снятию возможно поступательное движение.

Существенную роль в философии Гегеля играет категория отчуждения. С его точки зрения, отчуждение — это прежде всего овнешнение, переход самосознания в инобытие, в предметность, в вещность. Дух в процессе своей деятельности отчуждает себя от самого себя в инобытие, он отпускает себя в чуждую ему среду — в природу и историю. Но затем дух познает себя в своем другом: познание того, что овнешнение и предметность положены самосознанием, трактуется как их возвращение в него, в ходе чего самосознание постигает, что в своем инобытии оно находится «при себе». Этот процесс самопознания представляет собой снятие отчуждения. Пройдя ряд ступеней, дух в форме абсолютного знания получает соответствующее себе бытие. Характерно, что Гегель включает в число овнешненных форм самосознания продукты человеческого труда и социально-политические институты, прежде всего государство и богатство (собственность). Важным

аспектом понимания отчуждения является полагание чего-то в качестве предмета. Субъект познает объект как свое другое, тем самым объект возвращается в субъект. Осуществляется опредмечивание и распредмечивание духа, отчуждение и снятие этого отчркдения.

Гегель разделяет философскую науку на три части [4—2. Т. 1. С. 103-104]:

I. *Логика — Наука об идее в себе и для себя.*

П. *Философия природы как наука об идее в ее инобытии.*

III. *Философия духа как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия.*

Подчеркивается, что различия между отдельными философскими науками суть лишь определения самой идеи. Логика представляет собой царство чистой мысли, идея здесь движется в абстрактной стихии мышления. В природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме овнешнения, внешнего обнаружения. В духе эта же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя. Идея текуча, поэтому отдельная наука есть одновременно и познание своего предмета, и познание в собственном содержании перехода в свой более высокий круг. Абсолютная идея раскрывается в виде системы категорий, начиная от самых общих и бедных и кончая конкретными.

Логика содержит учение о бытии (качество, количество, мера), о сущности (сущности как основании существования, явлении, действительности), о понятии (субъективном понятии, объекте, идее). Философия природы включает механику (где идет речь о пространстве, времени, материи, движении и т.д.), физику (о свете, стихиях, звуке, теплоте, электричестве, химических процессах), органическую физику (о геологической и растительной природе, о животном организме).

Философия духа исследует субъективный, объективный и абсолютный дух. Ее первый отдел — учение о субъективном духе — рассматривает индивидуальные духовные образования и включает антропологию (концепцию души), феноменологию (истолкование сознания — чувственного сознания, восприятия, рассудка; самосознания; разума), психологию — осмысление личности (теоретический дух или интеллект — созерцание, представление, воспоминание, воображение, память, мышление; практический дух

или воля — практическое чувство, влечение, счастье; свободный дух, в котором воля достигает свободы).

Второй отдел философии духа посвящен рассмотрению объективного духа общественной жизни и человеческой истории. Объективный дух — это нечто, стоящее над жизнью отдельных людей и проявляющееся через их различные связи и отношения. Он проходит в своем развитии три ступени: абстрактное право (собственность, договор, неправо), моральность (умысел и вина, намерение и благо, добро и зло), нравственность (семья, гражданское общество, государство). Через ступени внутреннего и внешнего государственного права объективный дух достигает стадии всемирной истории. Абстрактное право, моральность и нравственность входят в предмет «Философии права», всемирная история анализируется в «Философии истории».[11]

Третий отдел философии духа имеет предметом абсолютный дух и является завершением гегелевской системы в целом. Субъективный и объективный дух обнаруживаются в человеческих индивидах, в обществах, народах, поэтому конечны и ограничены. Абсолютный дух делает себя своим предметом и выражает *для* себя свою сущность, он свободен и истинно бесконечный. Формами абсолютного духа являются искусство, религия, философия. Искусство — это «конкретное *созерг^ание* и представление *в себе* абсолютного духа как *идеала»,* «форма *красотьр>,* порожденная «субъективным духом, в которой природная непосредственность есть только *знак* идеи» [4—2. Т. 3. С. 383]. Данная форма абсолютного духа является предметом философии искусства (эстетики) . Религия — это та форма абсолютного духа, в которой он выступает как представляющий себя; она осмысливается в философии религии. Наконец, философия представляет собой дух, мыслящий свою сущность в понятиях и познающий ее, она есть синтез и раскрытие истин, содержащихся в искусстве и религии. Философия определяется Гегелем как познание содержания и необходимости обеих форм — искусства и религии и в то же время как познание необходимости вхождения в себя, затем субъективного движения вовне. Философское познавание является *«признанием,* этого содержания и его форм и *освобождением»* от односторонности этих форм, возвышением их до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной» [Там же. С. 393 — 394].

Фундаментальной, основополагающей философской дисциплиной, по Гегелю, является логика как наука о чистой идее, т.е. об идее в абстрактной стихии мышления, как система чистых определений мышления. Он онтологизирует логику и поэтому считает другие философские науки — философию природы и философию духа — «как бы прикладной логикой, ибо последняя есть их животворящая душа. Остальные науки интересуются лишь тем, чтобы познать логические формы в образах природы и духа — в образах, которые есть только особенный способ выражения форм чистого мышления» [4—2. Т. 1. С. 124].

Предмет философии религии

Философия, делая предметом рассмотрения религию, не находится в раздвоении с последней, подобно тому, как различны, например, геометрические фигуры и исследующий их дух. У философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы. Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в объективности, Бог и объяснение Бога. В качестве занятия вечной истиной философия есть та же деятельность, что и религия; философствуя, дух с той же жизненностью погружается в этот предмет, проникает в свой объект и столь же решительно отрекается от своих особенностей, как и религиозное сознание, которое так же стремится отказаться от всего особенного и полностью погрузиться в это содержание. «Здесь, — пишет Гегель, — религия и философия совпадают. В самом деле, и философия сама есть служение Богу, религия, ибо она есть не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии Богом. Следовательно, философия тождественна с религией; различие заключается в том, что философия совершает это *собственным методом,* отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым. Их общее состоит в том, что обе они — религии, различие заключается в характере и методе этой религии. Они отличаются друг от друга методами своего постяжения Бога» [4—1. Т. 1.С. 220]. Поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию. •

Философия должна рассмотреть значение представления о Боге, согласно которому Бог есть идея, абсолютное, сущность, достигнутая в мысли и понятии. Это роднит философию религии с философской логикой. Но Бог не только замкнутая в мысли

сущность, но и сущность являющаяся. Поэтому предмет философии религии составляет абсолютное, однако не только в форме мысли, но и в форме его манифестации. Всеобщая идея должна быть постигнута как в конкретном значении существенности, так и в значении ее деятельности, направленной на то, чтобы выйти вовне, явить и открыть себя. Значит, философия рассматривает абсолютное, во-первых, как логическую идею, как она есть в мысли, а во-вторых, показывает абсолютное в его деятельности, в его воплощениях [Там же. С. 224—225]. В соответствии с таким пониманием Гегель формулирует задачи философии религии: 1) познание логической необходимости в процессе развивающихся определений того существа, которое познается как абсолютное; 2) познание мирского самосознания, раскрытие того, что является в человеке его высшим назначением, иначе говоря, познание того, что природа нравственности народа, принципы его права, его действительной свободы и государственного устройства, его искусства и науки соответствуют принципу, который составляет субстанцию религии [4—2. Т. 3. С. 387].

Гегель ставит вопрос о начале в философии религии и подчеркивает, что в данном исследовании мы находимся не на начальной стадии философии; философия религии — одна из философских наук и предполагает существование других философских дисциплин, является, следовательно, уже некоторым результатом. Здесь мы находимся на такой стадии, когда уже можно использовать результат ранее установленных положений. К тому же в поисках дополнительной опоры можно обратиться к обыденному сознанию, взять нечто признанное, субъективно предпосланное и отправляться от него. По мнению Гегеля, Бог есть содержание начала в философии религии. Это начало в научном отношении еще абстрактно: как ни преисполнено сердце данным представлением, в науке принимается во внимание не то, чем полно человеческое сердце, а то, что является предметом мыслящего сознания, обрело форму мысли. Придать содержанию форму мысли, понятия и есть задача науки. Философия религии представляет собой развитие, познание того, *что* есть Бог, и только с ее помощью можно познать, что есть Бог. Начало как абстрактное, как всеобщность в дальнейшем не остается в этой всеобщности, обретает определенность, и в то же время в ходе всего дальнейшего развития, когда всеобщее явит себя конкретным, полным содержания, богатым, всеобщность все-таки со-

храняет себя в качестве *абсолютной, постоянной основы.* Это всеобщее есть начало и отправной пункт; вместе с тем оно почва, абсолютное лоно, «бесконечный импульс и источник, из которого все выходит, куда все возвращается и где оно вечно сохраняется» [4—1. Т. 1. С. 277].

Принцип определения религии

Выяснив место философии религии в своей системе, сформулировав предмет, задачи и принцип развертывания знания в данном разделе науки, Гегель затем раскрывает понятие религии. По его мнению, это понятие заложено в духе, здесь всеобщее обособляется, понятие разделяется, оно производит из себя изначальное определение. Первая форма религии есть форма непосредственности, где религия в самой себе еще не достигла мысли, однако эта непосредственность «сама себя гонит» к опосредованию. Лишь в истинной религии (христианстве) познается, что она есть в себе и для себя, что есть ее понятие.

Гегель конструирует и развивает понятие религии по модели христианства. «В понятии истинной религии, — пишет он, — т.е. религии, содержанием которой является абсолютный дух, существенным образом заложено то, что она есть религия *откровения,* и притом такая, в которой источником откровения является *Бог...* Дух только постольку есть дух, поскольку он есть *для* духа; и в абсолютной религии именно абсолютный дух обнаруживает уже не свои абстрактные моменты, но самого себя» [4—2. Т. 3. С. 388].

По мнению философа, постижение религии включает познание Бога, анализ религиозного отношения (обоснование необходимости религиозной точки зрения, выявление форм религиозного сознания и т.д.), исследование культа. Определение религии Гегель начинает с Бога как ее содержания и принципа. Понятие религии заключается в том, что Бог есть абсолютная истина, истина всего и что только религия есть абсолютно истинное знание.

О *Боге*

Для нас, имеющих религию, рассуждает философ, Бог — нечто знакомое, хорошо известное, есть содержание, которое наличествует в нашем сознании, но научно оно не раскрыто. Чтобы

правильно постигнуть в мысли, что представляет собой Бог как дух, для этого требуется основательная спекуляция (лат. speculatio — выслеживание, рассматривание издалека, созерцание) — теоретическое умозрение истины [4—2. Т. 3. С. 389]. К такой спекуляции Гегель относит прежде всего следующие положения: Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть самосознание в человеке; знание человека о Боге развивается до знания себя человеком в Боге.

Гегель дает свою интерпретацию христианской идеи Бога: Бог — это абсолютная идея, дух, рассматриваемые как единство понятия и реальности, поскольку само понятие есть тотальность, а значит, и реальность. Абсолютный дух по содержанию представляет собой в-себе-и-для-себя сущий дух природы и духа. Бог представляет собой абсолютно истинное, из которого все исходит и к которому все возвращается, от которого все зависит и вне которого ничто не имеет подлинной самостоятельности. Он есть в себе и для себя всеобщее, всеохватывающее, всесодержащее и придающее всему устойчивость. Бог как всеобщее, в себе конкретное, полное есть единый и не противопоставлен многим богам; он есть единое и единственное, Бог.

Единое и единственное предстает далее как триединое: Бог делает себя предметом для себя, но в этом саморазличении он остается тождественным самому себе. Гегель подчеркивает, что без триединства «Бог не был бы духом» [4—1. Т. 1. С. 228]. Философ следующим образом раскрывает триединство [4—1. Т. 2. С. 229—230]. Бог есть *дух;* в абстрактном определении он предстает как всеобщий дух, который обособляет себя. Дух — это процесс движения, жизнь; он различает, определяет себя, и первое различие состоит в том, что он выступает как дама эта всеобщая идея. Это всеобщее содержит всю идею, но является лишь идеей в себе. В перводелении проявляется другое — особенное, противостоящее всеобщему. *Бог* предстает как *отличное от него,* но эти определения выступают друг для друга как одно и то же, как *тождество,* как Одно, и это различие состоит в том, что не полагается никакого различия, различия снимаются, одно в другом находится у самого себя. Бог есть любовь, т.е. различие и уничтожение различия — вечная идея. Такая идея высказана в христианстве и носит название священного *триединства* — это и есть сам Бог, вечно *триединый.*

Религиозное отношение

Раскрыв понятие Бога и тем самым сделав первый шаг в определении религии, Гегель совершает переход ко второму моменту этого определения — анализу религиозного отношения. Религия как таковая начинается с появлением конечного духа, субъективного человеческого сознания. Тогда уже Бог как дух существует для духа, Бог становится предметом сознания, и вначале всеобщее, а теперь различенное мышление вступает в *отношение* к Богу: «это *отношение* духа к духу лежит в основе религии» [4 — 1. Т. 1. С. 282]. Религия представляет собой «отношение духа к духу, знание духа о духе в его истине» [Там же. С. 411—412].

Гегель обрисовывает процесс появления такого отношения [4—1. Т. 2. С. 223—227]. Абсолютная идея, абсолютный дух, предстает, во-первых, как *в себе и для себя сущий Бог* в его вечности, до сотворения, вне мира. Во-вторых, происходит *сотворение мира,* а это сотворенное, это инобытие раскалывается в самом себе на две стороны: физическую природу и конечный дух. Это сотворенное — нечто другое, сначала положенное вне Бога. В-третьих, совершается *примирение,* благодаря которому дух объединяет с собой то, что отличил, отделил, обособил от себя: и здесь он выступает как Святой Дух, дух в своей общине. Это не различия внешнего рода, а деятельность самого абсолютного духа, следовательно, дух надо рассматривать в трех формах, трех элементах, в которые он себя полагает. Эти три формы следующие: вечное в себе и у себя бытие, форма *всеобщности;* форма явления, *партикуляризации,* бытие для другого; форма возвращения из явления в самогосебя,абсолютная*единичность*.

Отмеченные три формы: 1) всеобщности, 2) явления, т.е. бытия для другого, и 3) возвращения из явления в самого себя, т.е. абсолютной единичности, Гегель определяет и с точки зрения субъективного сознания. Первая форма есть элемент мысли; в чистой мысли Бог выступает так, как Он есть в себе и для себя. Здесь конечный дух выступает в качестве мышления, теоретического сознания, мыслящий субъект ведет себя совершенно спокойно и Бог предстает в виде чистой идеальности, не обнаруживается вовне. Это первое отношение, которое существует лишь для мыслящего субъекта, *царство Отца.*

Вторая форма дает Бога в представлении, в партикуляризации; сознание выражается в отношении к другому; это проявление,

царство Сына, Сын получает определение другого, и таким образом совершается переход от чистой идеальности мышления к представлению. Если, согласно первой форме, Бог порождает только Сына, то здесь Он создает природу, человек относится к природе и сам природен. Когда мы говорим, что Сын вступает в мир — это уже начало веры. Таким образом, в рамках второй формы дух выступает в эмпирическом конечном образе, Бог тоже является ему в эмпирическом образе. В качестве конечного духа он предстает как отпадение от Бога, тем самым находится в противоречии с этим объектом, и это противоречие вызывает потребность в снятии этого отпадения.

В третьей форме человек примиряется с Богом; это *царство Духа*. В ней обнаруживается субъективность как таковая. Последняя отчасти непосредственна, выступает как чувство, представление, ощущение, отчасти же она есть понятие, мыслящий разум, мышление. Процесс примирения составляет содержание культа. Божественный дух оказывается не самим по себе существующим, а сущим в Откровении, *для другого, для своего* другого, т.е. для стороны, которая есть конечный дух, и культ есть отношение конечного духа к абсолютному.

Гегель объясняет названные три формы и по отношению к месту, пространству, поскольку они в развитии, в истории проходят как бы в разных местах. Первая божественная история происходит вне мира, вне конечного пространства — здесь Бог, как он есть в себе и для себя. Вторая форма — это божественная история, совершающаяся в мире, Бог здесь предстает в совершенном наличном бытии. Третья форма имеет внутреннее место — общину, которая находится прежде всего в мире, но в то же время поднимается к небу, в качестве церкви она есть небо на земле, она исполнена милости, присутствует и деятельна в мире.

В основе религии лежит существенное отношение конечного и бесконечного. Религия есть последняя и наивысшая сфера человеческая сознания, будь то мнение, воля, представление, знание или познание; она есть абсолютный результат, та область, в которую человек вступает как в область абсолютной истины. Но необходимо, чтобы сознание, вступая в эту сферу, предварительно уже возвысилось над *конечным* как таковым, над конечным существованием, условиями, целями, интересами, а также над конечными мыслями, конечными отношениями всех видов; преж-

де чем вступить в сферу религии, нужно покончить со всем этим [4—1. Т. 1. С. 247].

Б религии дух существует для духа, вместе с абсолютным присутствует и субъективный дух, сознание; в ней конечный дух относится к божественному. Религиозное сознание представляет собой уход от непосредственного, конечного, переход к интеллектуальной сфере, поглощение преходящего абсолютной, субстанциальной сущностью. Гегель пишет: «Религия есть сознание в себе и для себя истинного *в противоположнос??1ь* чувственной, конечной истине и конечному восприятию. Тем самым она есть *возвышение,* рефлексия, переход от непосредственного, чувственного, единичного... следовательно, выход и уход к *другому* (но не к некоему третьему и т.д., ибо в этом случае другое тоже было бы *конечным,* а не другим); тем самым это — переход ко второму, но такой, что этот уход и создание второго сами себя снимают, и это второе есть *первое* истинно непосредственное и *неположенное.* В этом переходе религиозная точка зрения являет себя как точка зрения истины, в которой содержится все богатство мира природы и духа» [4—1. Т. 1. С. 285—286]. Религиозная точка зрения является развитием универсума природы и духа, выражает себя в этом процессе в качестве *абсолютно истинного* и *первого* [Там же. С. 291]. Универсум божествен, а божественная идея есть абсолютный субъект — *истина* универсума природы и духа. Развиваются божественный мир, божественная жизнь в самой себе, но сферы божественной жизни те же, что и в жизни мира. В мире явлений мы имеем конечное сознание и конечную природу — это составляет противоположность другой идее. В Боге тоже обнарркивается другое по отношению к идее, однако здесь оно сохраняет определение своей вечности и остается в сфере любви и божественности. Это пребывающее в состоянии *в-себе-и~для-себя* бытия другое есть *истина другого,* которое являет себя в качестве конечного мира и *конечного сознания* [Там же. С. 292].

Необходимость религии

Существенный момент понимания религии Гегелем составляет обоснование ее необходимости. Он не принимает доказательство, которое устанавливает лишь *внешнюю, обусловленную необходимость,* которая превращает религию в средство, нечто *преднаме-*

репное и *тем* самым принижает ее до уровня чего-то *случайного,* само по себе не имеющего значения, того, что в зависимости от желания можно либо отвергнуть, либо использовать с определенной целью. В данном случае необходимость рассматривается как простая полезность. Гегель обосновывает *внутреннюю* необходимость религии.

Для доказательства необходимости чего-либо следует отправляться от другого. Это другое для истинного божественного бытия есть небожественное бытие, конечный мир, конечное сознание. Если мы отправляемся от этого конечного сознания, от непосредственного, конечного, неистинного как от предмета нашего знания, то мы вскоре обнаружим, что оно не есть то, за что оно себя непосредственно выдает, но что оно есть нечто само себя разрушающее, становящееся, отсылающее себя к другому. Таким образом, не *наша* рефлексия, не *наше* рассмотрение и суждение свидетельствуют о том, что конечное, служившее нам отправным пунктом, обладает основой в чем-то истинном; не мы привносим существование этой основы, но конечное показывает в себе самом, что оно растворяется в другом, более высоком, чем оно. Мы лишь следуем за предметом в его возвращении к истокам его истины для себя самого [4—1. Т. 1. С. 286]. Снятие конечного и полагание абсолютного объективны по своей природе. Естественный и духовный универсум возвращается к своей истине, к религиозной точке зрения. Природа и дух как конечные сами снимают себя в соответствии со своим понятием. Сами по *себе* они тождественны в идее единого и оба служат лишь отражением одного и того же, единый корень обоих находится в идее. Эта абсолютная идея есть необходимое, есть сущность обоих — природы и духа, — где исчезает то, что составляет их различие, их предел и конечность. Сущность природы и сущность духа есть одно и то же, и в этом тождестве они уже не то, что они в своей разделенности и в своем качестве.

Природа рассматривается такой, какова она есть в себе самой, как *процесс,* чья последняя истина есть переход к духу, и дух тем самым утверждает себя как истина природы. Это собственное определение природы; оно заключается в том, что природа приносит себя в жертву, сжигает себя, для того чтобы из этого жертвенного пламени возникла Психея и идея поднялась бы в свою собственную стихию, в свой собственный эфир. В движении природы внешнее раскрывается, и это раскрытие есть истина

природы — сознание. Гегель говорит, что все порывы природы и вся жизнь природы стремятся к духу. В ходе этого процесса дух являет себя необходимым через природу, через ее посредство, это опосредование таково, что одновременно снимает самое себя. То, что произошло из этого опосредования, обнаруживает себя в качестве основы и истины того, из чего оно вышло. Гегель уподобляет этот процесс потоку, который, приводя к другому, имеет и *противоположное* направление, в результате чего он оказывает одновременно и обратное воздействие, причем так, что последнее, которое было обосновано предшествующим, теперь обнаруживает себя как первое, как основа. Таким образом, если выводить религиозную точку зрения из предшествующих ступеней мира природы и духа, то тогда необходимость религии предстает как находящаяся в ней самой и полагается как ее внутренняя форма и развитие. Все это — объективный процесс, но тот же процесс выражается в нашей познающей деятельности, которая носит субъективный характер.

По Гегелю, религия начинается только с появлением конечного духа, субъективного сознания. Но философ подчеркивает, что она не является продуктом последнего. Она есть порождение Божественного духа, а не человеческое открытие — результат Божественного воздействия на человека и деятельность Бога в человеке. Высказывание, что Бог правит миром в качестве *разума, лишено разумности,* если оно не распространяется и на религию и если отрицается воздействие Божественного духа.на ее определение и формирование [4—1. Т. 1. С. 230]. Позитивная религия дана в Откровении внешним для индивида образом, и религиозная вера опосредована Откровением. Но вера и убеждения в то же время внутренни: знание о Боге непосредственно, хотя оно дано в Откровении. Дух свидетельствует о духе, и это свидетельство есть собственная внутренняя природа духа. Поэтому религия не является механическим привнесением, воздействием извне, в этом смысле она не привнесена в человека извне, а находится в нем самом, в его разуме, в его свободе [Там же. С. 333].

Формы религиозного сознания

Далее Гегель анализирует формы религиозного сознания, которые истолковывает как формы религиозного отношения, являющиеся в области конечного духа. Философ выделяет субъективную и

объективную стороны этих форм. Субъективную сторону образует сознание Бога и уверенность в его бытии: сознание свидетельствует, что Бог есть для нас предмет, что у нас есть представление о нем, что оно во мне, что оно мое; уверенность непосредственно выражается в вере, в которой знание Бога есть *чувство* и в чувстве. Объективную сторону составляет содержание, которое предстает в формах созерцания, представления, мышления. Таким образом, в нашем сознании Бога содержание есть *наше представление,* т.е. не только *мое,* не только в субъекте, во мне, в моем представлении и знании, но оно есть *в себе и для себя.* Бог есть в себе и для себя сущая всеобщность, а не только сущая для меня; она — вне меня, независима от меня. Это содержание самостоятельно, но неотделимо от меня, т.е. одновременно *мое* и не мое. Уверенность и есть подобное непосредственное отношение между содержанием и мной [См.: 4—1. Т. 1. С. 293-294].

Вера как форма уверенности есть нечто *субъективное,* поскольку у нас нет уверенности в необходимости содержания: мы верим в Бога, так как у нас нет доказательства необходимости этого содержания, понимания того, что это содержание есть и что оно есть. Необходимость же содержания означает его доказательство, в этом случае говорят об *объективном знании,* познании.

Первой и наиболее простой формой субъективного обоснования веры Гегель считает чувство: в нем непосредственно дан предмет, и, значит, оно свидетельствует, что в *бытии моего Я* содержится и *бытие предмета,* «чувство чувствует». Религиозное чувство считают основой веры и знания Бога, и тем самым чувство обретает значение основания. Поскольку религиозное чувство не только субъективно, ему свойствен переход к рефлексии. Гегель интеллектуализирует религиозное чувство (как и иные формы сознания): хотя в нем не содержится различие между субъективностью и объективностью, но субъект в нем овнешнен по отношению к самому себе. Бог существенно являет себя в мышлении, но всему тому, что есть в человеческой мысли, может быть придана форма чувства.

Созерцание — другая форма религиозного отношения (сознания) — отлично *от* чувства тем, что в нем истина выступает в своей объективности. Однако она остается здесь в чувственной непосредственной самостоятельности. В созерцании предмет и самосознание распались, но субъект нуждается в чувственно созерцаемом предмете.

Представление — более «высокая» ступень религиозного отношения (сознания). Гегель различает образ и представление. Образ берет свое содержание в чувственной сфере и передает это содержание в единичности и произвольности его чувственного явления. В религиозном созерцании, способном передать свое содержание лишь в виде образа, идея неминуемо распадается на множество таких образов, принимает ограниченную и конечную форму. В представлении образ поднят до уровня мысли, получил форму всеобщности. В религии, возведенной в форму представления, содержание постигается уже не непосредственно в чувственном созерцании в форме образов, а опосредованно, путем абстракции; чувственное, образное возводится до всеобщего. Религиозное представление имеет значение истины, *объективного содержания;* последнее значимо в себе и для себя, не зависит от моих мнений и взглядов, не подвержено воздействию моих меняющихся желаний и прихотей. Однако представление находится в постоянном колебании между непосредственным чувственным созерцанием и мыслью, в нем чувственное и всеобщее не проникают полностью друг в друга, мышление еще не вполне преодолело чувственную определенность.

Неудовлетворенный такой особенностью представления, Гегель обосновывает необходимость религиозного отношения (сознания) в форме мышления, постижения в понятиях; мышление дает самосознанию абсолютное отношение свободы, устанавливает соразмерность содержания и формы. В мышлении осознается противоречие определений, которые вместе с тем должны составлять некое единство. Мышление обеспечивает опосредование религиозного сознания в нем самом. Мы говорим, что непосредственно знаем о Боге, между тем знание есть чистая деятельность, оно есть там, где отрицается нечистое, непосредственное. Эмпирически мы можем знать о Боге, без каких-либо доказательств этот всеобщий предмет находится непосредственно передо мной. Но подобная непосредственность эмпирического субъекта сама — результат многих опосредовании [4—1. Т. 1. С. 359].

Философ различает рассудок и разум [4—2. Т. 1. С. 201 — 213]. Мышление как рассудок не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей. Деятельность рассудка необходима, однако рассудочные определения не являются последним результатом, они конечны и, доведенные до крайностей, превращаются в свою противоположность.

Рассудок мыслит по принципу абстрактного «или — или», исходит из предпосылки конечности, признает за ней абсолютную значимость и полагает, что противоречивые определения не могут принадлежать единому. Например, он полагает, что всеблагость Бога противоречит Его справедливости, что представление о триединстве содержит внутреннее противоречие. Разум в отличие от рассудка имеет две стороны: диалектическую, или отрицательно-разумную, и спекулятивную, или положительно-разумную. В диалектике конечные определения снимаются и переходят в свою противоположность, спекуляция постигает единство определений в их противоположности, в их разрешении и переходе. В спекулятивном разуме Гегель усматривает единственную почву, где религия может быть у себя [4—1. Т. 1. С. 366].

Философ подчеркивает, что все предыдущее движение представляло собой «конкретное наполнение понятия религии», «создание понятия посредством самого себя». Это понятие есть самосознание абсолютного духа. И он следующим образом формулирует спекулятивное понятие религии: «...религия есть соотношение духа с абсолютным духом... Это — не только *отношение* духа к абсолютному духу, но сам абсолютный дух есть *относящееся* к тому, что мы положили по другую сторону в качестве различенного; поэтому в более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, *самосознание абсолютного духа*. Сюда относится и его сознание, которое раньше было определено как отношение. Сознание как таковое есть конечное сознание, знание о другом, чем то, что есть *Я*. Религия также есть сознание и тем самым содержит в себе конечное сознание, но снятое в качестве конечного, ибо то другое, о котором знает абсолютный дух, есть он сам, и, лишь зная себя, он есть абсолютный дух. Конечность сознания выступает тогда, когда дух различает себя в себе самом, однако это конечное сознание есть момент самого духа, он сам есть различение себя, определения себя, т.е. *полагание себя как конечного сознания*. Однако тем самым он есть только как опосредованный сознанием или конечным духом; следовательно, он должен положить себя как конечное для того, чтобы, будучи положенным в качестве конечного, стать знанием о самом себе. Итак, религия есть знание божественного духа о себе *через опосредствование конечного духа*. В наивысшей идее *религия* тем самым не есть дело человека, а есть в своей сущности высшее определение самой абсолютной идеи» [4—1. Т. 1. С. 367].

Гегель реабилитирует рациональные «метафизические» доказательства бытия Бога, в свое время подвергнутые критике И. Кантом, — онтологическое, космологическое, телеологическое. Гегелю особенно импонирует онтологический аргумент, в котором из понятия Бога следует его бытие. При иных доказательствах исходят из конечного бытия и от него заключают к бесконечному, истинному бытию, выступающему в форме необходимости, абсолютной силы, которая одновременно есть мудрость, имеющая в себе самой цели. В онтологическом аргументе, напротив, исходят из понятия и переходят к бытию. Как понятие, так и бытие, мир, конечное являются односторонними определениями, каждое из которых переходит в другое и являет себя в другом как несамостоятельный момент и как производящее другое определение, которое оно несет в себе. Ни один из этих моментов не должен быть определен как нечто остающееся первоначальным, исконным, но должен представляться переходящим в другое. Их истина — только в идее, оба они существуют в качестве положенных.

Формулированием спекулятивного понятия религии Гегель завершает рассмотрение религиозного отношения в его теоретическом аспекте. Но в сознании являет себя и деятельность — деятельность снятия раздвоенности, эта практическая сторона представляет собой культ. «...Культ, — пишет Гегель, — составляет практическое отношение, поскольку в нем заключена *противоположность* субъекта его предмету и поскольку он снимает раздвоение субъекта и объекта...» [Там же. С. 371]. В культе, рассуждает философ, я стою по одну сторону, Бог — по другую, и главное состоит в том, чтобы я был в Боге, а Бог во мне и чтобы было создано конкретное единство. И поскольку Бог здесь, т.е. соотносится с сознанием, культ как практическая деятельность в то же время и теоретичен; знание принадлежит культу, а всеобщей формой этого знания является вера — «внутренняя глубина» культа. В свою очередь внутреннее определение веры есть свобода. В культе через веру реализуется *абсолютная божественная связь.*

Анализом культа Гегель завершает развертывание понятия религии.

Осмысление истории религии

Гегель высказал ряд глубоких мыслей о содержании тех подходов к религии, которые в XX в. стали реализовываться в феноменологии

и герменевтике религии. В «Феноменологии духа», как и в последующих произведениях, философ прослеживает движение от непосредственной чувственной достоверности к абсолютному знанию. Анализу подвергаются сознание, самосознание, восприятие, рассудок, разум, субъект, объект, дух, нравственность, моральность, религия и проч. Гегель стремится понять и выразить абсолютное не только как субстанцию, но и как субъект. Феноменология предстает как история являющегося знания на пути к абсолютному знанию, а религия образует ту стадию движения, которая непосредственно предшествует философии. Религия предполагает полное прохождение моментов целого — сознания, самосознания, разума и духа. Она является частью наличного бытия и действий, другая часть которых есть жизнь в действительном мире духа. Но дух в своем мире и дух в религии — одно и то же. Становление религии вообще содержится в движении всеобщих моментов, но в этом становлении сам дух существует в *определенных* формообразованиях, которые составляют различия этого движения; определенная религия имеет определенный дух. Одна определенность религии проникает все стороны ее наличного бытия и накладывает на них общую печать. Гегель выделяет естественную или непосредственную религию: в ней дух знает себя в естественном и непосредственном виде. Искусственная религия предстает как результат снятой естественности, наконец, религия Откровения устраняет односторонности обеих первых. В первом случае дух существует в форме сознания, во втором — в форме самосознания, в третьем — в форме их единства [3—4. С. 362—367].

Гегель осмысливает историю религии как единый процесс. Естественная религия представляет собой единство духовного и природного. Человек в своей непосредственности есть чувственное, природное знание и природное воление. «Момент религии и момент возвышения» здесь связаны с естественностью, выступают в виде колдовства. «Первое колдовство» имеет дело с предметами природы, над которыми человек может осуществлять непосредственную власть. «Второе колдовство» — это отношение к «самостоятельным» предметам, т.е. силам — Солнцу, Луне, небу, морю. Дальнейшее развитие колдовства ведет к появлению культа животных и фетишизма.

В дальнейшем происходит раздвоение сознания: появляется сознание субстанциальной мощи и бессилия непосредственной воли. Бог определен как абсолютная мощь и субстанция, в которой

природная воля, субъект лишь преходящее, акциденция, нечто, не имеющее самости и свободы. Здесь наивысшее достоинство человека состоит в том, чтобы сознавать себя как ничтожное. Возвышение духа над природным на этой стадии непоследовательно, исторически оно существует в трех восточных религиях субстанции, которым присущ пантеизм — в китайской — религии меры, индуистской — религии фантазии, а также в ламаизме, или буддизме — религии в-самом-себе-бытия.

Смешение природного и духовного заставляет субъективность стремиться к осуществлению своего единства и всеобщности; эта борьба осуществляется также в трех религиях, которые Гегель называет религиями перехода к ступени свободной субъективности. К их числу он относит персидскую — религию добра, или света, сирийскую — религию страдания, египетскую — религию загадки. Поскольку и в этих трех религиях дух еще не подчинил себе природное полностью, они вместе с предшествующими составляют в целом сферу естественной религии.

На второй ступени определенной религии последовательно проводится возвышение духа над природным, здесь начинается духовное для-себя-бытие субъекта и представлена религия духовной индивидуальности или свободной субъективности. В ней мысль — это нечто господствующее, а природность детерминирована субъектом. К религии духовной индивидуальности Гегель относит иудейскую — религию возвышенного, греческую — религию красоты и римскую — религию целесообразности, или рассудка. В иудейской религии возвышенного есть один только Бог, который дан в мысли, а природная жизнь — нечто положенное, противостоящее Богу, не субстанциальное по отношению к нему. Это духовно единый, вечно в себе равный Бог, по отношению к которому природное, мирское, конечное положено как несущественное, лишенное субстанциальности. Единый Бог есть господин, а отдельные индивидуумы относятся к Нему как Его слуги. В греческой религии красоты природность и духовность соединены в таком единстве, в котором духовное есть определяющее по отношению к телесному: телесное ему не противостоит, а есть лишь орган, его выражение, в котором оно изображает себя. Это — религия божественного явления, божественной телесности, материальности, естественности. Природное представлено в духовном в качестве тела, и постольку субъект оказывается конечным. Субъект совершил отрицание своей естественной воли и вступил

в качестве нравственного в аффирмативное отношение к Богу, Однако он еще не прошел через сознание добра и зла и их противоположность и, следовательно, еще наделен чертами природности. Римская религия целесообразности подчиняет единичные силы одной цели. Единичный субъект все еще есть нечто иное, чем божественное, есть человеческое сознание, конечная цель. Божественное созерцание служит этому субъекту средством. Способ, которым здесь проявляется религия, есть внешняя конечная цель, целесообразность. Единичный дух ищет в богах лишь свою собственную субъективную цель: он хочет себя, а не абсолютное содержание. Религия целесообразности, где в Боге положена одна цель, но не абсолютная, а особенная, может быть названа и религией рока.

От религии целесообразности Гегель совершает переход к совершенной религии, в которой понятие само является для себя предметом. Таковой является христианство — «абсолютная религия», «открывшая себя религия», «религия духа», «позитивная религия Откровения» [4—1. Т. 2. С. 200—215]. Понятие Бога составляет содержание этой религии. Данное понятие есть понятие идеи, абсолютной идеи. Быть Богом — это значит отличать себя от самого себя, быть своим собственным предметом, но в этом отличении быть идентичным с самим собой, т.е. быть духом. В этой религии открылось, что такое Бог, он больше не является чем-то потусторонним, неизвестным, ибо возвестил людям, что он есть, и не просто во внешней истории, а в сознании. По словам Гегеля, «здесь мы имеем религию явления Бога, поскольку Бог знает себя в конечном духе. Бог совершенно открыт... Несчастье, страдание мира было условием, подготовкой субъективной стороны к сознанию свободного духа как *абсолютно* свободного и тем самым *бесконечного* духа» [Там же. С. 200—201]. Теперь религия постигает самое, себя, содержанием и предметом религии становится сознание, относящееся к своей сущности, знание себя как сущности и сущности как самого себя. В религии, которая исполнена самой собой, которая открыта, постигла себя, предметом является религия, и этот предмет, *знающая себя сущность,* есть дух. Впервые дух как таковой становится предметом, содержанием религии. -

Абсолютная религия — это открывшая себя, завершенная религия, имеющая себя самое своим содержанием и исполнением, есть бытие духа для самого себя, сама для себя ставшая объектив-

ной. Откровение означает суждение в бесконечной форме, самоопределение, бытие для другого, и это обнаружение себя принадлежит к сущности самого духа. В христианстве неразрывны всеобщее и отдельный дух, дух бесконечный и конечный.

Христианство есть Откровение Божие. Бог сам дал себя познать людям, а с другой стороны, эта религия является результатом Откровения, она *позитивна* в том смысле, что дана человеку извне, пришла к нему извне.

Проблема истолкования

На основании рассмотрения принципов христианской теологии, и в особенности экзегетики (греч. εξηγησις — разъяснение, истолкование), Гегель формулирует положения, которые впоследствии послужат предпосылками формирования герменевтики религии [4—1. Т. 1. С. 225—233]. Он учитывает, что религиозная вера осмысливается в виде учения, выраженного в понятиях, а основой этого учения считается Библия. Христианское кредо в субъективном смысле представляет собой то, во что веруют, а в объективном — то, что следует знать членам общины и как дано людям Откровение Божие. Рационалистическая традиция всегда признавала роль разума, рассуждения в познании учения церкви и определении его содержания.

Вначале содержание учения и Библия сохраняли свое прежнее значение, и мышление допускалось лишь в качестве экзегезы, должно было ограничиваться пояснением содержания Библии. Экзегеза отправляется от текста Священного Писания и толкует его, утверждая, что в ее намерение входит лишь выявление рационального значения текста и следование ему. Однако, подчеркивает Гегель, в действительности рассудок привносил в это пояснение свои заранее разработанные воззрения, мысли и в соответствии с ними пояснял содержание Священного Писания. Постепенно роль рассуждения возрастала. Призвав на помощь мышление, экзегеза способствовала возникновению в эпоху Просвещения протестантской рациональной теологии, занимавшейся интерпретацией библейских текстов; эту теологию стали противопоставлять учению церкви.

Библия не содержит систематического изложения, она отражает христианское учение о том виде, каким оно являлось в период

его возникновения. И Гегель полагает, что лишь дух может постигнуть ее содержание.

Независимо от того, рассуждает философ, принималась ли Библия за основу на словах или совершенно серьезно, интерпретация по самой своей природе означает, что в толкование текста вводится мысль, которая содержит в себе определения, принципы, предпосылки, влияющие на интерпретацию. Если интерпретация не сводится к простому объяснению слов, а стремится объяснить их смысл, она неизбежно вносит свои мысли в изучаемый ею текст. Замена одного слова другим, равным ему по значению, обычно связана с процедурой пояснения, а это значит, что происходит переход от одних мыслей к другим. Интерпретатор как будто сохраняет смысл слова, но в действительности он уже развивает другие мысли. Комментарии к Библии не столько знакомят нас содержанием Священного Писания, сколько отражают представления своей эпохи. Задача комментатора заключается в том, чтобы указать смысл данного слова, но комментатор имеет *определенное* сознание, представление, и это представление отражается в понимании смысла. Даже изложения философских систем, например, Платона и Аристотеля, нередко отличаются друг от друга в зависимости от представлений интерпретаторов. Тем более это заметно в экзегезе. Основываясь на Библии, экзегеты доказывали правильность совершенно противоположных мнений; это называемое Священным Писание стало чем-то вроде воскового носа, который можно приклеить к любому лицу. На Священное Писание ссылались и церковь, и все ереси.

Позднее, как считает Гегель, рациональная теология не остановилась на стадии, когда она в качестве экзегезы целиком исходила из Библии: в качестве *свободного познания* она сделала предметом своего исследования религию и ее содержание как таковое. Став в такое более общее отношение к религии, свободное познание в соответствии со своими методами пришло к подчинению себе содержания религии.

Гегель отнесся отрицательно к рационализму Просвещения, который занялся определениями, свойствами, деяниями Бога: близость этого рационализма к философии религии не более;чем видимость. Такое познание постигает бесконечное свойственным ему конечным образом как абстрактно-бесконечное и утверждает, что все особенные свойства не соответствуют природе бесконечного. Тем самым это познание уничтожает религиозное содержа-

ние и совершенно обедняет абсолютный предмет. Абстрактная, рассудочная метафизика постигает Бога как абстракцию, пустую идеальность, которой противостоит конечное, находящееся вне его. Напротив, мыслящий разум, не прибегающий к абстракции, а отправляющийся от веры человека в достоинство своего духа и направляемый мужеством истины и свободы, постигает истину как конкретность, в которой определенность, конечность содержатся в качестве момента. Для подобного разума Бог — не пустота, а дух.

Гегель стремится убедить тех, к кому он обращается, в том, что и близость рационального истолкования Священного Писания к философии религии — тоже видимость. Такое истолкование кладет в основу христианского учения *свои* соображения и, сохраняя в своем толковании букву библейских текстов, по существу подчиняет предполагаемую библейскую истину своему мнению; эти рассуждения движутся в сфере рассудочной сферы мышления. Философия же религии является разумным познанием, противостоящим односторонним построениям, направленным на достижение единства. Поэтому философия религии по отношению к учению церкви не может занять такую же позицию, которая свойственна рассудочной метафизике и экзегезе. Гегель настаивает на том, что противоречие между философией религии и религией мнимое, поскольку «нет *двоякого разума* и *двоякого духа,* божественного разума и человеческого разума, божественного духа и человеческого духа, *совершенно различных* по своей природе. Человеческий разум, осознание человеком своей сущности, есть разум как таковой, божественное начало в человеке. ...Бог присутствует во всем, он вездесущ, и будучи духом, он есть в любом духовном. Бог есть живой Бог, деятельный и действующий» [4—1. Т. 1. С. 230]. Философия, поскольку она желает обнаружить заключенную в религии истину, может достигать плодотворных результатов. Чем больше человек в своем *разумном* мышлении проникается существом дела, тем больших познавательных успехов он может достичь.

Гегель отклоняет мнение, согласно которому позитивная религия (христианство), ее учение находятся по одну сторону, а разум и мышление в понятиях — по другую, что позитивная религия и ее учение, с одной стороны, и разум — с другой, не должны вступать в отношения друг с другом. Философ утверждает право разума делать предметом своих занятий религию и возмож-

ность философии религии. «В философии религии, — пишет Гегель, — Бог, разум и есть... предмет познания, ибо Бог разумен по своей сущности... Занимаясь философским исследованием разума, мы исследуем "познание; однако мы не пытаемся сделать это *предварительно,* вне нашего предмета, но познание разума и есть тот *предмет,* которым мы занимаемся... и *отношение конечного духа, конечного разума к божественному* создает себя внутри самой философии религии и должно быть рассмотрено в ней...» [4—1. Т. 1. С. 246—247].

ГЛАВА 5
Л. Фейербах о сущности религии

Л. Фейербах (1804—1872),.обозревая путь своего духовного развития, писал, что его «первой мыслью был Бог», второй — «разум», третьей и последней — «человек». Он считал Гегеля своим учителем, называл его «вторым отцом», именно благодаря Гегелю Фейербах обрел «вторую мысль». Однако Фейербах затем подверг философскую систему своего учителя принципиальному переосмыслению. Он пришел к выводу, что гегелевский тезис о самоотчуждении логической идеи в природу не обоснован, поскольку абсолютная идея, изначально находясь в стихии чистого мышления, может знать только о нем и ни о чем другом. Переход этой идеи к инобытию логически не дедуцирован, выведен не из логики, не логическим, а алогическим путем. Логика только потому переходит в природу, что мыслящий субъект вне логики наталкивается на непосредственное бытие, на природу, и вынуждается к признанию ее благодаря непосредственной, т.е. естественной, точке зрения. Не было бы природы, никогда логика не произвела бы ее из себя [1].

По мнению Фейербаха, Гегелю не удалось доказать тождество мышления и бытия. Абсолютное мышление не может отмежеваться от самого себя, оно из себя не может проникнуть к бытию, последнее остается чем-то потусторонним. Мышление противопоставляет себе бытие, но в *пределах самого себя* и тем самым непосредственно устраняет противоположность бытия самому себе, ибо бытие, будучи дано в *мышлении*, есть не что иное, как мысль. Таким образом, тождество мышления и бытия выражает только тождество мышления с самим собой [2].

В связи с критикой гегелевской идеи тождества мышления и бытия Л. Фейербах поддерживает выявленную Кантом неубедительность онтологического доказательства бытия Бога. Доказательство, что нечто существует, говорит Фейербах, значит лишь то, что *нечто не есть только*

1 См.: *Фейербах А.* Фрагменты к характеристике моей философской биографии // Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 1. С. 243.

2 См.: *Фейербах* Л. Основные положения философии будущего // Там же. С. 170.

мыслимое. Однако соответствующее доказательство нельзя почерпнуть из самого мышления. Если к объекту мышления должно присоединиться *бытие,* это значит, что к мышлению должно присоединиться нечто, отличное от мышления. .

. Ниже рассматриваются следующие произведения :

1. *Фейербах А.* Предварительные тезисы к реформе философии // Избранные философские произведения. М., 1955. Т. I.
2. *Фейербах А.* К критике философии Гегеля // Там же.
3. *Фейербах А.* Основные положения философии будущего // Там же.
4. *Фейербах А.* Сущность христианства // Там же. Т. II.
5. *Фейербах А.* Лекции о сущности религии // Там же. Т. II.
6. *Фейербах А.* Сущность религии // Там же. Т. II.
7. *Фейербах А.* Приложения и примечания к «Лекциям о сущности религии» // Там же. Т. II.
8. *Фейербах А.* О «сущности христианства» в связи с «Единственным и его достоянием» // Там же. Т. II.
9. *Фейербах А.* Необходимость реформы философии // Там же. Т. I.

Натурализм в единстве с антропологизмом

Л. Фейербах проводит «реформу» и формулирует основные положения «новой философии», «философии будущего». Вместо абсолютного идеализма он предлагает в качестве подлинной философии натурализм в единстве с антропологизмом. Реформа осуществляется с помощью метода «преобразующей критики спекулятивной философии»: «Достаточно повсюду подставить *предикат* на место *субъекта* и *субъект* на место *объекта* и *принципа,* т.е. *перевернуть* спекулятивную философию, и мы получим истину в ее неприкрытом, чистом, явном виде» [5—1. С. 115][1]. Имеется в виду структура суждения, в котором на первом месте стоит логический субъект, а на втором — логический предикат.

Новая философия есть наука действительности в ее подлинности и полноте, а совокупность действительности составляет *природа* в самом универсальном смысле слова, включая и человека [5—2. С. 96]. Это «откровенно чувственная философия», ее объективно обоснованным началом и одновременно «каноном» является природа. Поскольку человек — часть последней, Фейербах превращает его в *«единственный, универсальный и высший пред-*

[1] Указания по тексту даны в виде: [5 — 1. С. 115].

мет философии, превращая, следовательно, *антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»* [5—3. С. 202]. Новая философия опирается на разум, но на разум, сущность которого сводится к человеческой сущности: человек есть мера разума. Поэтому *познавательным прицпом, субъектом* новой философии является не Я, *не абсолютный,* т.е. абстрактный, дух, *не разум, взятый в абстрактном смысле, но действительное и цельное человеческое существо. Реальностью, субъектом разума* является только *человек.* Мыслит *человек,* а не Я, не разум [Там же. С. 198].

Согласно принципам новой философии, мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления, основа бытия в нем самом, оно дается из себя и через себя [См.: 5—1. С. 128].

Фейербах полагает, что его философия принимает бытие таким, каково оно для нас, не только как мыслящих, но и как действительно существующих; следовательно, *«для нее бытие есть... чувственное, созерцаемое, ощущаемое бытие,* бытие, которое можно *любить...* бытие есть *тайна* созерцания, ощущения, любви» [5—3. С. 184]. Только чувственное существо есть истинное действительное существо, и тело в полноте своего состава входит в сущность этого существа. Предмет дается не посредством мышления, а благодаря чувствам, бессознательно мысль предполагает истинность реальности, чувственности, от мысли независимой.

Анализируя бытие в таком ключе, Фейербах предвосхищает ряд идей, впоследствии развитых экзистенциализмом. Объект дается мне лишь там, размышляет философ, где дано существо, на меня воздействующее, где моя самостоятельность наталкивается на сопротивление, поскольку деятельность другого существа является *границей* моей самодеятельности. Понятие объекта в непосредственном смысле есть понятие *чужого Я,* следовательно, опосредовано понятием *Ты,* т.е. *опредмеченного Я.* Объект, т.е. чужое *Я,* дан не моему *Я,* но *не-Я,* во мне находящемуся. Только там, где я из Я превращаюсь в *Ты,* где я — нечто страдательное, возникает представление активности, *вне меня находящейся,* иначе говоря, только там дано нечто объективное; только благодаря чувству Я есть *Не-я.* Чувственность разрешает тайну взаимодействия, именно чувственные существа воздействуют друг на друга: Я есть Я — для самого себя, и одновременно я — *ты* для другого [Там же. С. 183]. Только в ощущении, только в любви это лицо, эта вещь обладает абсолютной ценностью, только в ощущении конечное

оказывается бесконечным, в любви, а не в абстрактном мышлении заключена тайна бытия. Поэтому ощущения имеют онтологическое, метафизическое значение; любовь есть подлинное онтологическое доказательство наличности предмета вне нашей головы [Там же. С. 185].

Осмыслить бытие, по Фейербаху, можно, лишь исходя из понимания человека. Философ обращает внимание на то, что спекулятивная философия теоретически закрепила обособление существенных человеческих качеств от самого человека, в связи с этим она обожествила ряд таких абстрактных качеств в виде самостоятельных существ. И получилось, что обычно словом «человек» обозначается индивидуум с его потребностями, ощущениями, умонастроениями, человек как личность в отличие от его духа, вообще от его всеобщих общественных качеств, в отличие, например, от художника, мыслителя, писателя, судьи, словно это не характерное, не существенное свойство, что он мыслитель, что он художник, что он судья, словно человек в искусстве, в науке выходит за свои пределы. Мыслящий человек существует и знает себя как природное существо, одаренное самосознанием, как существо историческое, государственное, религиозное. Когда речь идет о гражданине, о субъекте, о члене семьи, о личности, всегда на самом деле речь идет о том же самом существе — о человеке, только в разных смыслах, под разными видами. Отдельный человек, *как нечто обособленное,* не заключает *человеческой* сущности в *себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем.* Человеческая *сущность* налицо только в общении, в связи и *единстве человека с человеком,* опирающемся на *различия* между Я и ТЫ. *Уединенность* есть *конечность и ограниченность, общение есть свобода и бесконечность* [5—3. С. 203].

Отличительными признаками истинно человеческого в человеке Л. Фейербах считает разум, волю и чувства (сердце): в мышлении, воле и чувстве заключается высшая, абсолютная сущность человека и цель его существования, он существует, чтобы познавать, хотеть, любить. Разум (воображение, фантазия, представление, мнение), воля и любовь не являются его непосредственным достоянием и продуктом, это оживотворяющие, определяющие, господствующие, абсолютные силы, которым человек не может противостоять, они им владеют и поглощают его. Мысля о бесконечном, он мыслит и утверждает бесконечность мыслительной

способности, чувствуя бесконечное, он чувствует и утверждает бесконечность чувства.

Важным моментом фейербаховского понимания сознания и самосознания является интерпретация их через объект: тот предмет, с которым субъект связан в силу необходимости, есть собственная, объективная сущность этого субъекта. Общий предмет нескольких одинаковых по роду, но различных по виду индивидов является их собственной объективной сущностью. Человек сам себя познает из объекта: сознание объекта есть самосознание человека; сила объекта разума есть сила разума, сила объекта воли — сила воли и сила чувственного объекта — сила чувства. Объектом разума является объективированный разум, объектом чувства — объективированное чувство. Вообще же все, что имеет значение сущности в смысле субъективном, имеет значение сущности и в смысле объективном или предметном.

Объективирование сущности человека

В соответствии с принципами антропологической философии Фейербах объясняет различные явления, в том числе и религию. По его мнению, искусство, религия, философия и наука составляют проявление или раскрытие человеческой сущности. Религия всегда предшествует философии не только в истории человечества, но и в истории личности. Исторический прогресс религии заключается в том, что все, казавшееся более ранней религии объективным, теперь кажется субъективным; то, что раньше считалось и почиталось божественным, ныне считается человеческим. Всякая предшествующая религия кажется последующей идолопоклонством. Человек себя объективировал, но не усматривал в объекте своей сущности, последующая религия проникается этим сознанием, и поэтому прогресс религии есть проявление более глубокого самопознания. Более поздняя религия имеет другой объект и другое содержание, которое выше содержания предшествующей. Поэтому первая воображает, что ее объект и содержание есть нечто сверхчеловеческое. Мыслитель прозревает сущность религии, от нее самой скрытую, потому что относится к ней *объективно,* что не может сделать сама религия.

Свою задачу в исследовании религии Фейербах видит в том, чтобы провести эмпирико- или историко-философский анализ тайны религии. Новая философия есть полное, абсолютно беспре-

кословное растворение теологии в антропологии, теология снимается не только в уме, но и в сердце, иначе говоря, растворяется в цельном, действительном человеческом существе. Философия призвана «все сверхъестественное свести к человеку».

Предметом и *содержанием* религии считается человек, антропология, непосредственная сущность человека [5—4. С. 22, 26]. Поэтому работа «Сущность христианства» начинается с анализа «общей сущности человека». Религия, рассуждает Фейербах, выражает существенное отличие человека от животного: у животных нет религии. Это отличие состоит в сознании, а сознание имеется лишь там, где субъект способен понять свой род, свою сущность. Человек живет двойной жизнью — внешней и внутренней; внутренняя жизнь человека связана с его родом, сущностью. Человек мыслит, т.е. беседует с самим собой, *мышление и слово* суть функции рода, они могут выполняться и без другого индивида. Человек одновременно и Я и Ты: он может стать на место другого потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род. Религия есть сознание человеком себя в своей живой цельности, в которой единство самосознания существует только как завершившееся единство Я и Ты.

Сознание по существу бесконечно, оно есть самоосуществление, самоутверждение, любовь к самому себе. Человеческий индивид может осознавать себя ограниченным, конечным, но он может осознавать себя таковым, если его объектом являются совершенство, бесконечность рода. Однако на существо человеческой природы, на сущность рода, т.е. на абсолютную сущность индивида, нельзя смотреть как на нечто конечное, ограниченное. В религии, считает Фейербах, имеется сознание бесконечного, человек осознает *свою* не конечную, ограниченную, а *бесконечную* сущность [5-4. С. 31].

Мысли об отношении человека к объекту вообще Фейербах применяет и при анализе отношения к религиозному объекту [Там же. С. 41—42]. Если по отношению к чувственным объектам, как полагает философ, сознание объекта отличается от самосознания, то по отношению к объекту религиозному сознание и самосознание непосредственно совпадают. Чувственный объект находится *вне* человека, религиозный — *в нем, внутри него,* поэтому религиозный объект интимен, близок. Чувственный объект сам по себе *безразличен,* не зависит от настроения, а религиозный — *избранный,* есть существо исключительное, пер-

вое, высшее и потому предполагает разграничение между достойным и недостойным поклонения, божественным и небожественным. Здесь объект человека представляет собой его же *объективную сущность,* а значит, *сознание Бога есть самосознание* человека, *познание Бога — самопознание человека.* О человеке можно судить по Богу и о Боге — по человеку; они тождественны. Бог есть откровение внутренней сути человека, выражение его Я, а религия — торжественное раскрытие тайных сокровищ человека, признание его сокровенных помыслов, *открытое исповедание его тайн любви.*

В религии содержится внутреннее противоречие: сокровенно существо Божие и человеческое образуют тождество, но на осознанном уровне Бог предстает как другое, отличное от человека существо. Верующий не осознает, что его сознание Бога представляет сознание его собственной сущности, поэтому, уточняет философ, религия есть первое и к тому же косвенное самосознание человека: прежде чем искать свою сущность в себе, он полагает ее вне себя, свою собственную сущность он объективирует в качестве другой. Божественная сущность — это человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, от действительного телесного человека, объективированная, т.е. рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной. *«Сущность и сознание религии,* — пишет Фейербах, — *исчерпываются тем, что заключаются в сущности человека, его сознании и самосознании.* У религии нет *собственного, особого содержания»* [5—4. С. 52]. Человек объективирует свою сущность и делает себя предметом этой объективированной сущности, превратившейся в субъект, в личность, он относится к себе как к объекту, но как к объекту другого объекта, другого существа.

Поскольку, с точки зрения Фейербаха, сущность человека образуют разум, воля и чувства, постольку и сущность религии составляют эти свойства, но предстающие в качестве объективированных. Человек не может допустить, представлять, мыслить другую духовную сущность, другой разум, кроме того, который светится и проявляется в нем. Он может только вынести разум за пределы своей индивидуальности. «Бесконечный дух» в отличие от конечного — *это разум, вынесенный за пределы индивидуальности и телесности.*

Воля абсолютная и неограниченная реализуется в творении, в нем человек утверждает *божественность воли.* Творение из ничего

есть высшее выражение всемогущества, прославляющего свою свободу, проявление силы воли. Если Бог есть любовь, значит, *чувство — бог человека.* Бог — это объективированная сущность чувства, *неограниченное, чистое чувство,* он есть вожделение человеческого сердца, себе внимающая молитва, *внемлющая себе душа,* эхо наших стенаний. Чувство реализуется в вере, которая объективирует всемогущество человеческих чувств и желаний, представляет собой совершенную уверенность в реальности, т.е. в безусловной силе и истинности субъективного в противоположность границам, т.е. законам природы и разума [5—4. С. *66*—67, 132—133, 153, 158]. Фейербах отрицает существование специфического религиозного чувства и в этом смысле особого «органа для религии» [5—5. С. 739 — 746]. Религиозные чувства не отличаются от чувств, которые человек испытывает вне и без религии. Настроения и чувства, которые человек питает по отношению к религиозному предмету, он испытывает и по отношению к нерелигиозным предметам. Следовательно, чувства религии не представляют собой чего-то особенного. Человек падает на колени перед своими богами, но то же самое он делает перед своими властителями, перед теми вообще, в чьих руках его жизнь; он самым смиренным образом молит их о сострадании, иначе говоря, проявляет к людям то же почтение, что и к богам. Нет особой религиозной способности и особого религиозного чувства, отсутствует и специфический предмет, который один претендовал бы на религиозное почитание.

В то же время Фейербах говорит об «органах религии» в условном смысле; к ним он относит чувства, силу воображения, потребность или стремление к счастью. Но, по его мнению, они не распространяют своей власти над особой группой предметов, называемых религиозными. Чувство, фантазия, потребность и т.д. становятся «органами» при наличии определенной «точки зрения» — религиозной.

Фейербах подчеркивает, *что* формой, в которой выступает содержание религии, является чувственное созерцание, представление, фантазия. Чувственное созерцание — это «орган» божественного существа [5—3. С. 188 —189], сила воображения — «существенный орган религии», а эта сила заключается в том, что она заставляет казаться человеку действительным то, что она ему представляет [5—5. С. 708]. В религии живут существа, созданные воображением, они предстают в виде образов, их изображают. В

язычестве изображение осязаемо или внешне зримо, такое изображение может отсутствовать в духовных религиях. Но и христианский Бог тоже продукт силы воображения, есть изображение, хотя и изображение духовное, неосязаемое, осуществляемое с помощью слова, которое, однако, действует согласно чувственным впечатлениям. Всякий бог есть *существо,* созданное воображением, образ, и притом *образ человека,* но образ, который человек полагает вне себя и представляет себе в виде самостоятельного существа [Там же. С. 700—701].

Фейербах сравнивает религию с философией и искусством. Он полагает, что философия — дело мышления, разума, тогда как религия живет настроением и фантазией. Но в религии представлены не образы спекулятивных мыслей, как утверждал Гегель; она заключает в себе начало, отличное от мышления, а именно — чувственность, понимаемую как единство материального и духовного. Сам Бог есть существо чувственное, предмет созерцания, видения, правда, не телесного, но духовного, т.е. созерцания в фантазии. Существенное отличие религии от философии составляет символ, образ. Итак, религия чувственна, эстетична, а философия — нечто нечувственное, абстрактное [Там же. С. 505—506].

Философ проводит сравнение религии и с искусством. Обоим, им обще то, что они создают изображения — поэт создает образы из слов, живописец — из красок, скульптор — из дерева, камня, металла. Но художник, давая видимость действительности, не выдает эту видимость за действительность. Религия же выдает видимость действительности за действительность; она делает из изображения живое существо, на самом же деле изображение есть только изображение [Там же. С. 696].

Фейербах находит в религии заблуждения, иллюзии, фантазии. Свойства, которые приписываются воде, вину, хлебу и т.д. как нечто отличное от этих естественных веществ, существуют только в представлении, в воображении, но не в действительности. То же можно сказать и о предмете религии вообще — о божественной сущности в отличие от сущности природы и человечества. Определения этой сущности — разум, любовь и т.п., долженствующие иметь иное значение, чем те же определения, относящиеся к сущности человека и природы, даны не в действительности, а только в представлении и воображении [5—4. С. 24]. Но из этого неправомерно делать вывод, будто религия — это бессмыслица, чистая иллюзия. Фейербах полагает, что, поскольку подлинным

предметом и содержанием религии является человек, антропология, религиозные определения Бога выражают и объективируют истинную человеческую сущность. Религия принимает мнимую, поверхностную сущность природы и человечества за их истинную, внутреннюю сущность, а их истинную, эзотерическую сущность представляет себе в качестве другого, особого существа [Там же. С. 22]. Показательны названия первой и второй частей сочинения Фейербаха «Сущность христианства», соответственно: «Истинная, т.е. антропологическая, сущность религии» и «Ложная, т.е. богословская, сущность религии».

Обратим внимание на мысль Фейербаха о роли посредника в религии. Анализируя идею Троицы, он показывает, что в последней выражается «общественная жизнь». *Только общественная жизнь,* рассуждает философ, *есть истинная себе довлеющая жизнь.* Тайна триединства — в общественной коллективной жизни, но эта истина признается религией лишь косвенным образом. Третье лицо в Троице служит выражением обоюдной любви двух первых лиц Божества, есть единство Отца и Сына, понятие общения. Специфической особенностью христианства является второе лицо. Вообще истинный *подлинный* Бог религии — это *посредник,* ибо он и служит *непосредственным* ее объектом. В качестве посредника выступает образ, ибо только образ может владеть человеком и воодушевляет его. Религия драматична, сам Бог есть существо драматическое, т.е. индивидуальное. Если отнять у религии образ, она лишится предмета. Второе лицо в христианстве в действительности является первым; определения второго лица по преимуществу — образы, Сын есть удовлетворенная потребность образного созерцания [5—4. С. 99, 9—11, 106—107].

Корни религии

Важным моментом фейербаховской концепции религии является поиск ее «основы», «корня», «источника», «фона». Исходный принцип объяснения формулируется так: *«Основу* религии составляет чувство зависимости человека» [5—6. С. 421], а самым ярким выражением чувства зависимости является страх. Вначале предметом этого чувства была природа с ее изменчивостью, непостоянством, драматическими событиями; она — первый, изначальный объект религии. Религии, в которых поклоняются явлениям природы, Фейербах называет естественными.

Человек первоначально не отличает себя от природы, следовательно, не отличает и природы от себя; поэтому ощущения, которые в нем возбуждает объект природы, он непосредственно превращает в свойства самого объекта. Человек непроизвольно и бессознательно преобразует природное существо в существо душевное, субъективное, т.е. человеческое. Превращение это происходит необходимо, хотя эта необходимость только относительная, только историческая.

Природа находится в постоянном движении и изменении, и эти изменения обрекают на неудачу или благоприятствуют, препятствуют или поощряют человеческие желания и намерения. Изменчивость природы, прежде всего в явлениях, в наибольшей степени заставляющих человека чувствовать зависимость от нее, есть главное основание, почему природа представляется человеку в виде человеческого, наделенного волей существа и составляет для него предмет религиозного почитания. Изменчивость явлений главным образом и возбуждает религиозное чувство и делает природу предметом религии. Фейербах приводит такой пример. Если бы солнце непрерывно стояло на небе, оно никогда бы не зажигало в человеке огня религиозного аффекта. Человек только тогда преклонил свои колени перед ним, охваченный радостью при неожиданном его возвращении, когда оно исчезло из его глаз, обрекло на ночные страхи, а затем вновь появилось на небе.

Фейербах, переводя изложенные рассуждения на философский язык, связывает появление религии со случайностью. Непостоянство природы делает человека религиозным; там, где кончается «математическая достоверность», там начинается теология. Религия есть созерцание необходимого как чего-то произвольного, добровольного, в отдельных случайных явлениях [5—6. С. 446]. Случайность — главный предмет религии, ибо она является чем-то непреднамеренным и непроизвольным, чем-то независимым от человеческого знания и воли, но в то же время таким, от чего зависит судьба человека [5—7. С. 837].

От естественной религии Фейербах отличает религию духовно-человеческую: в ней предметом является дух, духовное существо, иной оказывается и основа [5 — 6. С. 456—463]. По мнению философа, в ходе истории человек возвышается над природой, «становится супранатуралистом», его Бог оказывается «сверхъестественным существом», и тогда объектом чувства зависимости выступают и общественные силы. Из чисто физического существа

человек становится существом политическим, чем-то отличным от природы, сосредоточенным на самом себе; так же точно его Бог из чисто физического существа превращается в существо политическое, отличное от природы. Своим объединением с другими людьми в общине человек приходит к разграничению своей сущности от природы и, следовательно, к Богу, отличному от природы. «В этой общине, — пишет Фейербах, — предметом его сознания и *чувства зависимости* является сила закона, общественного мнения, чести, добродетели, т.е. отличные от естественных сил, данные лишь в мысли и представлении политические, моральные, абстрактные силы; в общине физическое бытие человека подчинено его человеческому, гражданскому или моральному существованию; в общине естественная сила, власть над смертью и жизнью низводится до атрибута и орудия политической и моральной власти» [Там же. С. 457]. Власть природы как таковая и чувство зависимости от нее «исчезают» перед лицом власти политической или моральной. Раба природы ослепляет блеск солнца, между тем раб политический ослепляется блеском царского звания до такой степени, что он падает перед ним ниц, как перед божественной силой, от которой зависит жизнь и смерть. Как и в природе, в обществе действует случай. Эту мысль Фейербах иллюстрирует таким, например, рассуждением. Несчастный случай остается тем же, лишил ли меня зрения ласточкин помет или умышленный удар кулаком; сваливает ли меня с крыши случайное «оно» или же капризный «он», мой всемилостивейший государь, подстреливает меня для собственного удовольствия [5—7. С. 838].

Фейербах находит источник религии в различии и единстве рода и индивида [5—4. С. 185—193]. Определения рода неограниченны как в его сущности, так и в существовании, поскольку это существование проявляется во всех людях, взятых как нечто собирательное. Род неограничен, все божественные определения суть определения рода. Бог у христиан представляет собой *созерцание непосредственного единства рода и индивида,* всеобщей сущности и отдельного существа; Он — *средоточие всех совершенств,* свободных от границ индивида, родовое понятие, родовая сущность, признаваемая в то же время за *о?пдельное* индивидуальное существо. Понятие Божества совпадает с понятием человечества, но идея человечества бездушна,. поскольку оно рисуется в образе бесчисленного множества ограниченных индивидов. Бог же как единство рода и индивидуальности, как средоточие всех общих

свойств в одном личном существе есть нечто глубоко задушевное, восхищающее фантазию. В нем душа успокаивается, потому что здесь *все* соединено *в одном,* и род непосредственно предстает как отдельное существо.

Индивид, в отличие от рода, ограничен; сознание ограниченности тягостно, противоречит стремлению личности к неограниченности. Необходимо смягчить, сгладить это противоречие. Я зависит от мира, от другого человека и сознает эту зависимость. Человек уясняет и познает себя только благодаря другому: первый объект человека — человек. Разум возникает тогда, когда человек говорит с человеком, зарождается в общественном акте речи. Сначала мышление обусловливалось двумя лицами, на более высокой ступени культуры человек удваивается, теперь он может играть одновременно роль первого и второго лица. Фейербах полагает, что «двойственность, различие есть источник^ религии — *Ты* является богом для Я, ибо Я не существует без *Ты, Я* зависит от *Ты;* без *Ты* нет Я» [5 — 8. С. 414]. Человек становится Богом для человека.

Основание религии Фейербах связывал с потребностями, желаниями, *эгоизмом* человека. *Где нет эгоизма потребности, нет и чувства зависимости:* чем больше индивид нуждается в предмете, тем больше он чувствует себя от него зависимым, а также от того другого, в чьем распоряжении находится предмет; в этом выражается *«власть предмета».* Но когда потребность получает предмет и находит в нем удовлетворение, обнаруживается ее *«властолюбие или ее эгоизм».* Эти противоречивые свойства имеет в себе и чувство зависимости. Потребность, вынуждающая человека съедать какой-нибудь предмет, имеет две стороны: она *подчиняет* его предмету и предмет *ему,* и, таким образом, она столь же религиозна, как и нерелигиозна [5—5. С. 578 — 579].

Фейербах замечает, что с потребностями связаны желания. И религия есть не только дело воображения, фантазии, не только дело чувства, но также и дело ж стремления человека устранять неприятные чувства и создавать себе приятные, получить то, чего у него нет, но что ему хотелось бы иметь, а удалять то, что он имеет, но чего иметь он не хотел бы. Иначе говоря, религия есть выражение стремления человека освободиться от бед, которые у него есть или которых он опасается, и получить то добро, которое он желает; тем самым она — выражение стремления к счастью. Боги — это желания, которые мыслятся как осуществленные в действительности. Бог есть стремление к счастью, нашедшее свое

удовлетворение в фантазии. Если бы человек не имел желаний, то он, несмотря на фантазию и чувство, не имел бы ни религии, ни богов. [Там же. С. 712—713]. Стремление к счастью, любовь к себе, т.е. человеческий эгоизм, Фейербах называет «первоосновой», «последним основанием» религии и в то же время ее целью. «Религия, — пишет философ, — имеет по существу одну практическую цель и основание; стремление, из которого исходит религия, ее последнее основание есть стремление к счастью, и если это стремление представляет собой нечто эгоистическое, то, стало быть, — эгоизм» [Там же. С. 714].

Человек не имеет власти над успехом своего предприятия. Между желанием и его осуществлением, между целью и ее исполнением лежит целая пропасть всяких трудностей и возможностей, способных не дать этой цели осуществиться. Человек поэтому заполняет своей фантазией эту пропасть между целью и ее достижением, между желанием и действительностью, заполняет при посредстве существа, от чьей воли он мыслит зависимыми все эти обстоятельства и чье благорасположение ему стоит лишь вымолить, чтобы уверенно представить себе счастливый исход предприятия, исполнение своих желаний [Там же. С. 716]. «Предпосылка религии, — пишет Фейербах, — заключается в *противоположности* или *противоречии* между *хотением* и *умением,* между *желанием* и *исполнением,* между *намерением* и *осуществлением,* между *представлением* и *действительностью,* между *мышлением* и *бытием*» [5—6. С. 448]. Исконная, коренная предпосылка религии заключается в том, что не зависит от человеческой воли и знаний.

Заменители религии

Фейербах в общих чертах описал те процессы, которые ныне получили осмысление в понятиях секуляризации, традиционализма и модернизма, светской религии [5—9. С. 108—113]. Периоды человечества, развивает свою мысль философ, отличаются один от другого лишь переменами в религии; только тогда историческое движение затрагивает самое основное, когда оно захватывает человеческое сердце, а сердце — *сущность* религии. В нас произошла религиозная революция: у нас больше нет сердца, нет религии. Христианство отвергается даже теми, кто по видимости еще его сохраняет, даже отрицание христианства выдается за христианст-

во. В отрицании христианства заходят так далеко, что отбрасывают всякую положительную руководящую нить. Признаком «внутреннего упадка, заката христианства» Фейербах считает утрату критерия, центра, принципа этой религии: в качестве мерила христианства не признают ни символических книг, ни отцов церкви, ни Библии. Христианство утратило свой первоначальный, коренной смысл. Вначале религия — огонь, энергия, истина; первоначально всякая религия строга, ригористична, но постепенно она утомляется, ослабевает, глохнет, становится равнодушной, входит в привычку, и это противоречие практики есть отпадение от религии. Чтобы прикрыть его, прибегают к традиции или модифицируют древнюю книгу законов: христиане в свои священные документы вкладывают смысл, находящийся в противоречии с этими документами. Христианство отвергнуто в духе и сердце, в науке и жизни, в искусстве и индустрии. «Место веры, — пишет Фейербах, — теперь заняло неверие, место Библии — разум, место религии и церкви — политика, место неба — земля, место молитвы — работа, место ада — материальная нужда, место Христа — человек» [Там же. С. НО]. Религия исчезла, и на ее место заступила даже у протестантов *иллюзия* религии — *церковь*. Вера современного мира является мнимой, не верящей в то, во что она якобы верит, нерешительное, недостаточно сознательное неверие. Религиозность превращается в безбожие [5—4. С. 23—24].

В качестве явлений, заменяющих христианство, Фейербах называет прежде всего философию и политику. Философия, занимающая место религии, — это его «новая философия». Прежняя философия не может заменить религии, своеобразная сущность религии оставалась вне ее, она притязала только на форму мысли. Чтобы заменить религию, философия, оставаясь таковой, должна стать религией, она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, включить преимущества последней, а именно: теоретически человеческое существо должно стать на место существа божественного. То, чем мы хотим стать, мы должны сосредоточить в высшем начале, закрепить высшим словом; этим способом мы освятим свою жизнь. Новая философия *извлекает* свой принцип из недр религии, но ее согласие с религией не обусловливается согласием с христианской догматикой. Будучи порождена самой сущностью религии, она носит эту истинную сущность в себе и сама по себе, как философия, является религией [5—4. С. 28; 5—9. С. 110].

По мысли Фейербаха, практическую тенденцию его философии составляет любовь к человеку, которая является *«высшим* и *первым* законом человека. Человек человеку Бог — таково высшее практическое основоначало...» [5—4. С. 308—309]. Отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, т.е. *моральные* отношения, сами по себе суть *истинно религиозные отношения.* Фейербаховская философия, желающая занять место религии, выступает как «этика любви». По мнению философа, на место любви к Богу необходимо поставить любовь к человеку как единственно истинную религию, на место веры в Бога — веру человека в самого себя, веру в собственную силу [5—5. С. 809—810].

Религией становится и политика [5—9. С. 111 — 113] в случае, если в наших взглядах есть то высшее, что превращает политику в религию. Практическое стремление человечества есть стремление *политическое,* стремление к *активному* участию в государственных делах, к ликвидации политической иерархии, неразумия народа. В государство люди объединяются, практически отрицая свою религиозную веру, субъективное объяснение государства коренится в вере в человека. В государстве один заменяет другого, один восполняет другого, оно — неограниченный, бесконечный, абсолютный человек: в нем отдельный человек не одинок, он — член целого. Люди входят в государство потому, что в нем они без Бога, что само государство для них оказывается Богом. Политическая энергия оказывается «религиозным безверием», в ней политика становится религией, а человек, отвергая христианство, — подлинно религиозным. Складывается «политическое идолопоклонство» [5—6. С. 458]; его появление Фейербах объясняет тем, что власть короля — это в высшей степени «ощутительная, непосредственная, чувственная, самодовлеющая», что личность короля до такой степени заполняет, определяет человека и овладевает им, что он ее принимает за *«высшее существо».*

ГЛАВА 6
Взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса на религию

К. Маркс (1818—1882) и Ф. Энгельс (1820—1895) не создали специально посвященных исследованию религии монографических трудов, однако разработали свое миропонимание и метод, который применили при рассмотрении природы, общества, человека, различных феноменов культуры, в том числе и религии. Кроме того, во многих их произведениях содержатся характеристики ее различных сторон, представляющие собой выводы из их общего учения.

Ниже рассмотрены :

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.3.
2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Там же. Т. 21.
3. Маркс К. Капитал // Там же. Т. 23.
4. Маркс К. К критике политической экономии // Там же. Т. 13.
5. Энгельс Ф. — И. Блоху // Там же. Т. 39.
6. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Там же. Т. 3.
7. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Часть третья // Там же. Т. 26. Ч. III.
8. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Там же. Т. 1.
9. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Там же. Т. 20.
10. Энгельс Ф. — Конраду Шмидту // Там же. Т. 37.
11. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Там же. Т. 19.
12. Энгельс Ф. Заметки о Германии // Там же. Т. 18.
13. Энгельс Ф. Диалектика природы // Там же. Т. 20.

[1] Указания по тексту на перечисленные произведения даются следующим образом: [6—1. С. 11-18].

Материалистическая точка зрения и диалектика

Маркс и Энгельс исходили из накопленного до них идейного материала, в философской области базировались прежде всего на традициях немецкой классической философии. Особенно большое влияние на формирование их философского сознания оказали Г.В.Ф. Гегель и Л. Фейербах. Однако взгляды предшественников были подвергнуты критике и принципиальному переосмыслению. По мнению Маркса и Энгельса [6—1. С. 11— 18J, немецкая идеология, как и идеология вообще, является иллюзорным, ложным сознанием, она исходит из того, что идеи, представления, понятия господствуют над миром. Люди до сих пор всегда создавали себе ложные представления о себе самих, о том, что они есть или чем они должны быть. Согласно своим представлениям о Боге, о том, что является образцом для человека и т.д., они строили свои отношения. Порождения их головы стали господствовать над ними. Маркс и Энгельс отказались от спекулятивных конструкций и обратились к изучению действительной жизни. По их мнению, эмпирическое наблюдение должно на опыте и без всякой мистификации и спекуляции вскрыть действительные связи и отношения.

Характеризуя свой и Маркса путь философских исканий, Энгельс замечает [6—2. С. 300—302], что разрыв с философией Гегеля произошел путем возврата к материалистической точке зрения, действительный мир — природа и история — стал пониматься таким, каким он сам дается всякому, кто к нему подходит без «идеалистических выдумок», не соответствующих фактам, взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. Гегель не был просто отброшен в сторону, наоборот, за исходную точку был взят его диалектический метод. Но этот метод в его гегелевской форме был непригоден, поскольку в нем абсолютное понятие составляет живую душу всего существующего мира. Вернувшись к материалистической точке зрения, Маркс и Энгельс увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей. Диалектика была понята как наука об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути тождественны, а по выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе — большей частью и в человеческой истории — они прокладывают себе путь

бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей. Диалектика понятий стала лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира. «Мой диалектический метод, — писал Маркс в предисловии к «Капиталу», — по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [6-3. С. 21].

Маркс и Энгельс, исходя из материалистической точки зрения, применили диалектический метод и при анализе общества. Прежде, подобно натурфилософии, философия истории, права, религии и т.д. состояла в том, что место действительной связи занимала связь, измышленная философами, что на историю — и в ее целом, и в отдельных ее частях — смотрели как на постепенное осуществление идей, разумеется, любимых идей каждого данного философа. Выходило, что история бессознательно, но необходимо работала на осуществление известной, заранее поставленной идеальной цели. На место действительной, еще не известной связи ставилось какое-то новое бессознательное или постепенно достигающее сознания провидение. Энгельс подчеркивает [6—2. С. 305—308], что в области истории надо было устранить вымышленные, искусственные связи, открыв связи действительные, т.е. познать законы, действующие в истории человеческого общества. В истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Общий итог этого множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир — это и есть история. Чтобы познать закон истории, необходимо выяснить побудительные силы идеальных побудительных сил. При этом надо иметь в виду не столько побуждения отдельных лиц, хотя бы и самых выдающихся, сколько те побуждения, которые приводят в движение большие массы людей, целые народы, а в каждом данном народе целые классы. К тому же важны не кратковременные взрывы, не скоро преходящие вспышки, а продолжительные действия, приводящие к великим историческим

переменам. «Исследовать движущие причины, — пишет Энгельс, — которые ясно или неясно, непосредственно или в идеологической, может быть, даже в фантастической форме отражаются в виде сознательных побуждений в головах действующих масс и их вождей... — это единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в истории вообще и в ее отдельные периоды или в отдельных странах» [6—2. С. 308].

Материалистическое понимание истории исходит из того, что производство, а вслед за ним обмен его продуктов составляет основу всякого общественного строя, следовательно, конечные причины общественных изменений надо искать не в головах людей, а в экономике соответствующей эпохи. Маркс следующим образом сформулировал основные идеи материалистического понимания истории. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные необходимые, от их воли независящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственны-

ми отношениями. В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации [6—4. С. 6—7].

Утверждая, что конечные причины общественных изменений следует искать в экономике, Маркс и Энгельс не принимают концепцию экономического детерминизма. Энгельс полагал, что это «нелепое представление идеологов» основывается на недиалектическом понимании причины и следствия как двух противоположных полюсов, упускает из виду их взаимодействие. В реальной действительности, как только историческое явление вызвано к жизни (в конечном счете экономическими причинами), оно тоже воздействует на окружающую среду. Политическое, правовое, философское, религиозное, художественное и т.д. развитие основано на экономическом, но все они также оказывают влияние друг на друга и на экономический базис. Дело обстоит не так, что только экономика является активной причиной, а все остальное лишь пассивное следствие. Экономическое положение — это базис, но на ход исторических событий оказывают также влияние и во многих случаях определяют преимущественно их форму различные моменты надстройки: политические и правовые факторы (конституции и т.д.) и отражения всех этих действительных битв в мозгу участников — политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. В действительности имеет место взаимодействие, в котором экономическая необходимость лишь в конечном счете прокладывает себе путь [6 — 5. С. 175].

Выведение религиозных форм из отношений реальной жизни

Принципы материалистического понимания истории Маркс и Энгельс применили и к анализу религии. Если Фейербах все сверхъестественное сводил к человеку, то они выдвинули и осуществляли программу выведения религиозных форм из соответствующих отношений реальной жизни. У Фейербаха сведение представляет собой процедуру отыскания таких общественных связей, которые превратно воссоздаются в «религиозном мире». Согласно логике Фейербаха, например, христианская формула «Бог есть любовь» должна быть сведена к любви. Если поменять местами

субъект и предикат, получаем суждение «любовь есть Бог». Такую же операцию можно проделать и с суждением по поводу других качеств Бога. Маркс замечает, что Фейербах, исходя из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир, занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще несделанным. То обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны Святого Семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретическому анализу [6—*6*. С. *2*].

Выведение представляет собой конкретизацию принципов материалистического понимания истории применительно к анализу религии и предполагает раскрытие отношения человека к природе, анализ непосредственного процесса производства его жизни, а вместе с тем общественных условий его жизни и проистекающих из них духовных представлений. Маркс замечает, что всякая история религии, абстрагирующаяся от этого материального базиса, некритична. Много -легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы; последний метод является научным [6—3. С. 383]. Подчеркивая отличие своего подхода к анализу религии от фейербаховского, Маркс тем не менее не отрицает возможности и необходимости сведения религиозного мира к его земной основе. Речь идет только о том, что подлинное значение этот прием приобретает тогда, когда он базируется на принципах материалистического понимания истории и рассматривается как момент метода выведения.

У религии нет истории, оторванной от всемирной истории, она не может быть понята лишь из самой себя, как некое независящее от общественных отношений и оторванное от них царство. Она не является причиной самой себя, ее следует объяснить из эмпирических условий, показать, каким образом определенные отношения промышленности и общения необходимо связаны с определенной формой общества, государства, а стало быть, с определенной формой религиозного сознания [6—1.

С. 140]. Маркс и Энгельс выявляют [См.: 6 — 1. С. 24, 29] эти отношения: иллюзорность сознательного выражения действительных отношений индивидов есть следствие ограниченности способа их материальной деятельности и вытекающих отсюда ограниченных общественных отношений. Например, обожествление природы на ранних стадиях развития общества вызывается «формой общества», коренится в том, что ограниченное отношение людей к природе обусловливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу — их ограниченное отношение к природе. С разделением труда, появлением частной собственности, образованием классов и т.д. возникает противоречие классовых интересов, противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом. Этот общий интерес существует не только в представлении, как «всеобщее», но прежде всего в самой действительности в качестве взаимной зависимости индивидов. В стихийно сложившемся обществе существует разрыв между частным и общим интересом, разделение деятельности совершается не добровольно, а стихийно, собственная деятельность человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его. Социальная, собственная объединенная сила индивидов предстает как вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях которой они ничего не знают.

Всесторонняя зависимость, стихийно сложившаяся форма всемирно-исторической совместной деятельности индивидов включены в контекст истории. Каждая ее ступень застает определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически сложившееся отношение людей к природе и друг к другу. Каждому последующему поколению предшествующее передает массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя и видоизменяются новым поколением, но *предписывают* ему его собственные условия жизни и придают определенное развитие. Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции», «сущности человека», «высшего существа», «понятия» и т.д.

Энгельс усматривает [6—2. С. 305 — 306] основание иллюзорных идеологических форм в самом характере законов движения

общества, которые в качестве господствующих прокладывают себе путь в истории. История развития общества, рассуждает он, в одном пункте существенно отличается от истории развития природы. В природе (поскольку мы оставляем в стороне влияние на нее человека) действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, во взаимодействии которых и проявляются общие законы. Здесь нигде нет сознательной, желаемой цели: ни в бесчисленных кажущихся случайностях, видимых на поверхности, ни в окончательных результатах, свидетельствующих о наличии закономерности внутри этих случайностей. В обществе действуют обладающие сознанием люди, имеющие осознанные намерения и желаемые цели. Это, однако, не отменяет того факта, что ход истории подчиняется внутренним общим законам. И в ней на поверхности явлений, несмотря на сознательно желаемые цели каждого отдельного человека, царствует в общем и целом случай. Желаемое совершается лишь в редких случаях, по большей же части цели, поставленные людьми перед собой, приходят во взаимные столкновения, оказываются недостижимыми частью по самому существу, частью по недостатку средств для их осуществления. Столкновения бесчисленных отдельных стремлений и действий приводит в области истории к состоянию, аналогичному тому, которое господствует в лишенной сознания природе. Действия имеют желаемую цель, но в большинстве случаев вытекающие из этих действий результаты, последствия — совсем не те, которые были желательны, а другие, часто противоположные тому, что имелось в виду. Таким образом, в общем и целом случайность господствует также и в области исторических явлений. Но где на поверхности происходит игра случая, там сама эта случайность оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам, которые могут представать и предстают в сознании людей в виде «таинственного провидения». Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, когда он не является продуктом свободного общественного союза людей и не находится под их сознательным планомерным контролем, одет в «мистическое туманное покрывало» [6—3. С. 90].

Превращение формы и фетишизм

Существенный момент марксовского объяснения религии — рассмотрение ее под углом зрения концепции идеального, объектив-

ных мыслительных форм. Идеальное является продуктом и формой духовного процесса, представляет собой не индивидуально-психологическое образование, а имеет общественно-историческое содержание. Воспроизводя материальные отношения, идеальное в то же время вплетено Б ткань любой человеческой деятельности и общения. Оно «живет» в исторически сложившихся формах духовной культуры благодаря множеству «чувственно-сверхчувственных» предметов, вещей, в теле которых представлено нечто другое, нежели они сами. Действительный мир выражен в исторически сложившемся и исторически меняющемся общественном (коллективном) сознании людей. В нем закреплены «общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы», значения, появившиеся в результате общественного развития, символы, в которых «функциональное бытие» вещи (репрезентация чего-то другого, отличного от нее) поглощает ее «материальное бытие» [6—3. С. 86, 140; 6—7. С. 307]. Идеальное отлично от осязаемо-телесных предметов, в которых оно представлено; это объективная действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно невоспринимаемая. Маркс раскрывает механизм его движения с помощью понятия «превращенная форма». Последняя репрезентирует содержание чего-то другого, отличного от нее самой, представляя собой овнешнение отношений, скрытых от непосредственного наблюдения, замещает некоторую другую форму. Получая «свою собственную объективно общественную значимость», она становится знаком, символом, «маской».

В качестве идеального, в качестве объективных мыслительных форм могут выступать и иллюзии; они представляют (репрезентируют) сознанию некоторое содержание, но не раскрывают его. Маркс проводит аналогию между феноменами в «туманной области религиозного мира» и товарно-денежным фетишизмом [6 — 3. С. 80—89]. Товар представляет собой вещь, полную причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений.

Товар является продуктом конкретного и абстрактного труда, единством потребительской и меновой стоимости. Предметы потребления становятся товарами лишь потому, что они суть продукты независимых друг от друга частных работ. Комплекс этих частных работ образует совокупный труд общества. Так как производители вступают в общественный контакт между собой лишь путем обмена продуктов своего труда, то общественный характер их частных работ проявляется только в рамках этого

обмена. Частные работы фактически осуществляются как звенья совокупного общественного труда лишь через те отношения, которые обмен устанавливает между продуктами труда, а при их посредстве и между самими производителями.

Лишь в рамках обмена продукты труда получают общественно одинаковую стоимостную предметность, обособленную от их чувственно различных потребительных предметностей. Происходит расщепление продукта труда на полезную вещь и стоимостную вещь, а частные работы производителей приобретают двойственный характер — конкретного и абстрактного труда. Равенство видов труда, во всех отношениях отличных друг от друга, устанавливается при отвлечении от их действительного неравенства, в сведении их к тому общему, которым они обладают как затраты человеческой рабочей силы, как абстрактно-человеческий труд. Приравнивая свои различные продукты при обмене один к другому как стоимости (когда обмен уже приобрел распространение и стоимостный характер вещей принимается во внимание уже при самом их производстве), люди приравнивают свои различные виды труда один к другому как человеческий труд. Они не сознают это, но они это делают. Продукты труда, поскольку они суть стоимости, представляют собой лишь вещное выражение человеческого труда, затраченного на их производство.

Так предстают товарные отношения в научном осмыслении, но в практическом обиходе товаропроизводители размышляют не научными категориями, а иным способом. Лиц, обменивающихся продуктами, практически интересует прежде всего вопрос: сколько чужих продуктов можно получить за свой, т.е. в каких пропорциях обмениваются между собой продукты. Мозг частных производителей отражает двойственный общественно полезный характер их частных работ так, что продукт труда должен быть полезен, но не для самого производителя, а для других людей. Когда пропорции обмена становятся привычными, приобретают «прочность естественных форм общественной жизни», тогда кажется, что эти пропорции обусловлены самой природой продуктов труда. Производителям собственные отношения их частных работ кажутся тем, что они представляют собой на самом деле, т.е. не непосредственно общественными отношениями самих лиц в их труде, а вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей.

Как потребительная стоимость продукт труда не заключает в себе ничего загадочного; он своими свойствами удовлетворяет человеческие потребности. Человек своей деятельностью изменяет формы веществ природы в полезном для него направлении. Формы дерева изменяются, например, когда из него делают стол, но стол остается деревом — обыденной чувственно воспринимаемой вещью. Но когда он становится товаром, его окутывают привидения. Мистический характер товара порождается не потребительной его стоимостью, а вытекает из самой формы товара. Как только продукт делается товаром, он превращается в «чувственно-сверхчувственную вещь». Мистический характер, таинственность товрной формы, говорит Маркс, состоит в том, что она является зеркалом, которое отражает людям обещественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы. Поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей, происходит принятие одного за другое, «пресуществление». Между тем товарная форма и то отношение стоимости продуктов труда, в котором она выражается, не имеют ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей. Это определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Нечто аналогичное происходит в «религиозном мире»: здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое совершается в мире товаров с продуктами человеческих рук. Это явление Маркс называет фетишизмом, который присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который неотделим от товарного производства. Для общества товаропроизводителей, замечает Маркс, в котором производственное отношение состоит в том, что производители относятся к своим продуктам труда как к товарам, т.е. как к стоимостям, выражающим одинаковый человеческий труд, — для такого общества наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в такой разновидности, как протестантизм.

Характеристика религии

Различные характеристики, которые Маркс и Энгельс давали религии, вытекали из их общих воззрений. По мнению Маркса, «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* — не абстрактное где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека,* государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение,* ибо сами они — *превратный* мир» [6—8.С.414]. Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду; в своей действительности она есть совокупность (ансамбль) всех общественных отношений [6—6. С. 3]. Человек всегда принадлежит к определенной общественной форме, и потому религиозное чувство есть общественный продукт. Религия претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Выражая превратность мира, религия в то же время своим способом «преодолевает» ее. Она есть общая теория этого мира и одновременно его энтузиазм, духовная *услада,* моральная санкция, торжественное восполнение, всеобщее основание для утешения и оправдания. *Религиозное* убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества; религия — это *вздох* угнетенной твари, *сердце* бессердечного мира, *дух* бездушных порядков, *опиум* народа [6—8. С. 414—415]. Приведенные метафорические выражения, как и всякая метафора, неоднозначны, полисемантичны, содержат широкий спектр мыслей.

Энгельс не принимает фейербаховскую концепцию религии любви [6—2. С. 293—295]. Фейербах, замечает Энгельс, всякую связь двух людей считает религией, все основанные на взаимной склонности отношения — половую любовь, дружбу, сострадание, самопожертвование и т.д. — истолковывает как проявления религиозного чувства, как новую, истинную религию. По мнению Энгельса, все эти отношения надо брать в том значении, какое они имеют сами по себе, вне зависимости от воспоминаний о какой-нибудь религии. Неверно и утверждение Фейербаха, что периоды человечества отличаются одни от другого лишь переменами в религии. Можно сказать, что великие исторические повороты сопровождались переменами в религии лишь применительно к

мировым религиям — буддизму, христианству, исламу. Общие исторические движения принимали религиозную окраску, и это объясняется не свойствами человеческого сердца и не религиозной потребностью человека, но всей предыдущей историей средних веков, знавших только одну форму идеологии — религию и теологию.

Энгельс дает следующую характеристику религии: «...всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [6—9. С. 328]. В начале истории это прежде всего силы природы, которые в ходе дальнейшей эволюции у разных народов проходят через самые разнообразные и пестрые олицетворения. По мнению Энгельса, религия имеет «предысторическое содержание», находимое и перенимаемое историческим периодом. Первобытные представления о природе, о существе самого человека, о духах, волшебных силах имеют по большей части экономическую основу лишь в отрицательном смысле. Низкое экономическое развитие предысторического периода имеет в качестве дополнения, а порой в качестве условия и даже в качестве причины ложные представления о природе [6—10. С. 419]. Впоследствии, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, которые противостоят людям столь же чуждо и первоначально также необъяснимо господствуют над ними с такой же кажущейся естественной необходимостью, как и силы природы. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил: образы богов получают двойственный характер. Постепенно вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на одного всемогущего Бога, который является лишь отражением абстрактного человека. Возникает монотеизм — ко всему приспособляющаяся форма религии. Например, христианский Бог является продуктом длительного процесса абстрагирования, концентрированной квинтэссенцией множества прежних племенных и национальных богов, соответственно и человек, отражением которого является этот Бог, представляет собой не отдельного человека: это — абс-

трактный человек, некоторый мысленный образ [6—9. С. 328—329].

Энгельс применил разработанное понимание религии к рассмотрению первоначального христианства. Взгляд на все религии, в том числе и на христианство, как на изобретение обманщиков господствовал со времен средневековья вплоть до просветителей XVIII в. включительно. Но этот взгляд, по мнению Энгельса, оказался неудовлетворительным с тех пор, как Гегель поставил перед философией задачу показать рациональное развитие во всемирной истории. Религии создаются людьми, которые сами ощущают потребность в них и понимают религиозные потребности масс. Христианство должно быть объяснено исторически; реализуя это требование, Энгельс исследует происхождение и развитие христианства, исходя из тех исторических условий, при которых оно возникло и достигло господства, выявляет источники представлений и идей, которые в христианстве сложились в систему [6—11. С. 306—307].

Маркс и Энгельс высказали гипотезу о том, что религиозное отражение действительного мира в будущем может исчезнуть. Это произойдет лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало, лишь тогда, когда станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем. «Но для этого, — пишет Маркс, — необходима материальная основа общества или ряд определенных материальных условий существования, которые представляют собой естественно выросший продукт долгого и мучительного процесса развития» [6 — 3. С. 90]. Когда общество возьмет во владение всю совокупность средств производства, будет планомерно ими управлять и освободит тем самым своих членов от власти произведенных ими же самими, но противостоящих им чуждых сил, тогда религии уже нечего будет отражать [6—9. С. 330]. Вместе с тем религия должна стать предметом научной критики — исторической, филологической, философской и др., в ходе которой она объясняется научно и осуществляется ее снятие: отрицание при сохранении положительного и ценного [6—12. С. 578]. Между древними греками-материалистами и нами

лежит более двух тысячелетий идеалистического по существу мировоззрения. И дело идет отнюдь не о простом отбрасывании всего идейного содержания, созданного им в течение двух тысячелетий, а о критике его, о вышелушивании результатов, добытых в рамках ложной, но для своего времени и для самого хода развития неизбежной идеалистической формы [6—13. С. 513].

РАЗДЕЛ III

ОСНОВНЫЕ ТЕОРИИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

На рубеже XIX—XX вв. религиоведение вычленяется в относительно самостоятельную науку, складываются его разделы — философия, социология, психология, история религии. В дальнейшем развернулись исследования, приводившие к определению проблемных областей феноменологии и герменевтики, а в последние десятилетия поставлен вопрос о правомерности конституирования географии и экологии религии.

В ходе развития религиоведения появилось немало теорий религии, достижения которых создавали, а ныне составляют его научный потенциал. Эти теории отличаются друг от друга, хотя часто оказываются едиными в определении свойств объекта. В целях систематизации целесообразно выделить несколько групп концепций по главному объяснительному принципу: теологические (конфессиональные), философские, социологические, биологические, психологические, этнологические, мифолого-лингвистические и др. Они взаимосвязаны, влияют друг на друга, заимствуют друг у друга определенные идеи, корректируя их в соответствии с собственными исходными посылками.

ГЛАВА 1
Теологические (конфессиональные) объяснения

Исходные принципы объяснения

Теологические (конфессиональные) интерпретации стремятся понять религию «изнутри», на основе соответствующего религиозного опыта. Рассмотрим, как объясняют религию христианские исследователи. Хотя их идеи несут на себе печать принадлежности к конфессии — католицизму, протестантизму, православию, — по ряду вопросов они согласны друг с другом.

Чаще всего объяснения исходят из идеи Бога как «фундаментальной данности», «абсолютного предмета» религии. С этой точки зрения религия представляет собой «невыводимый прафеномен», «измерение sui generis (особого рода)», которое образуется во взаимосвязи Бога и испытывающего Его манифестации человека; переживая действие Бога, человек отвечает «направленностью на безусловное», реализующейся в почитании, культовом поведении, образовании общины, в этическом образе жизни.

В то же время изучение ранних форм религиозных верований — анимизма, веры в мана и др., а также восточных религиозных систем — привело некоторых конфессиональных исследователей к выводу о неуниверсальности христианского представления о религии как связи с Богом, «переживании Бога». Например, шведский лютеранский исследователь Н. *Зедерблом* (1866—1931) на основании изучения персидской религии сделал заключение: «Святость есть определяющее слово в религии: оно является даже еще более важным, чем понятие Бог. Истинная религия может существовать без определенного понимания Божества, но нет подлинной религии без различения между «священным» и «профанным» . «Святость», «связанность» образуют важнейшие признаки истинной религии.

В конфессиональном религиоведении имеются и другие версии объяснения религии: с помощью понятий «Абсолют», «сверхъестественное», «нуминозное», «трансценденция» и проч. Различия позиций имеют основание в истории теологического осмысления религии.

В период становления религиоведения как отрасли знания обнаружилось два подхода к определению религии: с точки зрения крайнего супранатурализма и с позиции исторической школы в теологии. Под влиянием супранатурализма разрабатывавшееся в христианской теологии понятие «сверхъестественного» было применено к определению религии. По мнению П. Хонигсгейма, термин «религия» целесообразно применять «для обозначения любого воззрения; основанного на убеждениях (и связанного с этими убеждениями), что сверхъестественные силы существуют и что отношения с ними возможны и важны» .

[1] *Söderblom N.* Das Werder des Gottesglaube. Berlin, 1926. S. 162.

[2] *Хонигсгейм П.* Социология религии: дополнительный анализ религиозных институтов // Беккер Г.Б., Боскоф А. Современная социологическая теория. М., 1961. С. 511.

Супранатурализм исходил из «сверхъестественной откровенности» христианства и возможности его постижения лишь через Откровение. Но сложившееся на этой основе представление о религии как «непроизводимом первичном феномене» приходило в противоречие с фактом зависимости эволюции христианства от развития общества. Связь христианства с различными общественными отношениями была подвергнута обстоятельному анализу представителями исторической школы в теологии. Протестантский теолог, историк и социолог религии *Э. Трёльч* (1865—1923), выступивший как систематизатор идей этой школы, применил к анализу религии (христианства) «исторический способ рассмотрения». Хотя он полагал, что религиозное состояние является априорным переживанием, а религия — самостоятельной областью ценностей, в то же время признавал возможность научного ее постижения на основе многообразного, гипотетически преобразованного переживания, соединял идею «абсолютности» христианства с идеями истории религии. По его мнению, становление направленности человека на абсолютные цели из целей релятивных, порождение норм в свободной борьбе идей друг с другом — это проблемы истории. Трёльч ставит вопрос, как соотносится идея самостоятельности и априорности религиозной веры с фактом ее исторической обусловленности. Он осознает, что духовные силы подвержены влиянию общественных обстоятельств, и стремится выявить воздействие на христианство экономических, институциональных и других отношений. Но в противоположность идее монокаузальной зависимости религии от общества он акцентировал внимание на ее «самостоятельности» и отверг попытки объяснить христианство как «неустойчивый зеркальный образ» экономической и социальной истории. Религия представляет собой одновременно и объективную историческую реальность и субъективное отношение к Богу. Отдельный индивидуум и коллектив партиципируют с универсальным, мировым Божественным Разумом, что и служит основой самостоятельности христианской веры.

В дальнейшем в конфессиональном религиоведении развивались две тенденции в понимании религии и ее соотношения с обществом: дихотомическая и трансцендентно-имманентная. Дихотомическая исходит из различения религии и общества как «самостоятельных величин», как качественно отличных друг от друга сфер, признает трансцендентность (лат. transcendens —

переступающий, выходящий за пределы) сущности и содержания религии: сущность религии, выражающаяся в догматическом учении, в богослужении и т.д., несоциальна, «неотмирна» и «надмирна». Это — «вечные истины», «вневременные принципы», «надысторическое зерно», «трансцендентное содержание» и проч. Социальной стороной обладают лишь явления религии, видимые образования — организация, учреждения, поведение и коммуникации верующих и т.д. Трансцендентно-имманентная (имманентный от лат. immanens — пребывающий внутри, свойственный чему-либо) интерпретация стремится соединить религию и общество: религия присуща обществу, существует внутри него и в то же время выходит за его пределы.

Понятие «трансцендентное» было разработано в схоластике и имело в виду все то, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания. Имманентные причины и действия считались присущими самим вещам, а трансцендентные мыслились как существующие вне их, за пределами их,бытия. Трансцендентное рассматривалось в качестве предмета религиозного (и метафизического) познания. С этим понятием в схоластике было связано другое понятие — трансцендентальный. Последнее считалось свойством основных определений сущего — трансценденталий, неотделимых от него и вытекающих из его сущности непосредственно и с необходимостью. Трансценденталии мыслились возвышающимися над всеми категориями и родовыми понятиями. К числу трансценденталии относили вещь, сущее, истину, добро, нечто, единое.

В современном религиоведении эти понятия интерпретируются по-разному. В широком смысле трансцендентное понимается в качестве потустороннего в отличие от имманентного как посюстороннего: потустороннее — нечто, находящееся по ту сторону, а посюстороннее — нечто, находящееся по сю (эту) сторону чего-то (бытия человека и человечества прежде всего). Разработано и понятие трансцендирования, обозначающее переход границ между двумя областями — от биологического к социальному и духовному, от чувственного к сверхчувственному, от бытия к небытию, от жизни к смерти, от субъективного мира Я к субъективному миру Ты, Другого с помощью вчувствования и т.д. Наконец, говорят о трансценденции, нередко понимаемой в качестве центральной области трансцендентного.

Дихотомическое истолкование

Приведем примеры дихотомических истолкований. Протестантский теолог и философ Р. *Отто* (1869—1937) полагал, что религия — это «переживание святого», ее предметом является нуминозное (лат. numen — божественная воля, власть, сила божества) — сила, исходящая от Божества. Религиозный опыт не может быть выражен в ограничивающих понятиях, с помощью обычного языка, он выходит за их пределы. Тем самым дается область опыта, которая превосходит рациональное, но без того, чтобы стать антирациональной. Отто принимает шлейермахеровское представление о чувстве «совершенной зависимости» и описывает его как «чувство твари» («тварное чувство»).

Святое, которое вызывает такие реакции человека, характеризуется с помощью следующих признаков. Святое, нуминозное вызывает двойственное чувство. С одной стороны, оно есть mysterium tremendum (лат. — тайное страшащее) — то, что вызывает благочестивый страх и трепет, нечто «совершенно другое» по отношению к человеку. Человек чувствует присутствие существа, которое принципиально противопоставляется ему, и эта чркдость возбркдает чувства испуга, боязни, трепета, «совершенной зависимости», «чувство твари» и т.д. С другой стороны, святое, нуминозное предстает как mysterium fascinans (лат. — тайное рслепляющее, увлекающее, восхищающее), оно захватывает, очаровывает, одушевляет человека, не отпускает его от себя, держит в своем обаянии. Тот, кто сам не испытал святое, не может понять, о чем идет речь. Отто обращается к кантовским идеям. Святое определяется как сложная категория a priori. Как идеи абсолютности, завершенности, необходимости и сущности, а также блага приобретаются не из опыта в его случайном многообразии (Kbntingenz), но заложены изначально в человеческом духе, так и переживание святого, нуминозного положено в человеческом духе a priori. Человек до некоторой степени предрасположен к тому, чтобы пережить нуминозное, имеет способность развертывания религиозных выражений; можно говорить о «религиозном порыве» (стремлении), который может пережить каждый человек. Понятие святого слркит для Отто основой создания всеобщей категориальной системы, с помощью которой может быть объяснена всякая религия.

Православный богослов и философ *ПА. Флоренский* (1882—1937) следующим образом характеризует религию: «Религия

есть, — или по крайней мере притязает быть художницей спасения, и дело ее — спасать... Она спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса» [1]. Религия одолевает геенну, которая в нас и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание. Она поражает гадов «великого и пространного» моря подсознательной жизни и ранит гнездящегося там зверя. Она улаживает душу, а водворяя мир в душе, умиротворяет и целое общество, и всю природу. Таково основное ее дело; хотя и внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место — ее душа. «...Если онтологически, — пишет П.А. Флоренский, — религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменалистически — религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. Другими словами, спасение, в том наиболее широком, психологическом смысле слова, есть равновесие душевной жизни» [2].

Американский религиовед А. Грили одним из видов религиозного опыта считает процесс, происходящий с человеком, когда он ощущает конечность своего существования и задается вопросом о смысле жизни. «Это ощущение границ существования, — пишет он, — может привести к представлению о «горизонте», которое определяет не только то, где мы находимся, но и предполагает существование нечто большего за чертой нашего существования» [3]. Ощущение «горизонта» дается откровениями, которые являются сигналом трансцендентного. Сущность религии — в аккумуляции сигналов трансцендентного.

Переживание трансцендентно-имманентного

Трансцендентно-имманентная интерпретация развивалась под влиянием модернистских течений в теологии. Согласно последним, ныне христианские принципы реализуются «в мире», происходит «перенесение» верований и символов в мирскую сферу, а потому секулярный мир не является безрелигиозным. Секулярный мир и религия — не исключающие друг друга противоположности.

[1] *Флоренский П.А.* Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги: «О Духовной Истине» // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1(II). С. 818.

[2] Там же.

[3] *Greeley A.* Religion. A Cecular Theory. L, 1982. P. 22.

Представление о религии как о традиционной высокоразвитой и дифференцированной системе, включающей культ, церковь, теологию с ее учением о потустороннем Боге и проч., объявляется «сомнительным в научном отношении». Противоположность религиозное — светское теряет свой смысл, «светское насквозь религиозно». Идея трансцендентности сохраняется, но в переосмысленном виде: религия по сущности и содержанию трансцендентна, но это такая трансцендентность, которая в то же время имманентна миру, обществу, человеку.

В русле трансцендентно-имманентной традиции интерпретирует религию православный богослов и философ *С.Н. Булгаков* (1871 —1944). По его мнению, объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно *трансцендентное,* иноприродное, внешнее миру и человеку, но, с другой стороны, Он *открывается* религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием. Оба момента религиозного сознания даны одновременно как полюсы, в их взаимном отталкивании и притягивании. Объект религии, Божество, есть нечто по существу своему трансцендентно-имманентное или имманентно-трансцендентное. Бог абсолютно возвышается над человеком, в то же время бесконечно унижается, снисходит к миру, являет Себя миру, вселяется в человека. Премирность, трансцендентность Божества и богоснисхождение, богоочеловечение или же человекообожение, составляют основное условие религии. Абсолют, который был бы только премирен или трансцендентен миру, не был бы Богом для человека, оставаясь для него совершенно нейтральным, равнозначащим чистому ничто. Бог же, который стал бы совершенно имманентен, и только имманентен, не был бы Богом, это был бы человек или мир, взятый в своей последней глубинности[1]. Бог в трансцендентности своей бесконечно удален от человека, уходит от него в запредельную тайну, оставляя в религиозном сознании одно НЕ, одно СВЕРХ, одну пустоту. Но религиозное самосознание не может жить, дышать и питаться одной этой пустотой — богообщение, богопереживание, богобытие составляют его жизненную основу. Религия возможна лишь постольку, поскольку трансцендентное Божество, неизреченная и недомыслимая тайна *открывается* человеку, и Абсолютное становится для человека Богом [2].

1 См.: *Булгаков СИ.* Свет невечерний. М., 1994. С.
2 См.: *Булгаков С.Н.* Указ. соч. С. 92.

Для религии указанная антиномия как раз создает постоянный и незаменимый импульс, она есть нерв религии, придает ей глубину и движение и хотя и неразрешима, она постоянно разрешаема в религиозной жизни, вновь и вновь переживаясь как источник религиозных озарений в пламени веры. Для веры и не должно быть понятного до конца, вера есть дитя тайны, подвиг любви и свободы, она не должна убояться рассудочного абсурда, ибо здесь открывается вечная жизнь, безбрежность Божества .

В религии устанавливается и переживается связь человека с тем, что выше его. В основе религиозного отношения лежит основной и неустранимый *дуализм:* в религии, какова бы она ни была в своей конкретной форме, есть всегда два начала, два полюса. Религия всегда есть раздвоение человека с самим собой, отношение его к себе, как к другому, второму, не одному, не единственному, но связанному, соединенному, соотносящемуся. В религии человек ощущает, что его видят и знают, прежде чем он сам себя узнал, но вместе с тем он сознает себя удаленным, отторгнутым от этого благого источника жизни, с которым стремится восстановить связь, установить религию. Религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. С.Н. Булгаков пишет: «Религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного... В категориях религии *транщендентно-имманентное* есть основное формальное понятие, в котором осознается связь с Божеством» . Основная полярность религиозного сознания — противоположность трансцендентного в пределах данного замкнутого круга сознания; то, что находится за этим кругом, не существует в его пределах, трансцендентно. Трансцендентное — пограничная область для имманентного, его предел. Религия, разъясняет Булгаков, основывается на поляризации сознания, напряженном чувстве противоположности трансцендентного и имманентного, она знаменует собой не только связь, но и удаленность человека от Бога, в этом смысле сама есть, до известной степени, выражение греховного отпадения мира от Бога, ущербленного богосознания .

В основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством, и в этом заключается единственный источник ее

[1] См.: Там же. С. 93.
[2] Там же. С. 12.
[3] См.: Там. же. С. 30.

автономии. В ней происходит касание миру трансцендентному, запредельному, Божественному: в религиозном переживании человек в себе и через себя обретает новый мир, перед которым трепещет от страха, радости, любви, стыда, покаяния. Религия не есть только музыка души, она звучит для меня, но и *вне* меня, надо мною, она не субъективна, но объективна, вернее, субъективно-объективна[1]. В то же время она, по мнению Булгакова, есть связь не только человека с Божеством, но и человека с человечеством, последнее и предельное его утверждение в своей человечности: связь эта крепче, онтологичнее, нежели всякая иная .

Конструкция священного Космоса

П.А. Бергер (р. 1929), американский евангелический теолог и социолог, совместно с немецким исследователем Т. *Лукманом* (р. 1927) анализируют религию с позиции феноменологической социологии знания. Они проводят различие между научным теоретическим (идеология и проч.) и повседневным знанием (само собой разумеющимися формулами повседневности), которым каждый человек оперирует в обыденной жизни и которое разделяет с теми, с кем находится в постоянном общении. Интерсубъективное сознание в форме «само собой разумеющегося» обыденного знания производит «конструкции действительности», и это знание должно быть реконструировано в социологии знания.

Бергер понимает взаимоотношения между персоной и обществом диалектически. По его мнению, общество есть диалектический феномен: хотя оно есть продукт человека, в то же время постоянно оказывает обратное влияние на продуцентов. В качестве существенных аспектов диалектики рассматриваются процессы экстернализации и интернализации. Взаимодействие этих процессов Бергер демонстрирует с помощью гипотетического примера. Люди совершенно различных культур попадают в безвоздушное «культурное» пространство и вынуждены установить друг с другом контакт, который не имеет биологической программы. Персоны должны совершать поведение исходя из самих себя (экстернализация). Этот контакт осуществляется с помощью «искусственных» механизмов — жестов, мимики и проч. Вторичный контакт будет

1 См.: *Булгаков СИ.* Указ. соч. С. 19.
2 См.: Там же. С. 52.

ориентироваться на первый и так далее. Затем возникает институционализация контакта, который облегчает совместную жизнь. Способы поведения объективируются, отторгаются от ситуации их первоначального производства. В свою очередь отдельный человек вынужден вновь присваивать общественные нормы (интернализация).

Культура, или, по Бергеру, Номос (греч. νομος — обычай, порядок, закон), жизненно необходима человеку, поскольку она конституирует смыслы и тем самым обеспечивает ему возможность ориентации в мире. Потребность в смысле коренится в тех областях человеческой экзистенции, где отсутствуют врожденные способы поведения. Особенно остро необходимость в смыслополагании ощущается в проблематических ситуациях, складывающихся на грани культурной защищенности. Наблюдение смерти другого и связанное с этим переживание в воображении собственной смерти, опыт полусознательного, грезы, экстаз, неудовлетворенность миром, как он дается в повседневном восприятии и т.д., вызывают дестабилизацию, ощущение хаоса, страдание и страх.

Стабилизация Космоса (греч. κοσμος — Вселенная, мир как упорядоченное целое) не может основываться на переменчивых случайностях повседневной жизни. Действительную стабильность обеспечивает религия. «Религия, — пишет Бергер, — есть смелое предприятие человека создать священный Космос. Иначе говоря, религия есть космизация священным способом. Священным мы считаем нуминозную, возбуждающую страх могущественность, которую человек переживает иначе, чем самого себя и все же — как с ним связанную, и верит, что она хозяйничает в определенных объектах опыта» [1]. Священное отлично от повседневной жизни. Интерпретируя религию под углом зрения различия «священного» и «профанного», Бергер констатирует и другую противоположность: священное — хаотичное. Он пишет: «Все номические конструкции предназначены для того, чтобы держать в поле зрения этот страх (перед Хаосом. — *И.Я.*). Но только священный Космос есть абсолютно высшая точка этой человеческой конструкции. Он в буквальном смысле ее апофеоз» [2]. В со-

1 *Berger P.L.* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt, 1973. S. 26.

2 *Berger* P.L. Op. cit. S. 28.

здании «жизненного мира человека» религия играет основополагающую роль, поскольку ей как смыслополагающей инстанции подчинены все другие способы придания смысла. Являясь основополагающим измерением «конструкции действительности», она выполняет легитимирующую (лат. legitimus — законный, узаконенный) функцию по отношению ко всем областям этой действительности, обосновывает и объясняет мир в его упорядоченности. Ориентирующая сила религии особенно важна в пограничных ситуациях, которые ставят под вопрос повседневный мир. Она структурирует их, устанавливает связь с «нормальной» ситуацией, противостоит Хаосу (греч. χαος — зияющее, пропасть, тьма, беспорядочное, бесформенное состояние вещей) и конструирует наполненный смыслом Номос.

Религия осуществляется в постоянном религиозном действии, которое совершается в контексте социальной связи, тем самым священный религиозный Космос непрерывно приближается к повседневному миру, становится силой, фундирующей тот мир и обеспечивающей ему прочность.

Религия гарантирует устойчивость Номоса в потоке аномических опытов. В этой связи Бергер дает интерпретацию теодицеи. Теодицея — не просто теория, она не может ограничиться системой мыслей и представлений; она должна быть пригодной жизненно-практически: индивид должен обратить индивидуальное в типическое, отделить свой исконный опыт от самого себя и включить в опыт общности, делегировать личностную проблематику в общность.

Бергер выделяет два типа теодицеи: ориентированный по преимуществу иррационально и по преимуществу рационально. На иррациональном полюсе — это простая идентификация индивидуальной самости с обществом. Например, индивидуальная смерть «компенсируется» уверенностью, что общность как целое все же выживет, личностному ожиданию смерти противопоставляется ожидание жизни общности. Такая идентификация осуществляется не только в примитивных религиях, но и в развитых, а высшей ступени достигает в мистике. Противополюс — рациональный тип — представлен в индуизме с его учением о сансаре, карме, дхарме, о соответствии действия и самочувствия, фиксирующем некоторый порядок, рациональный план круговорота жизни, бесконечного повторения жизни и смерти. Между указанными типами расположен ряд других — промежуточных.

Трансценденция в повседневной жизни

Бергер обсуждает проблему секуляризации. Под секуляризацией он понимает процесс, в ходе которого части общества и фрагменты культуры освобождаются от господства религиозных институтов и символов. В результате образуются автономные округа жизни, области с собственной закономерностью, без религиозных содержаний и отношений к религиозному. В персонально-субъективном плане секуляризация выражается в том, что личность может объяснять свой мир и свое наличное бытие, не обращаясь к религии, и для нее религия не имеет никакого жизненного практического значения.

Секуляризация создает для религии совершенно новые проблемы в двух аспектах. Общество и общности как целое, пространство хозяйства, политики и т.д. ушли из поля, в котором действенна религия. Последняя индивидуализируется и приватизируется, мир повседневности с его общностями (и прежде всего семья) становится областью, в которой религия сохраняет свою основательность. Одновременно религия оказалась в ситуации конкуренции: отдельные ее направления (христианские и нехристианские), религиозные группы конкурируют на свободном рынке, а индивид может выбирать между различными религиозными возможностями. Все, что находится «между Иерусалимом и Бенаресом», открыто ему. Рынок религий рождает «еретический императив», формирует механизмы «принуждения к ереси». Плюралистическая ситуация, естественно, уменьшает прочность позиции религии, ее плаузибильных структур. Чтобы не утратить конкурентоспособность, необходимо анализировать потребность в религиозности и возможность «сбыта», находить способы самообоснования. Возникает опасность для религии в погоне за успехом «растворить себя саму».

Бергер предлагает, как он выражается, классический протестантский путь, на котором религия может выстоять в условиях секуляризации, — «синтез христианства и плюралистической культуры», с помощью которого совершается «выкуп за кризис основательности». Необходимо совершить «повторное открытие трансцендентности», и искать ее надо там, в тех областях человеческой жизни, где регулируется конфронтация с действительностью, где требуется преодолеть случайность, обеспечить порядок и стабильность. Для иллюстрации возможного открытия трансцен-

денции Бергер рисует следующую картину. Ребенок просыпается ночью, он дезориентирован и плачет, зовет мать; приходит мать и успокаивает дитя: «Все в порядке!». Это событие повседневно, обычно, его толкование не нуждается в религиозном измерении. «Но как раз то, — пишет Бергер, — что это так обычно, ставит отнюдь не обычный вопрос — вопрос, который непосредственно вводит в религиозное измерение: не обманывает ли мать ребенка? Если религиозное понимание наличного бытия содержит в себе истину, то чистосердечный ответ может быть «нет». Если, напротив, «естественное» есть единственная действительность, то мать лжет. Она, правда, лжет из любви и постольку опять же, возможно, и не лжет. Если все же радикально проанализировать ее в любви в момент произнесения слов, выясняется, что то, что она говорит, — это ложь. Почему? Потому что утешение, которое она дает, проходит через нее и ее ребенка, через случайность персон и ситуаций, а содержит утверждение о действительности как таковой» . Родители выступают для своих детей как «строители мира» и как «охранители мира», они должны сформировать мир, находящийся в состоянии порядка, а этот мир должен обеспечить ребенку защиту. Они питают «изначальное доверие» ребенка, то доверие, без которого он не может развиваться.

Бергер говорит, что «священный мир» может обнаружиться в игре, а также и в других сферах человеческой жизнедеятельности. Следовательно, полагает он, имеется религиозность, которая является жизненно необходимой и само собой разумеющейся таюке и для человека в плюралистический век. Эта поселенная в приватном пространстве религиозность может даже и не считаться таковой, но она образует «индивидуальный религиозный опыт повседневности». В структурах повседневного бытия обнаруживается измерение религиозного, под его влиянием у человека в процессе интернализации формируется «индуктивная вера».

Исходя из такого понимания, Бергер применяет историко-фе номенологический метод исследования религиозных явлений, индуктивный подход к ним, который позволяет проследить развитие религиозного опыта, начиная от первоначально пережитых его форм, как в истории, так и в индивидуальном развитии. Такое исследование, полагает он, исходит из человеческого опыта, а не из Божественного Откровения.

[1] *Berger P.L.* Auf den Spuren der Engel. Frankfurt, 1981. S. *66.*

Невидимая религия

Соавтор Бергера по ряду произведений Т. Лукман для объяснения религии использует данные социальной антропологии и стремится выяснить социально-антропологическое значение религии. Он исследует структуры «жизненного мира» и социальные реальности как феномены этого мира. Утверждается плюрализм социальных реальностей, главной из которых считается «реальность повседневной жизни». Над этой реальностью надстраиваются системы «символических универсумов» — наука, искусство, философия, религия.

Он считает религиозными не только те «конструкты действительности», которые явно относятся к области сверхъестественного: различие Космоса и Номоса, разделение священного и профанного производно от более общего понятия религии.

Официальная институциональная социальная модель религии, ее «символы сакрального Космоса» не совпадают с символическим универсумом (идеальным было бы совпадение). В сложных обществах (в отличие от примитивных) не может быть идентичного соответствия указанных систем, институционализация вытесняет из сознания трансцендентный символический универсум. Лукман различает «специфическую» и «неспецифическую» формы религии, «видимую» и «невидимую» религии, к первой относит церковные формы религиозности, вторую считает всеобщей социальной формой. Символический универсум как нечто вечное и непоколебимое находит более адекватное выражение в невидимой религии.

Лукаман объясняет религию с помощью понятия «трансцендирование» (в широком смысле означает переход границ между двумя областями), которое, по его мнению, представляет собой выход за пределы биологической природы человека, усвоение систем значений, выработанных обществом. Выход на трансиндивидуальные и трансобщественные объекты ведет к преобразованию структуры личности и мира. Религия представляет собой способ, которым «закрепляются вышестоящие и трансцендентные смысловые связи» . Социоантропологическое значение религии состоит в придании смысла — всеобщего и индивидуального — объективным образцам, задаваемым обществом. Она превращает объ-

[1] *Luckman Th.* Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg, 1963. S. 20.

ективно обязывающую силу общества — культуры, обычаев, традиций — в субъективно-добровольный акт индивида, который приобретает способность трансцендирования себя и своего окружающего мира и в силу этого может выйти за пределы ограниченного пространства и времени, перенести себя в прошлое или будущее, играть роль другого человека и т.д.

Религия есть продуктивная сила человеческой способности к трансцендированию, посредством которой исторически сложившееся и символически заданное мировоззрение принимается индивидом и перерабатывается во внутреннюю субъективную форму наличия бытия. Она является необходимым компонентом становления человека, «символически-трансцендентным приданием смысла и полаганием ценности» его существования. Религиозное придание смысла важно и для общества, для каждой отдельной области общественной жизни. В «примитивных» обществах она непосредственно вплетена в их повседневную жизнь и не имеет специальных институтов. В процессе дифференциации общества религия превращается в особую область, институционализируется, наряду со своей первичной функцией социализации индивида начинает решать задачу легитимации государственного строя, морали и т.д. Но по мере становления индустриального общества происходит «приватизация», «десакрализация», «рационализация» социальных институтов, «разбожествление» природы. Религиозная придача смысла специализировалась в каждой отдельной области общественной жизни. Идеологии мирских институтов, нецерковные или квазицерковные группы вступили в конкуренцию с религией. Лукман констатирует упадок в современном обществе «церковно-ориентированной религии» и утверждает, что в то же время сохраняется и растет внецерковная религиозность. Религиозность перестала быть свойственной только церкви, «рассыпалась» по всему обществу, а принадлежность к церковной общине стала лишь особым видом религии. Да и в церковных общинах все более четко вырисовываются новые формы религиозности. Вне церквей — в семьях, коммунах, политических группах, группах общения и т.д. — складываются приватизированные механизмы придания смысла. Это и есть невидимая религия. Секуляризация не может рассматриваться как процесс свертывания религии, происходит лишь изменение ее форм. Нет такого общества, в котором не было бы религии.

ГЛАВА 2
Философские и социологические концепции

Философские и социологические трактовки многообразны, разнятся в зависимости от исходных теоретических принципов и методов.

Религия — способ придания смысла социальному действию

Немецкий философ и социолог, один из основателей социологии религии *М. Вебер* (1864 —1920) обратил внимание на сложность ответа на вопрос, что такое религия. Он нигде не дал собственного определения ее, но обозначил путь, на котором следует решать эту задачу, и тем самым указал «ключ», с помощью которого можно воссоздать его концепцию: «Дефиниция того, что «есть» религия[1], не может находиться в начале рассмотрения, в крайнем случае она может стоять в конце как следующая из него» .

Вебер принимает разделение наук на науки о природе (естественные) и науки о культуре (социальные). Естественные науки используют генерализирующий (обобщающий) метод, формулируют общие законы и на их основе каузально *объясняют* природные явления. В социальных науках применяется индивидуализирующий метод, поскольку интерес исследователя направлен на индивидуальное в социальной жизни и он имеет дело с изучением духовных процессов. Наука о культуре стремится *понять* социальные явления в их культурном значении; это значение не может быть выведено и объяснено с помощью общих законов, а предполагает соотнесение явлений культуры с идеями ценности. Познание культурной действительности всегда ведется с особых точек зрения, поскольку исследователь сам является человеком определенной культуры, способным занять позицию к миру и придать ему смысл.

[1] *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tubingen, 1964. 1 Halbband. S. 317.

Социальные науки стремятся понять действительность не только в ее культурном значении, но и в каузальной связи. Число и характер причин, определивших какое-либо индивидуальное событие, всегда бесконечно, и исчерпывающе каузальное сведение конкретного явления во всей полноте его свойств практически неосуществимо. Поэтому каждый раз необходимо выявлять конкретные причины индивидуальных событий, а знание общих законов их причинной обусловленности является только средством исследования. Степень значимости каких-то факторов зависит от того, к какому типу причин сводятся элементы данного явления, которые в данном отдельном случае считаются важными.

Вебер признает право анализа культурной действительности под углом зрения ее экономической обусловленности и даже опасается недооценки научной значимости экономической интерпретации. Но, по его мнению, экономическое объяснение носит ничуть не более исчерпывающий характер, чем выведение капитализма из тех или иных преобразований религиозного сознания, игравших определенную роль в генезисе капиталистического духа .

Инструментом познания социальной действительности являются, по Веберу, идеальные типы. Они конструируются познающим субъектом в соответствии с определенной точкой зрения, на основе того или иного культурного интереса. Это мысленный образ, не являющийся воспроизведением исторической реальности, и полученный посредством одностороннего «усиления» определенных элементов действительности. В идеальном типе фиксируются *не родовые* признаки, а *своеобразие* явлений культуры. В реальной действительности такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде эмпирически не обнаруживается, хотя в нем отражены значимые в своем своеобразии черты культуры, взятые из действительности и объединенные в идеальном синтезе. Можно руководствоваться самыми различными принципами отбора связей, которые используются для создания идеального типа. Идеальный тип предназначен для измерения и систематической характеристики индивидуальных, *значимых* в своей *единичности* связей. Соотнесение и сопоставление эмпирической данности с идеальным типом помогает осознать ее практическое культурное значение. Применение метода конструирования при анализе религиозных

1 См.: *Вебер М.* Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 366, 368.

явлении позволяет создать соответствующие идеальные типы — «христианская вера», «церковь», «секта», «христианство средних веков», «христианство», «религия».

Объектом социологии Вебер считает не любой вид внутреннего состояния или внешнего отношения индивидов, а социальное действие. Она призвана дать истолковывающее понимание и посредством этого каузальное объяснение такого действия. Действие индивида становится социальным, если имеет смысл, субъективно *осмысленно* соотносится с действиями других людей, ориентировано на ожидание определенного поведения других и в соответствии с этим сопровождается субъективной оценкой шанса на успех собственных действий. Не все действия — в том числе и внешние — являются социальными. Внешнее действие не может быть названо таковым, если оно ориентировано только на поведение вещных объектов, а внутреннее отношение носит социальный характер лишь в том случае, когда ориентировано на поведение других, так, например, действия религиозного характера несоциальны, если они не выходят за пределы созерцания, прочитанной в одиночестве молитвы и т.д.

По мнению Вебера, предпосылку религии образует проблема смысла, которая возникает из переживания «иррациональности мира» и человеческой жизни. В экстремальном виде эта иррациональность появляется в смерти, страдании, гибели, нравственной испорченности. Вебер характеризует религию как способ придания смысла социальному действию: в качестве явления культуры она задает и поддерживает соответствующие смыслы. Тем самым вносит «рациональность» в объяснение мира и в повседневную этику. Иррациональность соотносится с рациональностью, бессмысленность со смыслом. Религия концентрирует смыслы, на ее основе переживание мира переходит в мироосознание, в котором вещам придается определенный смысл. Мир становится ареной действия демонов, душ, богов, сверхъестественных сил. Неоднородные элементы действительности сплетаются в систематизированный космос. Данные эмпирического опыта объединяются более или менее рациональным способом в представлении о мире, которое квалифицирует происходящие события как смыслозначимые или бессмысленные. Особое значение в человеческой жизни

[1] См.: *Вебер М.* Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. С. 625.

имеют отдаленные цели и прежде всего цель всех целей, синтезирующая другие более частные цели. Эту цель задает основополагающая нравственно-религиозная идея спасения, воздаяния за беды, невзгоды и несчастья, пережитые человеком в жизни.

Религиозная интерпретация мира является средством овладения миром, освоения многочисленных смыслов окружающей действительности с целью формирования адекватных смыслов действия. В этом случае иррациональность воспринимается в форме переживания многих возможностей поведения, разнообразных альтернатив в способах действия. Вероучение обеспечивает религиозное смыслоозначение повседневной жизни людей. Религия задает иерархически построенную систему норм, в соответствии с которой одни действия разрешены, другие запрещены, и тем самым определяет моральные позиции по отношению к миру. Религиозность является побудительной силой, мотивом определенного рода социального действия, направленного на овладение миром. Всякая религия претендует на то, чтобы быть способом практического овладения действительностью, призвана обеспечить господство человека над обстоятельствами повседневной жизни. Религия воспитывает у своих последователей способность рационализации окружающей действительности.

В исследовании религии для Вебера главным является «обнаружение тех созданных посредством религиозных верований и практики религиозной жизни психологических стимулов, которые указывали направление поведению и удерживали индивидуум в нем» [1]. Значение религиозных стимулов анализируется в контексте их влияния на развитие капитализма в Западной Европе.

Наиболее «рациональным» типом хозяйствования считается капиталистическая система, которой присущ «дух капитализма». «Дух капитализма» понимается как «этически окрашенная жизненная максима», возбуждающая стремление к богатству и обусловливающая «рационализацию» получения дохода. Вебер находит источники развития капитализма в особенностях протестантизма. Он полагает, что исходным пунктом «духа капитализма» явилась идея призвания и что решающую роль в его утверждении сыграл аскетический протестантизм в кальвинистской разновидности. Неутомимый «труд по призванию», «самоотречение во имя труда по призванию» (аскеза), систематический самоконтроль,

[1] *Weber M.* Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1920. S.

выдвинутые кальвинистами, соответствовали потребностям капиталистического хозяйства. Кальвинизм рассматривал «труд по призванию» как средство «религиозной гигиены» и даже «знак милости Божией», и это сделало его носителем «духа капитализма». «Рационализация» в ходе Реформации христианских представлений выступает, таким образом, решающим фактором «рационализации» системы хозяйствования. Капитализм не мог бы получить такого развития на Западе, если бы ему не предшествовало формирование «духа капитализма» под влиянием «хозяйственной этики» кальвинизма. Вебер стремится также проследить воздействие хозяйственной жизни, развивавшейся под влиянием христианства, на структуру общества, на социальное расслоение и т.д.

Религия — отношение к священным вещам

Известный французский социолог и философ *Э. Дюркгейм* (1858 — 1917) стоял на позициях позитивизма, в качестве фактической базы использовал данные этнографии. Он руководствовался принципом социологизма, согласно которому общество представляет собой особую реальность, включающую «социальные факты», не сводимые к экономическим, психологическим, физиологическим и другим фактам. «Социальные факты» объективны, существуют независимо от индивида и имеют принудительную силу по отношению к нему. Среди фактов выделяются морфологические, образующие «материальный субстрат» общества — плотность населения (частота контактов и интенсивность общения людей), пути сообщения, поселения и т.д., а также духовные, нематериальные факты — «коллективные представления», которые в совокупности составляют коллективное или общее сознание. Дюркгейм отвергает сведение социального к биологическому и психологическому: необходимо объяснять «социальное социальным», для такого объяснения используется идея общественной солидарности. Последняя истолковывается в двух аспектах: как механическая, которая свойственна архаическим обществам, и как органическая, развивающаяся в современных обществах, в которых осуществляется далеко идущее разделение труда.

Религия представляет собой «социальный факт», и нужно выяснить, из каких элементов она состоит, какие причины ее производят, какие функции она выполняет. По мнению Дюркгейма, идея сверхъестественного, Бога, присуща лишь некоторым

религиям, и уж тем более она чужда первобытным народам. Эта идея появляется лишь на определенной стадии развития, а потому неприменима для общего определения религии. Он различал «священную» и «профанную» области: это два разных мира, противостоящие друг другу. Священное производится обществом, наделено особым моральным авторитетом и властью. Ему приписываются два свойства: запретность, отделенность от всего прочего и способность быть объектом любви и уважения; оно — источник принуждения, запрета и одновременно предмет поклонения. Сферу «профанного» образует повседневная жизнь с частными интересами, обычными занятиями, эгоистическими наклонностями. С помощью разделения «священного» и «профанного» Дюркгеим осмысливал соотношение социального и индивидуального и на этой основе дал следующее определение религии: «Религия представляет собой целостную систему верований и обрядов, относящихся к священным вещам, т.е. вещам отделенным, запретным; эта система таких верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех тех, кто признает эти верования и обряды» . Религия есть особая форма выражения общественных сил, которые стоят выше индивидов и подчиняют их себе, она представляет собой «систему яют ср помощи которой индивиды представляют себе общество, членами которого они являются, и темные, но интимные связи, которые они с ним имеют» . Религия дает понимание социальной реальности в мифологической форме, пытается перевести социальные отношения на понятный язык, который отличается от языка, используемого наукой. Дюркгеим специально подчеркивал наличие в религии системы знаков и символов, выражающих содержание социальной жизни. Коллективный способ жизнедеятельности, общество составляют ту объективно существующую реальность, которая является причиной, объектом и целью религиозных верований и ритуалов. Источником религии Дюркгеим считает общественно-психологический процесс общения, коллективную психологию, возникающую на базе внеэкономической непроизводственной деятельности.

Со своей стороны религия выполняет ряд функций, главной из которых является создание и укрепление общественной соли-

1 *Durkheim E.* Les formes elementaires de la vie religiesuse. Paris, 1912. P. 65.
2 Ibid. P. 323.

дарности. Религия посредством прежде всего культа конституирует общество как целое: подготавливает индивида к социальной жизни, тренирует послушание (дисциплинирующая функция), укрепляет социальное единство (сплачивающая функция), поддерживает традиции, верования, ценности (воспроизводящая, транслирующая функция), возбуждает чувство удовлетворенности, социальный энтузиазм (воодушевляющая, эйфорическая функция). Религия выполняла и выполняет также познавательную функцию, хотя эта функция стала присуща по преимуществу науке. Дюркгейм утверждал, что в сущности нет религий, которые были бы ложными; все они по-своему истинны. «Неверно, — писал он, — что наука, с одной стороны, и мораль и религия — с другой, представляют собой виды... антиномий, поскольку эти две формы человеческой активности в действительности происходят из одного и того же источника» . Но все же наука, так же как и другие области духовной деятельности, постепенно оттесняет традиционные религии. Научные, экономические, политические функции освобождаются от традиционно религиозных, область традиционной религии все более сокращается по сравнению с областью повседневной жизни, развиваются нетрадиционные формы религиозности.

Дюркгейм подверг обстоятельному анализу австралийскую тотемную систему. Тотем символизирует включенность индивидуума в определенную группу, является знаком ее интеграции, репрезентирует надындивидуальные силы группы. Он позволяет определить принадлежность индивидуума к данному клану и отличает его от представителей других кланов. С помощью системы тотемизма австралийцы упорядочивают свои знания о природе. Клан устанавливает связь со своим тотемом, но каждый член знает также и тотемы всех чужих кланов. Так как у каждого клана в качестве тотема выступает свой вид животных или растений, совокупность тотемов соответствует совокупности существующих в природе известных людям видов. Этим способом природные явления сортируются по образцу расчленения австралийского общества на кланы. Тотемизм «объясняет» происхождение клана, поскольку считается, что каждый клан произошел от определенного вида животного или растения. Это означает, по Дюркгейму, что тотем функционирует как вспомогательное средство познания.

[1] Ibid. P. 635.

Система тотемизма дает сетку для упорядочивания знаний о природе и образует схему объяснения происхождения клана.

Важнейшей функцией тотемов Дюркгейм считает символизацию жестких, стоящих выше каких бы то ни было сомнений, резких запретов, относящихся к области «священного». Тотемы являются шифрами главных религиозных запретов и наказаний. Членам клана запрещается отрицание общих верований, уклонение от ритуальных празднеств. Носителям одинаковых тотемов не разрешается половое общение друг с другом: мужчины должны искать себе женщин в чужих кланах и тем самым вступать в контакт с *этими* кланами. Посредством женитьбы складываются распространяющиеся по ту сторону границ клана связи, которые конституируют австралийское общество. Хотя членам клана разрешено собирать тотемные растения и охотиться на тотемных животных, им строго запрещено их съедать. Принесенные на совместные празднества тотемные растения и животные клан может обменять на дары природы, которые имеются у других кланов и на которые не распространяются пищевые запреты, действующие в данном клане. В этом случае тотемы становятся средством обмена благами между представителями разных кланов. Они управляют действиями, которые образуют связи, стоящие над отдельным кланом и имеющие конститутивное значение для становления и сохранения общества.

Функции, подобные функциям тотемов, выполняют любые религиозные символы. В последних предметно выражаются общественные связи. Бог создается не по образу и подобию индивидуума, а по образу и подобию общества. Оно производит религиозные представления и ритуалы, полагает различие между «священным» и «профанным», само является «священным», делает себя предметом почитания, подчиняет себе индивидуумов. Отношение верующих к Богу правильно отражает те чувства, которые испытывает отдельное лицо к обществу, а именно чувства почтительного подчинения. В этом состоит в конечном счете смысл и значение религиозных запретов и норм. Общество надевает наряд религии, прибегает к ее авторитету, чтобы сделать свои требования значащими для членов. Религия является душой общества, его необходимым структурным элементом, хотя она и может представать в политических, национальных и иных символах. Имеются такие формы религиозного поведения, которые не принадлежат какой-то определенной религии. Религия формирует, интерпретирует и

передает из поколения в поколение правила и нормы, которые общество предъявляет индивидууму и тем самым делает его общественным, а потому и моральным существом. В силу своей абсолютности религиозные нормы по сравнению с другими имеют наибольшее значение для интеграции общества.

На основе анализа тотемизма Дюркгейм сделал вывод о тождестве религиозного и социального. Он считает коллективные представления и чувства, возникающие в процессе общения, религиозными представлениями и чувствами. «Священные» вещи представляют собой символы общественного единства. У австралийских туземцев в качестве символа клана выступает тотем. И современное общество религиозно, даже если интеграция находит выражение в национальных и политических символах. Э. Дюркгейм считал однотипными собрания христиан, ритуально отмечающих события из жизни Христа, или иудеев, празднующих исход из Египта, провозглашение десяти заповедей, с собраниями граждан в память какого-нибудь национального события.

Религиозный порыв к восполнению несовершенства жизни

Г. Зиммель (1858 —1918), немецкий философ, представитель философии жизни, основоположник «формальной» социологии, стремился найти в многообразных явлениях абстрактную модель религиозной формы, «чистый тип» религии. Он анализирует формальные закономерности, по которым она конституируется, исследует ее в контексте индивидуальной жизни, стремится показать вклад религии в достижение индивидом идентичности в ходе социализации.

Исследование религии Зиммель базирует на соответствующих философских предпосылках. Исходной для него является категория индивидуальной жизни. По его мнению, жизни индивидуума внутренне присуща антиномия: жизнь дается лишь однажды, неповторима, недолговечна, но протекает в контексте всеохватывающего процесса функционирования общества, в "потоке непрерывной и универсальной истории человечества. Зиммель ставит вопрос: как личностная жизнь отдельного соединяется с движением общества и истории, с помощью каких механизмов осуществляется процесс социации индивида.

Философ отвечает на этот вопрос на основе анализа устойчивых форм жизни. Формы — это константы, правила, способы реали-

зации содержании, универсальные элементы, проявляющиеся в каждом единичном действии, остающиеся тождественными в потоке многообразных, исторически изменчивых социальных явлений.

У человека имеется неупорядоченная масса душевных и материальных потребностей, образующая «вещество жизни». Каждый род потребностей удовлетворяется в своих формах. Например, техника дает форму, в которой осуществляется господство над природой, рынок — форма приобретения и обмена благ, общество в качестве формы обеспечивает межчеловеческие связи. Жизнь насыщает формы веществом, а с помощью различных форм перерабатывается душевное и физическое вещество жизни.

Формы, развивает свою мысль Зиммель, репрезентируют индивидууму инварианты связей, повторяющиеся в движении общества и истории; они задают отдельному социальное игровое поле действия. Следовательно, индивидуальность человека формируется не вдали от социальных условий, но всегда в процессе воздействия на него исторически конкретных форм. Индивидуальность представляет собой не просто развертывание душевных и материальных потребностей, но возникает в процессе воздействия определенных форм, в ходе наполнения форм соответствующим веществом жизни. Социальная идентичность достигается в результате структурирования душевной материи с помощью фиксированного общественного образца действия, т.е. представляет собой активное индивидуально-творческое смешение этой материи с формой.

Имеются религиозные потребности, «религиозные порывы», к которым Зиммель относит стремление к восполнению несовершенства жизни, примирению противоречий между людьми, достижению прочности и стабильности, справедливости и единства, счастья и блага. Указанные потребности суть психический материал, душевное вещество, из которого может возникнуть религия, но сами по себе они еще не составляют религию. Например, можно испытывать жажду счастья, но не стать религиозным. Перечисленные побуждения — это необходимое условие религии, но сами по себе ее не образуют. Она есть нечто большее, а именно — «душевный способ жить и переживать мир». Религия, полагает Зиммель, — это форма наличного бытия, приспособленная для удовлетворения религиозных потребностей, придающая фрагментарному, шаткому существованию единство, смысл и совершенство. Она становится предметной и видимой в качестве

религии только в том случае, если усваивает определенное вещество жизни.

Философ различает две поверхности наличного бытия, как бы два этажа жизни. Нижняя поверхность — это уровень опыта и практики: здесь осуществляется планомерное овладение природой с помощью техники, сознательное управление душевными процессами и межчеловеческими связями посредством общества. Техника и общество обеспечивают удовлетворение потребностей первой степени, которые требуют форм, непосредственно воспроизводящих жизнь. На другом этапе удовлетворяются потребности второй степени, более высокого рода. Этот уровень является сферой искусства, игры, науки и религии. От форм, действующих на первом этаже, религия отличается двумя признаками: во-первых, она стремится защитить действительность как целое, в ее тотальности, в ее единстве; во-вторых, она имеет дело с уже обработанным веществом. Религиозная жизнь создает мир еще раз, придает всему наличному бытию определенный тон. Из вещества действительности она выбирает то, которое соответствует ее потребностям; пригодно всякое вещество, в том числе и природное, но для нее предпочтителен преимущественно общественный фактический материал из области межчеловеческих взаимоотношений, из которого строится собственно религиозная действительность.

Так как в человеческом наличном бытии нет ни одного пункта, который мог бы объединить многообразные стремящиеся друг от друга силы общества, религия переносит точку единения в потусторонний мир. Бог становится формулой «трансцендентного места сил группы», именем социально интегрированного единства. В Боге, следовательно, в потустороннем мире, достигается чистейшее, возвышеннейшее, завершеннейшее осуществление того, что в обществе всегда остается отрывочным.

Зиммель считает, что отношение индивида к Богу сходно с отношением индивида к обществу в целом; религия повторяет те связи, которые существуют между индивидом и его общественной группой. Группа — это нечто большее, чем просто сумма индивидов, она развивает силы, которыми индивидуумы как таковые не обладают; из единства индивидуумов вырастает единство более высокого ранга. «Принадлежность Бога к группе, — пишет Зиммель, — отправление религиозного культа как дела всей общины, искупление группой прегрешений, совершаемых индивидуумами против религии, общая ответственность группы за подобного рода

прегрешения по отношению к Богу — все эти типичные факты показывают, что божество является как бы трансцендентным местом сосредоточения групповых сил, что взаимодействия и взаимовлияния, осуществляющиеся в действительности *между* элементами группы и образующие это единство в функциональном плане, преобразились в лоне Бога в самостоятельные сущности; динамика групповой жизни, выйдя за рамки отдельных ее материалов и носителей, устремляется в результате бурного подъема религиозного настроения в область трансцендентного, достигнув которой, она выступает по отношению к этим частностям, носящим относительный характер, как абсолют. Старое представление, согласно которому Бог есть абсолют, а все человеческое — относительно, приобретает здесь новый смысл; между людьми существуют отношения, которые находят свое субстанциальное выражение в представлении о Божественном»[1].

Зиммель обращает внимание на «парадокс религии»: она развертывается не по ту сторону общественной жизни, а глубочайшим образом коренится в ней, но достигает расцвета за ее пределами, связывает ее распадающиеся нити в трансцендентных пунктах. Философ полагает, что религия способствует преодолению противоречий, которые ведут к серьезным общественным конфликтам: в обществе индивид получает блага лишь в соревновании с другими, верующий же может обрести душевное благо без того, чтобы лишать других их душевных благ; если в обществе индивид осуществляет себя, вырывая у всеобщности свою свободу, то для верующего в Царстве Божием свобода и связанность совпадают. Хаотичное, расколотое вещество общества наполняет религиозную форму и посредством этой формы направляется к интегративной «точке схода» — к Богу. Человек пользуется религиозной силой трансцендирования, чтобы выразить свои интегративные стремления.

Содержание и явления религии представляют собой соединение вещества жизни и религиозной формы.* Объективные религиозные образования — церковь и догматика, по мнению Зиммеля, суть только слабый отблеск чистой формы религии. Религиозная форма есть функция индивидуальной жизни и, следовательно, должна удовлетворять потребности отдельного человека. Социаль-

[1] *Зиммель* Г. Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996. С. 601—602.

ный институт церкви с течением времени затвердеет, догматика превращается в самоцель. Поэтому индивидуальная религиозность постоянно приходит в противоречие с догматикой, церковью и колеблет их.

Структурно-функциональный подход к религии

Дюркгейм внес существенный вклад в разработку структурно-функционального подхода; идеи этого подхода были развиты известными этнологами и социальными антропологами *А. Рад* клифф-Брауном* (1881 —1955), *Б. Малиновским* (1884—1942) и особенно американскими социологами *Т. Парсонсом* (1902—1979) и *Р.К. Мертоном* (р. 1910). Общество рассматривается как иерархическая система, состоящая из некоторого множества подсистем (элементов), в центре внимания находится проблема структурирования, дифференциации, функционирования, интеграции, равновесия, стабильности, статусов, ролей, норм, образцов, ожиданий и т.д.

Радклифф-Браун исходил из общества как целого и имел намерение обнаружить слаженную работу его частей. Соответственно уделял преимущественное внимание анализу структуры общества, стремился выделить в институтах, разделенных временем и пространством, повторяющиеся образы и связи. Функциональное единство общества понимал как состояние, в котором все части социальной системы работают гармонично и внутренне согласованно, а ту или иную из них объяснял на основе вклада, который она вносит в воспроизводство целого и определенной структуры. С этих позиций Радклифф-Браун говорит и о религии: «Мы исходим из гипотезы, что социальные функции религии не зависят от ее истинности или ложности, что религии, которые мы считали ошибочными или даже абсурдными... могут быть частями социального механизма и что без этих «ложных» религий социальная эволюция и развитие современной цивилизации невозможны» .

Малиновский в центр внимания поставил отыскание функции части (элемента) внутри социального целого и сформулировал постулат универсальной функциональности, согласно которому для каждого действия и института существуют функция или функции и общества не содержат нефункциональных элементов. Он писал:

Radcliff-Braun A. Structure and Functions in Primitive Society. London, 1959. P. 154.

«...в любом типе цивилизации любой обычай, материальный объект, идея и верования выполняют некоторую *жизненную* функцию, решают некоторую задачу, представляют собою *необходимую часть* внутри действующего целого» [1].

Парсонс интересуется прежде всего структурами и процессами, обеспечивающими интеграцию общества, анализирует механизмы поддержания социального порядка, институциональный аспект социального действия. Он полагает, что социальная система как целое решает следующие задачи: адаптации к внешним условиям, целедостижения, интеграции, воспроизводства структуры и снятия напряжений. Соответствующие подсистемы специализируются на выполнении определенной функции: функцию адаптации обеспечивает экономика, целедостижения — политика, интеграции — правовые институты и обычаи, воспроизводства структуры — верования, мораль, институты социализации (в том числе семья и учреждения образования). Стабильность системы зависит от результатов деятельности подсистем, а каждая подсистема испытывает на себе последствия функционирования всех остальных. В сложных обществах их взаимовлияние опосредовано символическими посредниками.

По мнению Парсонса, при обеспечении интеграции особую роль играет «система поддержания образцов», которая сочленяет нормы и экспектации с регулирующими их ценностями. В системе поддержания образцов решающее значение имеет религия с ее акцентом на ценности. «Сочленение норм и экспектаций, — говорит Парсонс, — с регулирующими их ценностями может быть названо легитимизацией нормативной системы. Здесь находится важнейшая точка сочленения социальной системы с системой культурной. В конечном счете легитимизация восходит к религиозным обоснованиям, но в сложных обществах, кроме религиозного, имеются и многие другие нижележащие уровни узаконения» [2].

Мертон существенно пересмотрел постулат универсальной функциональности и предложил «теорему»: *«Точно так же как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, так и одна и та же фунция может по-разному выполняться*

[1] Цит. по: *Мертон* Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль / Р. Мертон. Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994. С 395.

[2] Американская социология. М., 1972. С. 368.

различными явлениями» . К тому же, по его мнению, определенные явления могут оказаться «функциональными» или «дисфункциональными». В соответствии с таким пониманием Мертон выдвинул идею функциональных эквивалентов, альтернатив, заменителей, т.е. таких институтов, которые могут выполнять одну и ту же функцию.

Ряд представителей структурного функционализма к числе религиозных феноменов относит не только традиционные религии, но и любые системы ценностей, которые вытесняют религию и выполняют присущие ей в прошлом функции.

Мертон Р. Указ. соч. С. 396.

ГЛАВА 3
Биологические и психологические интерпретации

Биологические концепции ищут основу религии в биологических или биопсихологических процессах человека. С этой точки зрения основу религии составляют: «религиозный инстинкт»; «религиозное чувство», которое «примыкает к инстинкту сохранения индивидуума или группы» и «выступает как оружие в борьбе за жизнь»; «ген религиозности». Религия — это «психофизиологическая функция организма», представляет «кульминацию основной тенденции организма реагировать особым образом на те или иные положения, в которые его ставит жизнь»; «как и сексуальность, часть человеческой природы», пробуждающая «глубокие страстные чувства» и т.д.

Психологические объяснения выводят религию из индивидуальной или групповой психики. Наиболее распространены поиски основы религии в эмоциональной сфере. В качестве эмоциональной «клеточки» брались самые разные чувства — зависти и страха, почитания и благоговения, любви, бесконечности, стыда, нравственные чувства, чувство возвышенного и др. Были и такие теории, которые выводили религию из интеллектуальной или волевой сферы.

Заметим, что «чисто» биологические объяснения не пользуются в религиоведении широким признанием. Чаще преувеличенное значение биологическим факторам придается в ходе психологического анализа в соответствии с пониманием природы психики.

Религиозный опыт

Один из основателей психологии религии американский философ-прагматист у. *Джеймс* (1842—1910) развивал идеи функционального направления в психологии на основе историко-биологической

[1] В старой транскрипции — В. Джемс.

концепции психики как формы активности организма, средства адаптации к среде. Он объяснял религию, исходя из индивидуальной психики: «...условимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, тчо она почитает Божеством» . Религия коренится в эмоциональной сфере психики индивида. Джеймс писал: «...чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык» . Джеймс разработал понятие религиозного опыта, под которым понимал субъективные религиозные феномены в различных формах — мистические видения, экстатические состояния, экзальтированные созерцания, галлюцинации и проч. Исследование религиозного опыта опирается на материалы самонаблюдения — дневники, автобиографические записки верующих, религиозных мистиков, аскетов, отшельников, ясновидящих и т.д.: чтобы понимать какое-нибудь чувство, человек должен быть сам способен ощущать его. Особое внимание он уделял анализу религиозного чувства и признавал вероятность того, что оно не заключает в себе такого элемента, который имел бы с психологической точки зрения специфическую природу: «Есть религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость и т.д., — отмечал он. — Но религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект. Религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары. Религиозное чувство возвышенного — это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного. Таким же образом можно рассмотреть все разнообразные чувствования, какие переживаются религиозными людьми... нет никакого основания утверждать, что существует абстрактное «религиозное чувство», как отдельная элементарная эмоция, присущая каждому религиозному переживанию без исключения. Если нет особой элементарной религиозной эмоции, а есть только совокупность обыкновенных эмоций, на которые религиозные объекты накладывают свой характерный отпечаток, то легко допустить, что равным обра-

[1] *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993. С. 40.
2 Там же. С. 342-343.

зом нет и специфических религиозных объектов и специфических религиозных действий» .

Джеймс выдвинул прагматический критерий истинности: истинно то, что отвечает практической успешности действия, т.е. «полезно», «выгодно». Мысль «истинна» постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни. А вера подразумевает «уверенность в том, что с теоретической точки зрения еще может возбуждать сомнения, а так как мерилом веры служит готовность к действию, то можно сказать, что вера — это готовность действовать ради цели, удачное достижение которой не гарантировано нам вперед» .

Истинность религии и веры в Бога проистекает из их важности для жизни человека. «Если окажется, — пишет Джеймс, — что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни, то с точки зрения прагматизма они будут истинны в меру своей пригодности для этого» . Поскольку религиозный опыт, религиозное переживание имеют важное практическое значение для жизни и выступают, особенно в критические моменты, как «спасительный опыт», они несомненно истинны. Ценность религии"определяется психологической функцией; общей психологической функцией всех религий является переход от «душевного страдания» к постепенному «освобождению от него». Религия обладает чудесной властью самые невыносимые страдания человеческой души превращать в самое глубокое и самое прочное счастье. «Религия, — полагает Джеймс, — делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости. Если религия — единственная сила, способная выполнить эту задачу, то ценность ее, как проявления человеческого духа, стоит вне всяких сомнений. Она получает значение такого органа нашей душевной жизни, который выполняет функции, каких никакая другая сторона нашей природы не сможет выполнить с таким же успехом» . Изучая процессы религиозных обращений молодых людей, психолог пришел к выводу, что такие обращения ведут юношу или девушку к внутреннему росту, к более интенсивной духовной жизни.

[1] *Джемс* В. Указ. соч. С. 38.

[2] *Джемс* В. Зависимость веры *от* воли и другие опыты популярной философии. СПб., 1904. С. 103.

[3] *Джемс* В. Прагматизм. СПб., 1910. С. 50.

[4] *Джемс* В. Многообразие религиозного опыта. С. 55.

В зависимости от психологических особенностей индивидов одним из них полезен опыт научный, другим — религиозный. «Если кто-нибудь, — рассуждал Джеймс, — захочет совершенно отвернуться от Бога и будущей жизни, никто не может помешать ему в этом, никто не может доказать ему, что он ошибается. Но если человек думает иначе и поступает согласно со своим убеждением, мне кажется, и ему никто не может доказать, что он ошибается» .

Понимающая психология о способе познания религии

Немецкий историк культуры, представитель философии жизни *В. Дильтей* (1833 —1911) внес вклад в развитие психологических знаний, явился основателем понимающей психологии. В качестве центрального в его философии выступает понятие «жизнь», толкуемое не биологически, а культурно-исторически. По мнению Дильтея, жизни присуща полнота, целостность, многообразие переживаний. Внешний мир представляет собой объективацию жизни и неотделим от нее, действительность предстает как объект-субъект. Я и Другое — это то, что дано, что содержится в опыте жизни. Жизни свойственны временность и историчность.

, Дильтей принимает разделение и противопоставление наук о природе и о духе. Естествознанию доступен лишь опыт, оно дает лишь бледные тени «скрытой действительности», а науки о духе направлены на внутренний опыт, имеют предметом самосознание. Естественные науки осуществляют познание того, что доступно органам чувств — зрению, слуху, осязанию и проч., наблюдают разрозненные факты и устанавливают их связи, а науки о духе имеют дело со скрытой, недоступной внешним органам чувств реальностью, которая познается с помощью пережив*ию,* туитивно схватывают тотальность (целостность) жизни. Дильтей противопоставляет *объяснение,* осуществляемое с помощью рассудка в науках о природе на основе каузальности, анализа, систематизации, логического выведения и т.д., *пониманию,* реализуемому в науках о духе, интуитивному проникновению одной жизни в другую. *Метод понимания* представляет собой непосредственное постижение некоторой духовной целостности. По его мнению, природу мы объясняем, а душевную жизнь понимаем.

В, Зависимость веры от воли. С. 35.

Дильтей различает естественно-научную и духовно-научную психологию. Первая выделяет в сознании изолированные, однозначно определенные элементы («атомы»), применяет метод объяснения. Это — объяснительная психология. Дильтей подвергает критике такую психологию за распространение естественно-научных понятий на область духовной жизни, утверждает, что ее гипотезы об «атомах» недоказуемы. Духовно-научная психология является «описательной», мыслит связи душевной жизни телеологически, представляет внутренние переживания психической сферы как связанные целостности, как смысловые образования, включенные в историю культуры. В этой психологии главным является не причинное объяснение душевной жизни, а ее понимание путем соотнесения внутренних смысловых образований (переживаний) с миром культурно-исторических ценностей. На определенном этапе научного творчества Дильтей считал, что понимание собственного внутреннего мира осуществляется посредством интроспекции (самонаблюдения), а духовного мира другого — с помощью «сопереживания», «вживания», «вчувствования». Позднее он пришел к выводу, что внутренний опыт, при котором происходит самоуглубление в собственные состояния, не дает возможность осознать собственную индивидуальность: только в сравнении себя с другими человек осознает свою индивидуальность. Дильтей отказался от интроспекции как универсального способа понимания, утвердился в мнении, что человек познает себя только в истории, а не посредством интроспекции.

Понимание, будучи обращенным к культуре прошлого, осуществляет интерпретацию, истолковывает отдельные явления как элементы духовной жизни воссоздаваемой эпохи. Такое понимание — интерпретацию Дильтей назвал герменевтикой (ερμηνευτικη от греч. ερμηνευω — разъясняю, толкую). Понимание предполагает проникновение в духовный мир автора текста, включающее реконструкцию культурного контекста, в котором текст создавался.

Это понимание вводит субъективные переживания в смысловые связи, которые существуют вне субъекта, в духовной культуре — в искусстве, религии, морали, праве.

Дильтей полагает, что все науки о духе, в том числе и о религии, должны базироваться на духовно-научной, «описательной» психологии: «Психология будет основанием наук о духе, подобно тому,

как математика — основа естествознания» [1]. Все «системы культуры — хозяйство, право, религия, искусство и наука и внешняя организация общества в союзе семьи, общины, церкви, государства возникли из живой связи человеческой души... и не могут в конце концов быть поняты иначе, как из того же источника. Психические факторы образуют их важнейшую составную часть, и потому они не могут быть рассматриваемы без психического анализа» [2]. Каждое состояние сознания, в том числе и религиозного, одновременно включает в себя интеллектуальный компонент, образующий его содержание, побуждение и чувство (нравится — не нравится), волевой, представляющий собой намерение, которым направляется всякий мыслительный процесс. Интеллектуальный религиозный компонент задает душевной жизни соответствующий смысл. Религиозные побуждения и чувства объединяют душевную жизнь в единую связь и направляют духовную активность на некоторые предметы. Постижение ценностей и созидание новых, включая и религиозные, составляют сущность душевной жизни и психического развития.

Итак, можно сказать, что, согласно Дильтею, природу мы объясняем через причинные связи, а религию понимаем, выявляя религиозные смыслы в душевной жизни посредством соотнесения переживаний с миром культурно-исторических ценностей. Разведение наук (и методов) о природе и о духе, различение объяснения и понимания являются предметом религиоведческих размышлений и дискуссий вплоть до наших дней.

Мистическое и пралогическое мышление

На базе коллективной психологии интерпретировал религию французский философ-позитивист, социолог и психолог *А. Леви-Брюль* (1857—1939). Он полагал, что различным социально-историческим типам общества соответствуют различные формы мышления, отличал первобытное мышление и мышление цивилизованных обществ. Своеобразие первобытного мышления обусловливает характер соответствующих «коллективных представлений». Первобытное мышление является мистическим. Первобытный человек в каждый данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь,

[1] Хрестоматия по истории психологии. М., 1980. С. 276.
[2] Там же. С. 261.

поскольку ощущает какие-то действия, исходящие от объекта или воздействующие на него. Эти действия (влияние, сила, таинственная мощь) признаются реальностью и составляют один из элементов представления о предмете. Но первобытное мышление являетя не только мистическим, но одновременно и пралогическим, нечувствительным к противоречиям и непроницаемым для опыта. Оно вместо установления логических отношений (включений и исключений) подчинено закону партиципации (сопричастия). Оно — не «антилогично» и не «алогично», но относится к противоречиям с безразличием и не стремится избежать их, «безразлично к логической дисциплине». Партиципация состоит в том, что мышление всюду видит разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения, передачи на расстояние путем заражения, осквернения, овладения. Сопричастность проявляется и в другом аспекте. Знание в логическом мышлении является обладанием объекта. Но по сравнению с сопричастностью, которая реализуется пралогическим мышлением, это обладание несовершенно, как бы внешне. Знать — значит объективировать, т.е. проецировать вне себя как нечто чужое то, что подлежит познанию. Реализуемая пралогическим мышлением интимная сопричастность обеспечивает тесную общность между существами, сопричастными друг другу. «Сущность сопричастности, — пишет Леви-Брюль, — заключается как раз в том, что всякая двойственность в ней стирается, сглаживается, что вопреки принципу противоречия субъект является одновременно самим собой и существом, которому он сопричастен» [1]. Истинное обладание отличается от объективирующего восприятия. В первобытном мышлении эмоциональные и моторные элементы являются составными частями представления, идеи и образы неразрывно связаны с чувствами, эмоциями, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими.

Пралогическое и логическое, иррациональное и рациональное, закон противоречия и закон партиципации сосуществуют. Но если в первобытном обществе преобладает пралогическое, то в дальнейшем происходит расширение сектора логического мышления. У нас образ, эмоция и движение отдифференцированы, происходит различение объекта и субъекта, мышление схватывает противоречия. Однако и в наших обществах потребность в сопричаст-

[1] *Леви-Брюль А.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 369.

ности остается более властной и интенсивной, чем потребность в познании или в сообразовании с требованиями «логической дисциплины»: «...наша умственная деятельность одновременно рациональна и иррациональна: пра-логический и мистический элементы сосуществуют с логическим» [1].

Наряду с обычаем и языком к коллективным представлениям Леви-Брюль относил и верования. Коллективные представления служат «основанием» религиозных институтов (и не только их) в силу следующих свойств: они носят императивный повелительный характер, передаются из поколения в поколения, навязываются отдельным личностям, пробуждая в них чувства уважения, страха, поклонения и т.д. в отношении своих объектов, не зависят в своем бытии от отдельной личности, они не являются продуктом интеллектуальной обработки, в них образ не отдифференцирован от чувств, слит с эмоционально-моторными элементами.

В первобытном мышлении объект веры не просто воспринимается сознанием в форме идеи или образа. Сообразно обстоятельствам с ними связываются страх, надежда, радость, желание и потребность слиться с общим началом, призыв к охраняющей силе и т.д. Существуют церемонии, в которых «коллективные представления» периодически драматизируются. Первобытное мышление «владеет» объектом, и оно им «одержимо»: «Оно сопричастно ему не только в репрезентативном, но одновременно в физическом и мистическом смысле слова. Оно не только мыслит его, оно его переживает... в отношении этой стадии следовало бы говорить не столько о коллективных представлениях, сколько о коллективных психических состояниях, отличающихся крайней эмоциональной интенсивностью, в которых представление еще не дифференцировано от движений и действий, осуществляющих для группы ту сопричастность, к которой она стремится» [2].

В цивилизованных обществах мышление способно анализировать объект веры рационально-логически, но он дается и в коллективных представлениях: и в современом молении в состоянии экстаза происходит слияние субъекта и объекта. «Достаточно, — приводит пример Леви-Брюль, — рассмотреть один объект, Бога например, как его рассматривает и исследует логическое мышление и как он дан в коллективных представлениях иного строя.

[1] Там же. С 371.
[2] *Леви-Брюль Л.* Указ. *соч.* С. 349.

Рациональная попытка познать Бога одновременно как будто и соединяет мыслящего субъекта с Богом, и отделяет от него. Необходимость подчиняться логической дисциплине противополагает себя партиципациям между человеком и Богом, не могущим быть представленными без противоречия. Таким образом, познание Бога приводит к нулю. А между тем, какая нужда в этом рациональном познании у верующего, чувствующего себя соединенным со своим Богом? Разве сознание сопричастности своего существа божественной сущности не дает ему такой уверенности, по сравнению с которой логическая достоверность остается всегда чем-то бледным, холодным почти безразличным»[1]. В нашем обществе, с одной стороны, логическая дисциплина стремится навязать себя всему, что представляется и мыслится. С другой стороны, коллективные представления социальной группы, даже когда они носят чисто пралогический и мистический характер, стремятся сохраняться возможно дольше, подобно религиозным, политическим и т.д. институтам, выражением которых, а в другом смысле и основанием которых они являются .

Леви-Брюль делает следующий прогноз: логическое мышление никогда не сможет сделаться универсальным наследником пралогического мышления; всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую и ощущаемую сопричастность, в которых невозможно будет вскрыть ни логическую противоречивость, ни физическую невозможность .

Истолкование религии в психоанализе

Австрийский психолог, невропатолог и психиатр З. *Фрейд* (1856—1939) применил принципы основанного им психоанализа и к исследованию религии. По его мнению, основу психики индивида составляет бессознательное — Id (Оно), которое является психическим представителем «первичных влечений» — природного биологического начала. Среди первичных имеются влечения к жизни — сексуальные и влечения к самосохранению (Эрос), а также влечения к смерти, к разрушению (Танатос). В сфере Оно доминируют сексуальные влечения, которые в отличие от стремления к самосохранению способны к вытеснению и сложной

1 Там же. С. 369-370.
2 См.: Там же. С. 371-372.
3 См.: Там же. С. 369.

трансформации. Под влиянием окружающих, предъявляющих индивиду систему* табу, формируется Ego (Я) — поверхностный слой душевного аппарата — сознание, которое соизмеряет деятельность Оно с принципом реальности. В ходе социализации формируется еще одна структура — Super Ego (Сверх-Я), в ней интериоризуются моральные, этические требования, идеалы и запреты. Она воспроизводит в личности ту функцию, которую выполнял родитель и воспитатель в первом периоде жизни индивида. Деятельность Сверх-Я в «динамическом» смысле остается бессознательной. Стремящиеся к осуществлению бессознательные влечения наталкиваются на сопротивление сознания, происходит их вытеснение. Я оказывается под давлением Оно, с одной стороны, и Сверх-Я — с другой. Стремясь примирить эти тенденции, Я постоянно терпит неудачу, а потому оказывается «льстецом, оппортунистом, лжецом». Развивается чувство страха и вины, а вытеснение влечений чревато появлением невроза.

Фрейд считает, что религиозные представления произошли из той же самой потребности, что и все завоевания культуры, — из необходимости защитить себя от подавляющей сверхмощи природы. К этому присоединился другой мотив — стремление исправить болезненно ощущаемые несовершенства культуры, компенсировать ее дефекты и наносимый ею вред. «Боги, — пишет Фрейд, — сохраняют свою троякую задачу: нейтрализуют ркас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим прежде всего в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном сообществе» . Ученый связывает происхождение религии с беспомощностью перед внутренними инстинктивными силами, видит в ней «арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой» . Культура «дарит» религиозные представления индивиду как данность, они преподносятся ему готовыми, он был бы не в силах изобрести их в одиночку; они — наследие многих поколений, в которое он вводится.

Объясняя происхождение религии, Фрейд привлекает и рассмотрение детской психики . Сокровищница религиозных пред-

[1] *Фрейд* З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 30.

[2] Там же.

[3] См.: Там же. С. 35—36, 53.

ставлении содержит не только исполнение желаний, но и важные исторические реминисценции. Ребенок не может успешно проделать путь своего культурного развития, если не пройдет через фазу невроза, у одних менее, у других более отчетливую. Это происходит по той причине, что ребенок не может подавить рациональной работой духа многочисленные позывы влечений, но должен обуздывать их актами вытеснения, за которыми, как правило, стоит мотив страха. Большинство этих детских неврозов спонтанно преодолеваются по мере роста ребенка. Можно предположить, полагает Фрейд, что человечество как целое в своем многовековом развитии впадает в состояния, аналогичные неврозам, причем по тем же самым причинам, а именно в эпохи невежества и интеллектуальной немощи оно добилось необходимого для человеческого общежития отказа от влечения за счет чисто аффектных усилий.

Согласно принципам психоанализа, выбор объекта в душевной жизни маленького ребенка осуществляется в соответствии с типом зависимости. Либидо (лат. libido — влечение, желание, страсть, стремление) идет путями нарциссической потребности и привязывается к объектам, обеспечивающим ее удовлетворение. Мать, утоляющая голод ребенка, становится первым объектом его любви и, конечно, первым заслоном против всех туманных, грозящих из внешнего мира опасностей, первым страхоубежищем. В этой функции мать скоро вытесняется более сильным отцом, за которым функция защиты с тех пор закрепляется на весь период детства. Однако отношениям к отцу присуща амбивалентность: отца не в меньшей мере боятся, чем тянутся к нему и восхищаются им. Приметы этой амбивалентности отношения к отцу запечатлены во всех религиях. Когда взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребенком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от мощных чуждых сил, он наделяет эти силы чертами отцовского образа, создает себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и которым вручает себя как защитникам. Мотив тоски по отцу идентичен потребности в защите от последствий человеческой немощи; способ, каким

[1] По имени персонажа греческой мифологии Нарцисса; Нарцисс — прекрасный юноша, сын речного бога Кефиса, увидев собственное отражение в водах источника, влюбился в свое отражение, не мог от него оторваться и умер от любви к себе. В психоанализе термин «нарциссизм» в широком смысле означает форму себялюбия, производную от фазы развития детской психики, когда либидо направлено на собственное тело, аутоэротизм предшествует сексуальному влечению к другому.

ребенок преодолевает свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою поневоле признаваемую им беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии.

Фрейд уподоблял индивидуальную религиозность персональному неврозу, а религию — универсальным коллективным неврозам. Религия играет важную роль в культуре как средство защиты от опасности индивидуального невроза. Фрейд писал: «Последствия происшедших в доисторическое время процессов, подобных вытеснительным, потом еще долгое время преследуют культуру. Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу... благочестивый верующий в высокой степени защищен *от* опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза»[1]. Эдипов комплекс выражается в эмоциональной привязанности мальчика к матери и двойственном отношении к отцу. Испытывая влечение к матери, мальчик одновременно ненавидит и любит отца (амбиваленция ненависть — любовь), привязан к нему, но невольно хочет его смерти. Религия коренится в Эдиповом комплексе сына, который хотя бы в воображении убил своего отца, чтобы занять место рядом с матерью.

По мнению Фрейда, религиозные представления, учения — это иллюзии, доказательств им нет, однако иллюзия не то же самое, что заблуждение; иллюзия не обязательно является ложной, т.е. нереализуемой или противоречащей реальности. «Мы называем веру иллюзией, — пишет З. Фрейд, — когда к ее мотивировке примешано исполнение желания, и отвлекаемся при этом от ее отношения к действительности, точно так же, как и сама иллюзия отказывается *от* своего подтверждения»[2]. Своим происхождением из человеческого желания иллюзия близка к бредовым идеям в психиатрии. Будучи иллюзиями, некоторые религиозные учения настолько неправдоподобны, настолько противоречат всему нашему в трудах добытому знанию о реальности мира, что мы вправе — с необходимым учетом психологических различий — сравнить их

[1] *Фрейд З.* Указ. соч. С. 53—54.
[2] *Фрейд* З. Указ. соч. С. 42.

с бредовыми идеями. Насколько они недоказуемы, настолько же и неопровержимы.

Уподобляя религию универсальному неврозу, Фрейд в то же время подчеркивает, что существо религии такой аналогией не исчерпывается; все это лишь сравнения, с помощью которых мы пытаемся понять социальный феномен; индивидуальная патология не представляет нам полноценной аналогии [1].

Согласно Фрейду, религия выполняет три функции. Во-первых, она удовлетворяет человеческую любознательность, дает объяснение происхождения и развития мира, т.е. делает то же самое, что пытается делать наука своими средствами, соперничает в этом с ней. Во-вторых, религия умаляет страх людей перед опасностями и превратностями жизни, вселяет уверенность в добром исходе, утешает их в несчастье; этой функции она обязана большей частью своего влияния, и тут наука не может с ней соперничать. В-третьих, религия дает предписания, провозглашает запреты и ограничения; в этой функции она в наибольшей степени удаляется от науки, поскольку последняя довольствуется исследованиями и констатациями [2].

Говоря о будущем религии, З. Фрейд прогнозирует, что отход от нее «неизбежно совершится с фатальной неумолимостью» [3]. Под влиянием рационального начала человек расстанется с религией, с религиозными иллюзиями, обретет «чувство реальности».

В аналитической психологии *К.Г. Юнга* (1875 —1961) исходным понятием служит «коллективное бессознательное». У З. Фрейда, замечает Юнг, бессознательное имеет исключительно личностную природу; действительно, поверхностный слой бессознательного, образуемый вытесненными содержаниями личного опыта, представляет собой «личностное бессознательное». Однако этот слой покоится на другом, более глубоком, врожденном, приобретаемом уже не из личного опыта. Этот врожденный более глубокий слой и является так называемым коллективным бессознательным, имеющим не индивидуальную, а всеобщую природу. В противоположность личностной душе оно включает в себя содержания и образы поведения, которые повсюду и у всех индивидов одни и те же. Юнг пишет: «...коллективное бессозна-

[1] См.: Там же. С. 54.
[2] См.: *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 402.
[3] *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии. С. 53.

тельное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным»[1]. Содержание личностного бессознательного составляют по большей части *эмоционально окрашенные комплексы*, образующие душевную жизнь личности. Содержаниями коллективного бессознательного являются *архетипы* — первознаки, первоотпечатки, первообразы (греч. αρχετυπον, от αρχη — начало и Timos — знак, отпечаток, образ, первообраз). Необходимо различать «архетип» и «архетипическое представление». Архетип сам по себе является гипотетическим, недоступным созерцанию образом, но его бессознательное содержание изменяется, становится осознанным и воспринятым; оно претерпевает изменения под влиянием того индивидуального сознания, на поверхности которого оно возникает . Говоря об архетипах коллективного бессознательного, подчеркивает Юнг, мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать, изначальными типами, т.е. испокон веку наличными всеобщими образами. Они могут открываться сознанию во сне, в медиумическом трансе, в мистическом откровении, в мифе, сказке, в религиозном представлении и т.д.; в этих случаях сознание имеет дело с более или менее «переработанными» архетипами, предстающими в виде систем символов.

Коллективное бессознательное — это «базовый религиозный феномен», оно выполняет религиозную функцию. Юнг поясняет, что он имеет в виду под понятием «религия». Религия есть тщательное наблюдение за тем, что Р. Отто называл нуминозным. «Религия, — пишет Юнг, — является особой установкой человеческого ума... внимательное рассмотрение, наблюдение за некими динамическими факторами, понятыми как «силы», духи, демоны, боги, законы, идеи, идеалы и все прочие названия, данные человеком подобным факторам, обнаруженным им в своем мире в качестве могущественных, опасных; либо способных оказать такую помощь, что с ними нужно считаться; либо достаточно величественных, прекрасных, осмысленных, чтобы благоговейно любить их и преклоняться перед ними. В житейском просторечии мы часто говорим, что человек, с энтузиазмом интересующийся каким-то предметом, «посвятил себя» этому делу... Можно сказать, что

[1] *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 98.

[2] См.: Указ. соч. С. 99.

«религия» — это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного» .

Юнг уточняет, что под понятием «религия» он не имеет в виду вероучение. Последнее основывается, с одной стороны, на опыте нуминозного, а с другой — на якттц (греч. вера, доверие) — на вере, преданности, верности, доверии к определенным образам испытанному воздействию нуминозного и к последующим изменениям сознания.

Вероучения представляют собой кодифицированные и догматизированные формы первоначального религиозного опыта. Содержание опыта освящается в жесткой, часто хорошо разработанной структуре. Практика и воспроизводство первоначального опыта приобрели характер ритуала, стали неизменным институтом, что вовсе не следует расценивать как их безжизненное окаменение. Напротив, они могут на века стать формой религиозного опыта для миллионов людей без малейшей нужды в изменениях.

Вечные образы, полученные в результате переработки изначальных архетипов и содержащиеся в символических системах, должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать; тяга к вечным образам нормальна, для того они и существуют. «Они, — считает Юнг, — открывают человеку путь к пониманию божественного и одновременно предохраняют от непосредственного с ним соприкосновения. Благодаря тысячелетним усилиям человеческого духа эти образы уложены во всеохватывающую систему мироупорядоченных мыслей. Они предстают в то же время в виде могущественного, обширного, издревле почитаемого института, каковым является церковь» . Религия — это один из самых ранних и наиболее универсальных видов деятельности человеческого ума, она — не только социологический и исторический феномен, но имеет личностную значимость для огромного числа индивидов. Юнг подчеркивает, что, поскольку религия обладает весьма существенным психологическим началом, он подходит к ней с научной, а не с философской точки зрения, хотя рефлексия всегда присутствует, ибо без нее нет и опыта, невозможно понимание происходящего. Истиной для психологии являются факты, а не суждения. Например, говоря о мотиве непорочного зачатия, психология интересуется исключительно фактом наличия такой идеи; ее не

[1] Юнг К.Г. Психология и религия // Там же. С. 133—134.
[2] Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Там же. С. 101.

занимает вопрос об истинности или ложности этой идеи в любом ином смысле. С точки зрения психологии, эта идея истинна ровно настолько, насколько она существует. Психологическое же существование субъективно лишь до тех пор, пока та или иная идея овладевает только одним индивидом, эта же идея становится объективной, когда принимается обществом путем consensus gentium (лат. — как «порожденная соглашением») . Юнг видит в религии коллективно выработанную форму защиты от невроза и утверждает психологическую необходимость религии и обращения к ней человека в его стремлении к душевному здоровью.

> Немецко-американский философ, социолог, психолог, основоположник неофрейдизма *Э. Фромм* (1900—1980) разработал идеи «гуманистического психоанализа». По его мнению, человеческая натура — это не сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений, но и не безжизненный слепок с матрицы социальных условий; это продукт исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами. Человеческая натура является продуктом культуры, по сути дела сам человек — это самое важное достижение тех беспрерывных человеческих усилий, запись которых мы называем человеческой историей. Ключевой проблемой психологии Фромм считает особого рода связанность индивида с внешним миром. Связь между человеком и обществом не является статичной. Нельзя представить дело так, что, с одной стороны, мы имеем индивида с определенным набором естественных потребностей, а с другой — отдельно и независимо от него — общество, которое эти потребности удовлетворяет или подавляет. Разумеется, существуют определенные потребности, общие для всех, обусловленные природой: голод, жажда, секс, но те стремления, которые приводят к различию человеческих характеров, — любовь или ненависть, жажда власти или тяга к подчинению, влечение к чувственному наслаждению или.страх перед ним — все они являются продуктами социального процесса. Человеческая натура складывается во взаимодействии экономических, психологических и идеологических факторов .

Фромм утверждает взаимозависимость между структурой характера среднего индивида и социоэкономической структурой общества, в котором существует этот индивид. Взаимосвязь инди-

[1] См.: *Юнг К.Г.* Психология и религия. С. 132.
[2] См.: *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 20—29.

видуальной психической сферы и социоэкономической структуры он называет социальным характером. Ныне человек живет в обществе тотального отчуждения, которое обусловливает противоречивость человеческого существования. Противоречивость находит выражение в оппозициях экзистенциального и исторического существования человека, обладания и бытия как двух основ жизнедеятельности, авторитарного и гуманистического сознания, властолюбивого и послушно-подчиненного типов психологии, негативной «свободы от» и позитивной «свободы для» и др.

Под углом зрения изложенных исходных позиций Фромм переосмысливает понятие бессознательного, полагая, что для его понимания главными должны быть принципы социальной психологии.

Социальный характер выполняет некоторые функции, в том числе одну из важных: он призван удовлетворить внутренне присущие человеку религиозные потребности. Религиозная потребность коренится в основных условиях существования человеческого *вида*. Фромм поясняет, что слово «религия» употребляется им «не для обозначения системы, обязательно связанной с понятием Бога или идолов, или даже какой-либо системы, воспринимаемой как религия, а для обозначения *любой системы взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит индивиду схемой ориентации и объектом поклонения*. В таком широком смысле ни одна культура прошлого или настоящего, да, по-видимому, и будущего, не может рассматриваться как культура без религии»[1]. Как подчеркивает Фромм, такое определение «религии» ничего не говорит о ее специфическом содержании[2].

Он дает широкое толкование понятию «религия». Люди могут поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому Богу, святому или злобному вождю; они могут поклоняться своим предкам, своему народу, классу или партии, деньгам или успеху. Их религия может способствовать развитию разрушительных сил или любви, господства или солидарности; она может благоприятствовать развитию разума или парализовать его. Люди могут относиться к такой системе, как к религии, и отличать ее от всего светского либо они могут считать, что у них вообще нет

[1] *Фромм Э.* Иметь или быта? М., 1990. С. 140.
[2] См.: Там же.

никакой религии и рассматривать свою приверженность таким якобы вполне светским целям, как власть, деньги или успех, исключительно как стремление ко всему практическому и выгодному. И вопрос вовсе не в том, *религия* это *или нет,* а в том, какова эта религия: способствует ли она дальнейшему развитию человека, реализации свойственных сугубо ему человеческих способностей или же препятствует его развитию.

Всякая конкретная религия, если только она действительно мотивирует поведение, — это не просто сумма доктрин и верований; она коренится в специфической структуре характера индивида и — поскольку она является религией группы — в социальном характере. Таким образом, религиозные установки можно рассматривать как один из аспектов структуры нашего характера, ибо *мы — это то, чему мы преданы, а то, чему мы преданы, — это то, что мотивирует наше поведение*[1].

Социоэкономическая структура, структура характера и религиозная структура неотделимы друг от друга. Если религиозная система не соответствует преобладающему социальному характеру, то она является лишь идеологией; в таком случае следует искать скрывающуюся за ней *истинную* религиозную структуру.

«Религиозная» ориентация как эмпирический стержень всех «высших» религий часто искажался в процессе их развития. И не столь уж важно, полагает Фромм, как именно индивиды осознают и представляют себе свою собственную-ориентацию: они могут быть «религиозны» и при этом не считать себя таковыми или, напротив, могут быть «нерелигиозны», хотя и считают себя христианами.

Фромм обращает внимание на то, что он пользуется кавычками для обозначения «религиозного» как эмпирической, субъективной ориентации, поскольку он не нашел слова для именования *эмпирического* содержания религии в отрыве от ее концептуального и институционального аспектов, для называния субъективной ориентации, независимо от той концептуальной структуры, в которой выражается «религиозность» индивида .

По мнению Фромма, 3. Фрейд установил связь между неврозом и религией, считая религию коллективным детским неврозом человечества, но его положение можно перевернуть. Э. Фромм

[1] См.: *Фромм Э.* Иметь или быть? С. 140—141.
[2] См.: Там же. С. 143—144.

пишет: «Можно трактовать *невроз как личную форму религии* или, точнее, как регрессию к примитивным формам религии, находящимся в конфликте с официально признанными формами религиозной мысли» .

Фромм различает авторитарные и гуманистические религии, и это различие касается как теистичеких, так и нетеистических религий. Авторитарной религию делает идея, согласно которой высшая сила, существующая вне человека, помимо контроля и власти над ним, *имеет право требовать от него* подчинения, почтения и поклонения. Причина этих видов поведения коренится не в нравственных качествах божества, не в любви или справедливости, а в том факте, что высшая сила осуществляет контроль, имеет власть над человеком. Важным элементом авторитарной религии и авторитарного типа религиозных переживаний является подчинение силе, стоящей над человеком. Главная добродетель такой религии — послушание, а самый страшный грех — неповиновение. «Повиновение могущественной власти, — пишет Фромм, — представляет собой один из способов, при помощи которого человек избавляется от чувства одиночества и собственной ограниченности. Этим актом подчинения он утрачивает свою независимость и цельность как индивид, но обретает .чувство безопасности и защищенность благодаря внун утрачивает свою независимость и цельность как индивид, но обретает .чувство безопасности и защищенность благодаря внушающей страх и благоговение силе, частью которой он как бы станоринципу. В одном случае фюрер, в другом — любимый «Отец своего народа», или Государство, или Раса, или Социалистическая Родина становится объектом поклонения. Гуманистическая религия, напротив, сосредоточена на человеке и его способностях. Человек должен развивать способности разума, любви к ближнему и к самому себе, чувство солидарности со всеми живыми существами. Религиозное переживание в такого рода религии есть переживание единства со Всем сущим, основанное на родственном отношении к миру. Целью человека в гуманистической религии является достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия, добродетелью — самореализация, а не покорность. Вера представляет собой твердое убеждение, основанное на собственном опыте размышлений и

1 *Фромм* Э. Психоанализ и религия. // Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 241.
2 Там же. С. 246.

чувств, а не на принятии суждений какого-то авторитета. Преобладающим чувством здесь является радость, тогда как основным настроением атворитарнои религии обычно бывает печаль и чувство вины. Если гуманистические религии являются теистическими, Бог в них — символ *собственных сил человека,* которые он стремится реализовать в своей жизни, а не символ насилия и господства, *власти над человеком.* Примерами гуманистических религий являются ранний буддизм, даосизм, учения Исайи, Иисуса, Сократа, Спинозы, некоторые направления иудаизма и христианства (особенно мистицизм), религия Разума времен Французской революции .

Таким образом, по Фромму, религиозный опыт не обязательно связан с теизмом или другими формами религиозного сознания, и безбожие не означает безрелигиозности. Одной из задач исследований он считает рассмотрение «атеистического религиозного опыта» .

1 См.: Там же. С. 247-248.
2 Там же. С. 144.

ГЛАВА 4
Этнологические теории

Этнологические теории строятся на основе этнографического материала и для объяснения религии чаще всего используют идеи культурной (социальной) антропологии. Источник религии усматривается в некоей «человеческой природе», присущей индивиду и образуемой комбинацией материальных и духовных потребностей, или же в определенном культурно-антропологическом комплексе.

Проводившиеся в течение XIX—XX вв. исследования социальных и культурных институтов народов, стоявших на низкой ступени развития, раскрыли большое своеобразие их религиозных верований и обычаев. Многие исследователи стали искать элементарную «клеточку» религии в религиозных системах «примитивных» и экстраполировать данную модель применительно к изучению развитых религий.

Анимизм — определение «минимума религии»

Особенно большую роль в утверждении энтологической традиции сыграл Э. *Тайлор* (1832—1917), английский этнограф, представитель эволюционистской (антропологической) школы, исследователь первобытного общества, истории культуры и религии. Ему принадлежит приоритет в создании анимистической теории. Анимизм, «дикарская религия» анализируются в контексте исследования первобытной культуры, главным образом духовной. По мнению Тайлора, «культура... в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»[1]. Исследование явлений культуры в различных человеческих обществах позволяет выявить зако-

[1] *Тайлор* Э. Первобытная культура. М., 1989. С. 18.

ны человеческой мысли и деятельности. Тайлоровский эволюционизм в науке о культуре исходит из того, что история человечества есть часть или даже частичка истории природы. По его мнению, человеческие мысли, желания и действия сообразуются с законами столь же определенными, как и те, которые управляют движениями волн, сочетанием химических элементов и ростом растений и животных. К числу важнейших законов он относит «общее сходство природы чел®века» и «общее сходство обстоятельств его жизни». Эти законы обусловливают единство человечества и единообразие его культуры, в том числе и верований, на сходных ступенях развития. Этнограф принимал и отстаивал идею прогресса в культурной истории человечества. С одной стороны, однообразие, широко проявляющееся в культуре, в значительной мере результат однообразного действия однообразных причин, с другой — различные ступени культуры могут считаться стадиями постепенного развития, из которых каждая является продуктом прошлого и в свою очередь играет известную роль в формировании будущего. Все явления культуры — материальные объекты, обычаи, верования и т.п. — развиваются одни из других, поэтому историк культуры должен применять ту же методику, что и естествоиспытатель: систематизировать культурные явления по их видам, располагать в эволюционные ряды от более простых к более сложным, прослеживать их прогресс. Реализуя эту установку, Тайлор формулирует ряд приемов сравнительно-исторического метода. В частности, он формулирует понятие «пережитки», определяя их как явления, которые были свойственны более ранней стадии культуры ив силу обычая перенесены в другую, более позднюю стадию. Тайлор сравнивает пережиток с рудиментом в живом организме. Этим термином обозначается исторический факт сохранения многих элементов старого обычая, хотя сам обычай, приняв новую форму, настолько применился к новым обстоятельствам, что продолжает занимать свое место в силу своего собственного значения. Выделяются три вида пережитков: 1) неизменившиеся остатки; 2) взгляды и обычаи, изменившиеся приспособления к новым условиям; 3) возрожденные обычаи и представления.

При изучении религии примитивных обществ определение ее через верования в верховное божество, в суд после смерти и т.д. неправомерно: тогда пришлось бы исключить многие племена из категории религиозных, поскольку у них отсутствуют эти верования. Для определения религии, которое было бы применимо в изу-

чении верований в примитивных обществах, Тайлор вводит понятие «первобытный анимизм» (лат. anima — душа, animus — дух), под которым понимает веру в духовные существа, и называет его «минимум религии». «Целесообразнее всего, — пишет он, — будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ»[1]. Верования в духовных существ обнаруживаются у всех примитивных обществ. Тайлор отстаивает идею «естественного и постепенного развития религиозных идей в человеческом роде»[2], подчеркивает «объяснительное значение низших фаз религии для высших»[3], для «развитых религий». Анимизм составляет основу философии как у дикарей, так и у цивилизованных народов.

Теория анимизма распадается на два главных «догмата». Первый говорит о душе отдельных существ, способной продолжать существование после смерти или уничтожения тела, другой — об остальных духах, в том числе и о могущественных богах. Анимист признает, что духовные существа управляют явлениями материального мира и жизнью человека и влияют на них здесь и за гробом, что духи сообщаются с людьми и что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие. Вера в их существование приводит естественно и неизбежно к почитанию их или желанию их умилостивить. В своем полном развитии анимизм включает верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и будущую жизнь, верования, которые обусловливают практическое поклонение. Анимизм «составляет древнюю и новую философию, которая в теории выражается в форме веры, на практике — в форме почитания»[4]. Религиозные учения и обряды представляют собой части религиозных систем, созданных человеческим умом независимо от сверхъестественной помощи, или Откровения, как дальнейшие ступени развития .естественной религии.

Анимистические представления возникали в ходе рациональной мыслительной деятельности творцов мифов как результаты размышления дикарей-философов над двумя группами биологических вопросов:

1) что составляет разницу между живущим и мертвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти;

[1] *Тайлор Э.* Указ. соч. С. 210.
[2] Там же. С. 211.
[3] Там же. С. 459.
[4] Там же. С. 212.

2) что такое человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях.

Наблюдая эти две группы явлений, дикари-философы пришли к выводу, что у каждого человека есть жизнь и есть призрак: жизнь дает возможность чувствовать, мыслить и действовать, а природа составляет его образ или второе Я. Жизнь и призрак находятся в тесной связи с телом, но отделимы от него: жизнь может уйти из него и оставить его бесчувственным или мертвым, а призрак показывается людям вдали от него. Следующим шагом было соединение жизни и призрака и принятие их за проявление одной и той же жизни. В результате появилось понятие, которое Тайлор называет призрачной душой, духом — душой. Душа есть тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде тени, пара, воздуха, крови, дыхания, есть «маленький двойник» человека. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет, способна покидать тело и переноситься быстро с места на место. Неосязаемая и невидимая, она обнарркивает физическую силу и является людям спящим и бодрствующим, преимущественно как фантасм, призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тело других людей, животных и даже вещей. У ряда племен формировалось представление о том, что в человеке заключено множество духов и душ, или образов, которые выполняют разные функции. Первобытный анимизм удержал свое место и в высших слоях культуры, в психологии современного мира.

Религиозные обряды Тайлор теоретически разделяет на две группы, которые на практике сливаются. Одни имеют изобразительно-знаменательное, или символическое, значение, являются драматическим выражением религиозной мысли, пантомимным языком религии. Другие являются средством общения с духовными существами или воздействия на них.

Анимизм, «анимистическая философия» представляет широкую «философию природы», служит основой природных мифов. Первая и главная причина превращения фактов ежедневного опыта в миф есть верование в одушевление всей природы, верование, которое достигает высшей точки в олицетворении. В развитии мифов важную роль играли аллегория и аналогия.

Дикарский анимизм почти совершенно лишен нравственного элемента, однако он вовсе не безнравствен, он только не нравствен .

[1] См.: *Тайлор Э.* Указ. соч. С. 455.

Постепенно происходит слияние религии и нравственности. Введение нравственного элемента разделяет религии земного шара, соединенные между собой общим анимистическим принципом, на два больших класса: на низшие системы, главной задачей которых является создание примитивной, детской естественной философии, и на высшие религии, прибавляющие к этим системам понятие о справедливости и святости, чувстве долга и любви[1].

Тайлор был одним из зачинателей дискуссии по вопросу о том, что явилось исходным — ритуал или миф, культ или религиозное верование. Решал он этот вопросов пользу первичности религиозных представлений и производности культа, считая, что культ возникает позже их. Исходная форма ритуала — культ предков. Этот культ по существу своему консервативен, тормозит изменения в социальной и религиозной областях.

Исследования Тайлора о первобытном анимизме и его исторической эволюции внесли значительный вклад не только в историю, но и в теорию религии, подметили ряд важных сторон религиозного сознания и поведения. Однако последующее развитие этнологии дало материал для вывода, что анимизму должны были предшествовать какие-то другие верования.

Противоположение магии и религии

Аж- Фрэзер (1854—1941), английский этнолог и исследователь религии, теории анимизма противопоставил исследование магии. Он выделил в истории человечества три этапа духовного развития — магию, религию, науку. По его мнению, «магия предшествовала религии в эволюции мышления» , эпоха магии повсеместно предшествовала эпохе религии». Магическое мышление основывается на двух принципах: первый — подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину; согласно второму, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый принцип может быть назван законом подобия, а второй законом соприкосновения или заражения. Колдовские приемы, основанные на законе подобия, Фрэзер называет *гомеопатической* магией, а колдовские приемы в соответствии с законом соприкосновения или заражения получают наименование *конта-*

[1] См.: *Тайлор Э.* Указ. соч. С. 456.
[2] *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1983. С. 39.

гиозной магии. Обе разновидности магии он объединяет общим названием «симпатическая магия», поскольку в обоих случаях допускается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передается от одной к другой посредством чего-то похожего на невидимый эфир. Логической предпосылкой как гомеопатической, так и контагиозной магии является ложная ассоциация идей.

Законы подобия и заражения распространяются не толй • на человеческое поведение, но и на природные явления. Магия разделяется на теоретическую и практическую: теоретическая представляет собой • систему законов, т.е. совокупность правил, которые «определяют» последовательность событий в мире, это «псевдонаука»; практическую образуют предписания, которым люди должны следовать, чтобы достичь своих целей, это «псевдоискусство». По мнению этнографа, «магия является искаженной системой природных законов и ложным руководящим принципом поведения; это одновременно и ложная наука, и бесплодное искусство» . Первобытный колдун знает магию только с ее практической стороны и никогда не подвергает анализу мыслительные процессы, не размышляет над заключенными в действиях абстрактными принципами; для него магия является искусством, а не наукой. «Магическая логика» ведет к ошибкам: в гомеопатической магии подобие вещей воспринимается как их идентичность, а контагиозная магия от одного соприкосновения вещей заключает о наличии постоянного контакта между ними.

Вера в симпатическое влияние, которое люди и предметы на расстоянии оказывают друг на друга, является одной из существенных черт магйи. Наука может сомневаться по поводу возможности воздействия на расстоянии, но магия не такова. Один из устоев магии — вера в телепатию. Современный приверженец веры во взаимодействии умов на расстоянии без труда нашел бы общий язык с дикарем.

Фрэзер различает позитивную магию, или колдовство, и негативную магию, или табу . Правило позитивной магии, или колдовства, гласит: «Поступай так-то, чтобы произошло то-то». Негативная магия, или табу, выражается в другом правиле: «Не делай того-то, чтобы не случилось то-то и то-то». Цель позитивной магии —

[1] *Фрэзер Дж.* Указ. соч. С. 19.
[2] См.: Там же. С. 27.

сделать так, чтобы желаемое событие произошло, а цель негативной — поступить так, чтобы нежелательное событие не произошло. Предполагается, что оба последствия (желательное и нежелательное) имеют место в соответствии с законами подобия или контакта.

Магия разделяется также на частную и общественную. Частную магию составляет совокупность магических обрядов и заклинаний, направленных на принесение пользы или вреда отдельным лицам. Но в первобытном обществе осуществляется и общественная магия, практикуемая на благо всей общины; в этом случае маг становится как бы общественным должностным лицом. Способнейшие представители, этой профессии, видимо, становятся более или менее сознательными обманщиками, именно эти люди обычно добиваются наибольшего почета и наивысшей власти. Поскольку занятие общественной магией было одним из путей, которым наиболее способные люди,пришли к власти, оно внесло вклад в освобождение человечества от рабского подчинения традиции и привело его к более свободной жизни, к более широкому взгляду на мир. Магия проложила дорогу науке, она была дочерью заблуждения и одновременно — матерью свободы и истины .

Магия предполагает, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного или личного агента. Фрэзер проводит аналогию между магией и наукой, между магическим и научным мировоззрением: в основе как магии, так и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений, вера в то, что последовательность событий, совершенно определенная и повторяемая, подчиняется действию неизменных законов. У мага нет сомнения в том, что одни и те же причины всегда будут порождать одни и те же следствия, что совершение нужного обряда, сопровождаемое определенными заклинаниями, неизбежно приведет к желаемому результату. Два фундаментальных закона мышления — ассоциации идей по сходству и ассоциации идей по смежности в пространстве и во времени — безупречны и абсолютно необходимы для функционирования человеческого интеллекта. Их правильное применение дает науку; их неправильное применение дает их «незаконно рожденную сестру науки» — магию. Следовательно, магия — «близкая родственница науке» . Интеллектуальный про-

[1] *Фрэзер Дж.* Указ. соч. С. 50—53.
[2] См.: Там же. С. 54.

гресс, выражающийся в развитии науки и искусства и в распространении более свободных взглядов, Фрэзер связывает с промышленным и экономическим прогрессом.

Проведя сравнение магии и науки, Фрэзер далее выясняет соотношение магии и религии. Он дает следующее определение понятия религии: «...под религией я понимаю умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни. Религия в таком понимании состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умилостивить их и угодить им. На первом месте, конечно, стоит вера... Но если религия не ведет к религиозному образу действий, то это уже не религия, а просто теология... в религии заложена, во-первых, вера в существование сверхъестественных существ, во-вторых, стремление снискать их благосклонность...» . Если человек действует из любви к Богу или из страха перед Ним, он религиозен, если же он действует из любви или страха перед человеком, он является человеком моральным или аморальным в зависимости от того, согласуется его поведение с общим благом или находится в противоречии с ним. Верование и действие равно важны для религии, которая не может существовать без того и другого. Но не обязательно и не всегда религиозное действие принимает форму ритуала (произнесение молитв, совершение жертвоприношений и других внешних обрядовых действий), цель которого угодить божеству. Если божество, по мнению его приверженцев, находит удовольствие в милосердии, прощении и чистоте, то угодить ему лучше всего можно, не простираясь перед ним ниц, не воспевая хвалы и не наполняя храмы дорогими приношениями, а исполнившись чистотой, милосердием и состраданием к людям. Такова этическая сторона религии.

Религия радикально, «фундаментально» противоположна магии и науке. Для последних ход природных процессов определяется не страстями или причудами личных сверхъестественных существ, а действием неизменных механических законов. Природные процессы жестки и неизменны. Если в магии это допущение содержится имплицитно, то наука его эксплицирует. Стремясь к умиротворению сверхъестественных сил, религия подразумевает, что управляющие миром силы, умиротворяемое существо являются сознательны-

[1] Там же. С. 54-55.

ми и личными. С другой стороны, стремление снискать благосклонность предполагает, что ход природных процессов в какой-то мере эластичен и изменчив. Магия часто имеет дело с духами, те — с личными агентами, что роднит ее с религией. Но магия обращается с ними точно так же, как с неодушевленными силами; к тому же вместо того чтобы, подобно религии, умилостивлять и умиротворять их, она их принуждает и заставляет. Магия исходит из предположения, что все личные существа, будь они людьми или богами, в конечном итоге подчинены безличным силам.

В разные эпохи слияние и соединение магии и религии встречается у многих народов, но такое слияние не является изначальным. Было время, когда человек полагался исключительно на магию, использовал магию при полном отсутствии религии. В истории человечества магия древнее религии : магия выводится непосредственно из элементарных процессов мышления и является ошибочным применением простейших интеллектуальных операций (ассоциации идей по сходству и смежности), является ошибкой, в которую человеческий ум впадает почти спонтанно. Религия за видимой завесой природы предполагает действие стоящих над человеком сознательных или личных сил, а значит, недоступна примитивному, неразвитому интеллекту. для обоснования идей о том, что в эволюции человеческого рода магия возникла раньше религии, Фрэзер ссылается на аборигенов Австралии, которые, по его мнению, являются наиболее отсталыми из всех известных в его время племен дикарей. Эти аборигены повсеместно прибегают к магии, тогда как религия в смысле умилостивления и умиротворения высших сил им, по-видимому, неизвестна.

Религиозные воззрения разделяют людей — народы, расы, государства, республики, расщепляют города, селения и даже семьи. Поистине всеобщей, вселенской верой является вера в действенность магии. Религиозные системы различны не только в разных странах, но и в одной стране в разные эпохи; симпатическая магия всегда и везде в своей теории и практике остается одинаковой. Религиозные учения бесконечно разнообразны и текучи, а для веры в магию характерны единообразие, всеобщность, постоянство.

Фрэзер выдвинул гипотезу о причине перехода от магии к религии. По его мнению, такой причиной явилось осознание недейственности магических процедур, обнаружение того, что магические

[1] См.: *Фрэзер Дж.* Указ. соч. С. 58.

обряды и заклинания не приносят желаемых результатов. И тогда «примитивный философ» пришел к новой системе веры и действия: огромный мир управляется невидимыми, могущественными существами. Природные стихии одна за другой выпадали из-под влияния человека, он все более проникался чувством собственной беспомощности и сознанием могущества невидимых существ, которые его окружали. Примитивным народностям сверхъестественные силы не представляются чем-то неизмеримо высшим по отношению к человеку. На этой стадии развития мышления мир рисуется одной великой демократией, в рамках которой естественные и сверхъестественные существа стоят приблизительно на одной ступени. Представление о богах как о существах сверхчеловеческих, наделенных способностями, не сравнимыми с человеческими, возникает в ходе исторического развития, а «зачаточное понятие» представляет собой росток, из которого постепенно развивались представления цивилизованных народов о божестве.

Фрэзер намечает два пути к формированию идеи человеко-бога. Первый связан со способностью антропоморфизации явлений внешнего мира. Дикарь в отличие от цивилизованного человека почти не отличает естественного от сверхъестественного. Мир для него является творением сверхъестественных антропоморфных существ, подобных ему самому, готовых откликнуться на призывы к состраданию. Дикарь не видит предела своей способности воздействовать на ход природных процессов и обращать его в свою пользу: боги посылают дикарю хорошую погоду и обильный урожай в обмен на молитвы, обещания и угрозы. А если бог воплощается в нем самом, то надобность в обращении к высшему существу вообще отпадает. В таком случае дикарь сам обладает всеми способностями, чтобы содействовать собственному благополучию и благополучию своих товарищей. Другой путь формирования идеи о человеко-боге пролегает от архаического представления, в котором содержится зародыш современного понятия естественного закона или взгляда на природу как на совокупность событий, совершающихся в неизменном порядке без вмешательства антропоморфных существ.

Соответственно выделяются два типа человеко-бога — религиозный и магический. В первом случае предполагается, что существо высшего порядка вселяется в человека на более или мене продолжительный срок и проявляет свою сверхъестественную мощь и мудрость путем совершения чудес и изречения, пророчеств. К данному типу человеко-бога подходит название вдохновенного

и воплощенного. Во втором случае человеко-бог — это маг, он есть не более как человек, но обладающий необычайной силой. В то время как человеко-боги первого, боговдохновенного типа черпают свою божественность от Божества, которое снизошло до воплощения в человеческом теле, человеко-бог второго типа черпает свою необычайную силу из некоей физической общности с природой, все его существо — и тело, и душа — настроено на гармонию с природой. Понятие человеко-бога, или человеческого существа, наделенного божественными или сверхъестественными способностями, принадлежит раннему периоду истории.

Обратим внимание на концепцию Фрэзера о возникновении института священных царей из института колдунов или знахарей. Он полагает, что общественный прогресс состоит в последовательной дифференциации функций, иначе говоря, в разделении труда. Труд в примитивных обществах постепенно распределялся между различными классами работающих и выполнялся все более производительным образом. Материальными и иными плодами специализированного труда пользуется все общество в целом. Колдуны или знахари образуют, по-видимому, самый древний класс профессионалов в истории общества. По мере развития процесса дифференциации класс знахарей претерпевает внутреннее разделение труда, появляются знахари — врачеватели, знахари — делатели дождя и т.д.

Исторически институт священных царей берет свое начало в прослойке колдунов или знахарей, находящихся на общественной службе. Самые могущественные представители этой прослойки выдвигаются на должности вождей и постепенно превращаются в священных царей. Их магические функции все более и более отходят на задний план и по мере того, как магия вытесняется религией, заменяются жреческими обязанностями. Еще позже происходит разделение светского и религиозного пластов царской власти: светская власть отходит в ведение одного человека, а религиозная — другого.

Фрэзер явился одним из авторов концепции примата ритуала над мифом. По его мнению, мифы измышляются с целью объяснить происхождение того или иного религиозного культа. Ритуалистическая установка Фрэзера оказала большое влияние на развитие религиоведения и теории мифа. В первой половине XX в. эта установка превалировала, пока не появились работы Э. Стеннера, обнаружившего амифные ритуалы и аритуальные мифы у племен Северной Австралии.

Фрэзер обсуждал и проблему тотемизма, особенно после выхода в свет работ об австралийских племенах. Он полагал, что тотемизм не есть религия. Данный феномен он понимал по-разному. В одном случае Фрэзер производил тотемизм от анимизма, считал, что пребывающая вне тела душа, смерть которой влечет за собой смерть человека, должна найти себе пристанище в тотемном животном или растении. Позже он стал трактовать тотемизм как вид общественной магии, направленной на умножение тотемного вида, а переход от него к религии объяснял заменой первобытной демократии деспотизмом. Наконец, он стремился обнаружить связь тотемистских представлений с экзогамией. Тотемизм возник из незнания процессов зачатия. Примитивный разум приписывает причины зачатия предметам (одушевленным и неодушевленным), вблизи которых чувствуются первые признаки беременности. С этим связано появление индивидуального тотема, из которого возникают более поздние тотемы клана.

Согласно Фрэзеру, тотемизм представляет собой таинственную связь, которая существует между группой кровных родственников, с одной стороны, и определенным видом естественных или искусственных объектов, называемых тотемами этой группы людей, — с другой. Значит, данный феномен имеет две стороны: это форма социального объединения, а также религиозная система верований и практических действий. В качестве религии он обнаруживает сходство и устанавливает контроль над наиболее важными объектами, прежде всего над видами животных и растений, реже — над используемыми неживыми объектами или вещами, сделанными самим человеком. Как правило, видам животных и растений, употребляемым в пищу или, во всяком случае, съедобным, полезным или домашним животным придается форма тотемного почитания, они табуируются для членов клана, связь с ними осуществляется посредством совершаемых время от времени обрядов и ритуалов их размножения.

Динамизм

В ходе этнологических исследований ученые пришли к выводу о том, что, с одной стороны, анимизму исторически предшествовали иные верования и связанные с ними ритуалы, а с другой — что «фундаментальное» противопоставление магии и религии необоснованно. Появляются концепции преанимизма. Изучение веро-

ваний народов Меланезии обнаружило своеобразную форму представлений — о мана, чувственно не воспринимаемой безликой силе, которая приводит в действие все, что имеет отношение к жизни первобытных народов и является причиной наиболее важных событий в сакральной сфере. Может быть присуща некоторым людям, животным, а также духам. Как показали исследования культуры в других регионах, у некоторых австралийских племен эта сила получила название арунгвилта, у различных племен американских индейцев — вакан, оренда, маниту, а где-то она осталась безымянной. Таким образом, оказалось, что именно эта сила под разными названиями или безымянная составляет сущность преанимической религии, а также магии. К тому же была установлена связь первобытных верований не столько с деятельностью отдельного «дикаря-философа», сколько с жизнью группы — племени, клана и т.д. Дикаря больше занимали рыболовство и возделывание растений, нежели размышления о снах и видениях, о двойниках и каталептических припадках.

Английский антрополог, этнограф и историк Р. *Маретт* (1866—1943) развивал идею преанимизма, ввел термин анматизм (лат. animatus — одушевленный), сосредоточив главное внимание на теоретическом осмыслении представлений о мана (на языке народов Меланезии и Полинезии — сила). С этим связано название его концепции — динамизм. Маретта не удовлетворяла теория Э. Тайлора, согласно которой анимизм (в тайлоровской трактовке этого термина) является «минимумом определения религии», и концепция Дж. Фрэзера, которая утверждает, что магия и религия не имеют ничего общего с точки зрения их происхождения. Он выделяет стадию «дикой», «примитивной», «рудиментарной» религии, а для описания феноменов этой стадии использует «категории» табу и мана. Идеи, подобные названным, имеют широкое распространение во всем мире, поэтому Маретт считает формулу табу—мана «минимумом определения религии». Табу и мана представляют собой «соответственно негативный и позитивный модусы сверхъестественного» . Для обоснования своей точки зрения Маретт использовал материалы английского миссионера и исследователя религиозных верований меланезийцев Р. Кодрингтона (1830—1922).

1 *Marett R.R.* The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion // Archiv für Religionswissenschaft. Freiburg, Leipzig, Tubingen. 1909. Bd 12. S. 187.

Рудиментарное мышление, полагаетобще етт, признает, если не всегда в абстрактной форме, то во всяком случае на уровне конкретных представлений, существование универсального опыта, выделяя в нем непостижимое и ужасное. Пигмеи Боканы, сталкиваясь с частными явлениями, а иногда и с различными типами явлений, могли с большей точностью определить, присутствует ли в этих явлениях oudah, или «таинственное» (если такое туманное понятие вообще выразимо в наших терминах). Между тем подобрать слово, при помощи которого наука смогла бы охарактеризовать этот аспект, достаточно трудно. По мнению Маретта, «сверхнормальное» или «экстранормальное» были бы вполне подходящими терминами, но в них отсутствуют мистические ассоциации. Ученый отдает предпочтение понятию «сверхъестественное», хотя и подчеркивает, что не намерен приписывать дикарям какие-либо абстрактные концепции единообразной «природы», которые постулированы мышлением цивилизованных людей.

Сверхъестественное, взятое в таком значении, обладает двумя экзистенциальными модусами — негативным и позитивным. Его негативной стороной является табу — «не сметь легкомысленно приближаться». Этот запрет не распространяется на все отношения со сверхъестественным (в противном случае был бы невозможен культ), он налагается на беспечные и нечестивые отношения. Позитивной стороной сверхъестественного является мана — «инстинктивное чувство чудодейственной силы». Об этом можно сказать «иметь» мана; мистическая сила, испытываем мы ее воздействие или нет, присутствует во всем; мана может быть скрытой или потенциальной. Изучение использования данного термина или его эквивалентов показывает, что фундаментальным является понятие силы и что данный термин соответствует тому, что называют «сверхъестественной» силой. Поэтому формулу табу—мана можно считать пригодной для исчерпывающего выражения универсальной природы сверхъестественного. Табу и мана описывают сверхъестественное в его первичном, или экзистенциональном, измерении; другие термины предназначены для выражения вторичного, или морального, измерения. Например, табу содержит в себе значение как святого, так и профанного. С другой стороны, в языках дикарей можно обнаружить обилие слов, имеющих самостоятельное значение «чистого» или «нечистого» в их религиозном понимании. Мана также является сверхъестественной силой, способной причинять добро или

13-3764

зло, призываемой для благословения или проклятия, используемой для исцеления или насылания порчи.

Маретт полагает, что термины «магия» и «религия», вероятно, в обыденном языке не всегда обладают нормативной функцией (хотя мы можем говорить о ложной религии или о белой магии), однако в научных целях они должны быть наделены оценочной характеристикой, поскольку соответствующее выделение морального смысла прослеживается в священной логике языка мира. Термин «магико-религиозный» (хотя он, несомненно, является подходящим для выражения того, что магия и религия имеют общий источник в признании сверхъестественного) не может быть напрямую применен по отношению к сверхъестественному, которое понимается только как табу—мана, так как в своем экзистенциональном качестве сверхъестественное не является магическим или религиозным, напротив, — не магическим, не религиозным.

По мнению Маретта, понимание сверхъестественного, которое можно обнаружить у коренных жителей тихоокеанского региона, включает в себя представление о табу и мана, но исключает анимистическую интерпретацию в тайлоровском смысле. И хотя он называет эти явления преанимистическими, однако оговаривается, что этот термин не совсем точен, ибо подразумевает хронологическую последовательность. В то же время исследования показывают, что в Меланезии представления о табу и мана всегда сосуществовали с анимизмом в достаточно гармоничной системе идей. Например, если мы сосредоточим внимание только на мана, то в любом случае мы будем иметь дело с одним из трех ее носителей: 1) «призрак» умершего человека; 2) «дух», который никогда не был человеком; 3) живой человек. И все же, как нечто противопоставляемое мана или табу, анимизм не так хорошо подходит на роль конечной категории рудиментарной религии, поскольку мана и табу всегда сопутствуют сверхъестественному, а анимизм — нет. Анимистическая терминология уводит нас далеко за границы специфического опыта, который является общей основой для магии и религии. Только высшая ступень анимистической иерархии относится к сверхъестественному бытию. Табу и мана, всегда сопутствуя сверхъестественному, являются гомогенными, анимизм же имеет дело с более или менее отличными друг от друга сущностями, такими, как «душа», «призрак» и «дух». Мана, являясь позитивным модусом сверхъестественного, полностью приспособлена для выражения нематериального и невидимого, но в то же время, благодаря непоследовательнос-

ти рудиментарного мышления, успешно разрешает противоречия между безличным и личным. Анимизм имеет тенденцию терять со прикосновение со сверхъестественным в его наиболее безличных формах и не подходит для выражения способов его передачи, а также его нематериальности,

При рассмотрении истории религии с генетической точки зрения, полагает Маретт, «должна быть прослежена не только центральная, или «ортогенетическая», линия человеческой эволюции, но и одновременно должен быть произведен полный учет огромного множества боковых ветвей развития, которым дало рождение постоянно растущее «материнское дерево» нашей культуры... Ключ для религиозной эволюции, несомненно, следует искать в эволюции социальной» [1]. При рассмотрении «сложных» религий анимизм не достиг успехов в преодолении безличной концепции сверхъестественного, не достиг успехов в этом деле и антропоморфический теизм. В результате «аниматизм» получил гораздо большее распространение, чем тайлоровский анимизм. Буддизм представляет собой выдающийся пример сложной религии, который возвеличивает безличное. Двусмысленность, заключенная в понятии мана, сохраняется в той или иной степени на протяжении всей истории религии. Между тем, подводит итог Маретт, все религии, рудиментарные или сложные, могут присоединиться к словам псалмопевца: «Сила принадлежит Богу».

Религия в гармонической модели культуры

Английский этнограф Б. *Малиновский* (1884—1942) известен как «полевой» исследователь и как систематизатор теоретических подходов к религии, развитых с точки зрения этнологии. Разрабатывая в функциональном аспекте идеи социальной антропологии, он берет в качестве исходного понятие культуры. Последняя, с одной стороны, есть продолжение природы, биологически обусловленный продукт человека, просто заменитель природы, но с другой — культура обусловливает изменение оформления инстинктов. «Природные импульсы» человека регулируются культурой, они частью допускаются, а частью вытесняются. Культура обращена против природы, она есть заменитель природы и содержит «противоприродные» элементы. Она представляет собой сложную органическую совокуп-

[1] *Marett R.R.* Op. cit. S. 187.

ность институтов, «инструментальный аппарат», посредством которого человек осваивает окружающий мир и удовлетворяет свои потребности — первичные (самосохранения и сохранения вида) и вторичные (формируемые и развиваемые самой культурой). Вторичные потребности образуют социальный опыт, и культура обеспечивает формирование, приобретение, закрепление и передачу этих потребностей. На поведение человека оказывают влияние врожденные факторы, а культура поднимает его над биологической детерминированностью, сублимирует и оформляет побуждения. Культуры различаются по способам удовлетворения потребностей и по характеру передаваемых от поколения к поколению вторичных потребностей. Каждый из образующих культуру институтов выполняет определенную функцию. Понятие «функция» необходимо имплицирует удовлетворение потребностей. «Витальные задачи» удовлетворения побуждений решаются в формах, приспособленных к окружающему миру, не в изоляции, а в культурной общности.

Элементы культуры взаимосвязаны, образуют систему предметов, действий, установок, внутри которых каждая часть выступает как средство достижения какой-то цели, вносит вклад в удовлетворение вторичных, а в конечном счете и первичных потребностей. Всякая технология реализации потребностей порождает новые потребности, например, удовлетворение первичной потребности в самосохранении требует создания системы снабжения продуктами питания, а последняя продуцирует новые технические, законодательные, магические, религиозные и нравственные потребности. Внутри целого элементы находятся в состоянии взаимозависимости, каждый оказывается функцией другого, изменения одного влекут за собой изменения других элементов. В системе культуры имеются разные слои. К материальной культуре принадлежат орудия труда, предметы потребления, украшения, одежда и т.д. В качестве своеобразных культурных феноменов предстают институты — форма семьи, система родства, строение власти и проч. Выделяются разнообразные структуры коммуникаций: формы межчеловеческого общения, правила вежливости, язык с его конвенциями, типизированные способы поведения. Наконец, каждое общество характеризуется определенными нормами и ценностями. Внутри культурного целого выделяются многообразные виды деятельности: воспитание, общественный надзор, хозяйство, системы знания, мораль и верования, способы творческого и художественного выражения.

Религия рассматривается в качестве всеобщего феномена культуры, она составляет внутри культуры определенную процессуальную (событийную) область наряду с другими процессуальными типами. Религиозные процессы находятся в корреляции с другими процессами. Малиновский анализирует религию в ее соотношении с наукой и магией (с точки зрения культурной функции каждой из них) на материалах бесписьменной культуры, главным образом жителей Тробриандовых островов.

Он разделяет области сакрального и профанного. По его мнению, не существует народов, на каких бы стадиях развития они ни находились, без религии и магии, так же как нет ни одного дикого народа, у которого бы полностью отсутствовали научные воззрения. В каждом первобытном коллективе были обнаружены эти две различные сферы — сакрального (магии и религии) и профанного (науки). С одной стороны, это традиционные действия и обряды, которые туземцы выполняют с благоговением и трепетом, окружают запретами и особыми правилами поведения, такие действия и обряды всегда связаны с верованиями в сверхъестественные силы, особенно в магические, или с понятиями о сущностях высшего порядка, духах, призраках, умерших предках или богах. С другой стороны, ни искусство, ни ремесло, сколь бы примитивными они ни были, неорганизованные формы охоты, рыбной ловли, земледелия или собирательства не могли существовать без внимательного наблюдения за природными процессами, без твердой уверенности в их регулярности, без способности к размышлениям и без веры в силу разума, т.е. без зачатков науки. Рациональное отношение к миру существовало на всех ступенях культуры. Каждое первобытное сообщество обладает значительным запасом осмысленных знаний, основанных на опыте. Знания позволяли изготовлять орудия охоты, конструировать орркие, создавать объединения для совместной деятельности, организовывать сельскохозяйственные работы и т.д. Наука представляет собой «рациональное обращение» с окружающим миром в соответствии с имеющимися знанием и техникой, она конституирует повседневный, осваиваемый, «профанный» мир, в котором живет туземец какой-либо бесписьменной культуры. Первобытная наука, содержащая элементарные знания, дает человеку представления об окружающем мире, позволяет ему использовать силы природы и тем самым дает ему огромное биологическое преимущество, возвышает его над остальным миром.

Магия определяется Малиновским как «вера в возможность достижения успеха с помощью волшебных формул и ритуалов». Он обнаружил связь магии с теми видами трудовой деятельности, где «присутствуют элементы случая», где нет уверенности в благоприятном результате действий. Если меланезийцы выходят на лов рыбы в лагуну, то ритуал производственной магии не совершают, если же в открытое море, то такой ритуал перед выходом выполняется. Магические приемы практикуются при промысле акул и других крупных и опасных рыб, при ловле же мелкой рыбы эти процедуры считаются излишними. Магия совершается в земледелии при посадке клубневых растений, урожай которых неустойчив, но к ней не прибегают при уходе за плодовыми деревьями, дающими стабильный и обильный урожай. Постройка лодок всегда сопровождается магическими действиями, а при строительстве домов такие акции не практикуются.

Магия является рефлексом на ситуации, в которых практическая деятельность человека ставит его в безвыходное положение, когда пробелы в знаниях и ограниченность способностей к наблюдению и размышлению делают его бессильным в самые критические моменты. Человеческий организм реагирует на это спонтанными взрывами, в которых рождаются зачаточные модели поведения и зачаточные верования. Магия фиксирует эти верования и рудиментарные ритуалы и придает им постоянные традиционные формы, снабжает первобытного человека набором готовых ритуальных действий и верований, определенных духовных и практических приемов, которые восполняют опасные пробелы в.знаниях и ограниченность возможностей в критической ситуации. Магия дает возможность человеку уверенно решать важные задачи, сохраняет его стабильность и духовную целостность в порывах гнева, вспышках ненависти, муках неразделенной любви, в отчаянии и тревоге. Она применяется в таких фазах деятельности, в которых недостаточны рациональные средства достижения цели. Ситуация, в которой не хватает рациональных спообов достижения цели или они перестают действовать, порождает в психологии человека остроаффективные состояния (и в «примитивных», и в цивилизованных обществах). Малиновский пишет: «Необеспеченный необходимыми познаниями, введенный в заблуждение своими прежними опытами и техническими способностями, человек реализует свое бессилие. Но желание владеет им; его боязнь, его страхи и надежды производят напряжение в организме, которое побуждает его к какой-то актив-

ности» . Поскольку рациональное, направленное на достижение цели действие невозможно, человек прибегает к квазидействию. «Под влиянием бессильной ярости или фрустрированной ненависти, — пишет Малиновский, — человек спонтанно сжимает кулаки и со словами проклятия, ненависти и ярости наносит воображаемые удары своему врагу...» . Соответствующие замещающие действия он совершает и в других случаях, когда не достигает цели, например, в случае отвергнутой любви, упущенной на охоте добычи и т.д. В результате таких магических акций происходит снижение эмоционального напряжения, достигается известное равновесие, до некоторой степени преодолеваются фрустрации. Хотя эти акции не приводят к достижению внешних целей, они результативны в аспекте восстановления внутреннего равновесия. Назначение магии — ритуализовать человеческий оптимизм, усилить веру в победу надежды над страхом. Названные действия составляют исходные формы магического поведения. А магия в целом представляет собой традиционно ставшую и систематизированную структуру таких реакций, образует некоторую систему поведения. Всякому колдовству соответствует антиколдовство. С одной стороны, магическая система неприкосновенна, но с другой — постоянно дифференцируется, совершается специализация магических ролей, всякому колдовству противопоставляется антиколдовство и т.д. Малиновский солидаризуется с этнологами, которые отмечают сходство магии и науки и в то же время отличают их друг от друга. Магию сближает с наукой то, что она всегда имеет определенную цель, тесно связанную с человеческими инстинктами, потребностями и устремлениями. Магическое искусство направлено на достижение практических целей. Как и другие виды искусства и ремесла, магия также руководствуется теорией, системой принципов, которые определяют то, как совершается действие с точки зрения его эффективности. Есть ряд принципов, которые определяют содержание и управляют магическими заклинаниями и обрядами. И наука, и магия развивают специальные технические приемы.

Но вслед за Фрэзером Малиновский называет магию «псевдонаукой» и специально подчеркивает это *«псевдо»*. Наука, даже представленная примитивными знаниями дикого человека, базируется на всеобщем опыте повседневной жизни, который приоб-

[1] *Malinowski B.* Magie, Wissenschaft und Religion. Frankfurt, 1973. S. 63.
[2] *Malinowski B.* Op. cit. S. 63—64.

ретался в борьбе человека с природой за существование и безопасность, основывался на наблюдениях и фиксировался разумом. В основе же магии лежат особые переживания эмоциональных состояний, в которых человек наблюдает не природу, а самого себя, в которых истина постигается не разумом, а игрой эмоций. Наука основывается на убеждении в самодостаточности опыта, усердия и разума; магия — на вере, что надежда не может не сбыться, а страстное желание — обмануть. Наука является рациональным освоением действительности, основывается на разуме и корректируется наблюдением; магия неподвластна им, существует «в атмосфере мистицизма». Наука рождается из опыта, магия создается традицией. Наука открыта, она служит благу всего общества, магия сокровенна, ею овладевают путем таинств посвящения, она передается из поколения в поколение или, в крайнем случае, ближайшим родственникам. Наука основывается на понимании естественных сил, магия возникает из идеи об определенной мистической безличной силе, в которую верит большинство первобытных людей. Теория познания руководствуется логикой, а теория магии — ассоциацией идей, возникающих под влиянием страстного желания: структура рационального знания и структура магических учений имеет различные традиции, разную социальную природу и предполагает разные типы деятельности. Наука образует сферу профанного, магия составляет половину области сакрального; вторая половина последней занята религией.

Если магия имеет дело с конкретными действиями и целями и эти цели точно определены и ограничены, то в религии ритуал организован иначе, и она решает всеобщие человеческие проблемы: «Смерть и бессмертие, почитание сил природы как чего-то общего и целостного, гармонизация человека с властью судьбы» [1]. Религия имеет дело не с конкретными фрустрациями повседневной жизни, а с фундаментальными проблемами человеческого бытия. «По своей догматической структуре, — говорит Малиновский, — религия постоянно предлагает себя в качестве системы вероучительных положений, которая определяет место человека в универсуме, объясняет его происхождение и полагает цель. Обычному индивиду религия прагматически необходима для того, чтобы преодолеть ошеломляющее, парализующее предчувствие смерти, несчастье и

[1] *Malinowski B.* Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsatze. Bonn, 1975. S. 191.

судьбу»[1]. В религии перед нами предстает целостный сверхъестественный мир — пантеон духов и демонов, благоприятных влияний и тотемов, духа — хранителя, отца всего племени. Образ будущей жизни создает вторую сверхъестественную реальность. Религиозная мифология обычно концентрируется вокруг различных догматов вероучения, предлагает космогонии, излагает рассказы о культурных героях, о делах богов и полубогов.

Первобытная религия по своему составу является гетерогенной (греч. ετερος — другой, γενος — род, происхождение), неоднородной, она постепенно включала в свою сферу фетиши, представления о душе, духах предков, веру во всепроникающую мана, тотемы и социальные объекты, представления о жизни и смерти. Религия не может быть определена через свой предмет в узком смысле как «поклонение духам», «культ предков» или «культ природы». Она включает в себя анимизм, анимативм, тотемизм и фетишизм, но не сводится ни к одному из них, не цепляется за какой-то один объект или их совокупность, имеет дело как с жизнью, так и со смертью, не может быть отождествлена с обществом. Ядра ритуалов и верований формируют фазы человеческой жизни: зачатие, беременность, рождение, половая зрелость, замркество, смерть. Религия имеет в виду установление сверхъестественной связи, добавляющейся к изначально биологическому фактору, ритуалы превосходят биологические явления, придавая им социальную значимость. Ее функциями являются фиксация и развитие уважения к традиции, гармонии с окружающей средой, уверенности в борьбе с трудностями и перед лицом смерти. Воплощающаяся в культуре религиозная вера обладает биологической ценностью и открывает первобытному человеку «истину» как нечто прагматическое.

Религия, как и магия, возникает и функционирует в ситуациях эмоционального стресса, связанных с периодами жизненных кризисов, неудач, смертью, посвящением в тайны племени, несчастной любви, с невымещенной ненавистью. Магия и религия предлагают выход из таких ситуаций и тупиков, но не практическим путем, а исключительно с помощью ритуалов и веры в сверхъестественное. И магия, и религия непосредственно основываются на мифологической традиции, окружены запретами и ритуалами, которые отличают их действа от действий в мире профанного.- Магия и

[1] Ibid.

религия не просто учения или виды философии, но особые способы поведения, прагматические позиции, базирующиеся на чувствах и воле. Они — и личный опыт, система верований, и образ жизни, некоторый «социологический феномен».

Но религия не тождественна магии. Внутри сферы сакрального магия может быть определена как «прикладное искусство» — совокупность действий, являющихся средством достижения определенной цели, а религия — как самодостаточные действа, имеющие цель в самих себе. Главное отличие религии от магии в том, что религиозные церемонии не имеют определенной цели, являются самрцелью, в них нет направленности на последующие события. В магическом же действии идея и цель всегда ясны. Прикладное искусство магии имеет ограниченные технические формы (заклинания, ритуал, условия, в которых действует маг). Религия не имеет простых технических приемов, и ее единство проявляется не в форме религиозной деятельности и даже не в единообразии ее предметного содержания, но скорее в функциях, которые она выполняет, и в ценности ее учения и ритуала. Вера в магию, поскольку она носит практический характер, проста: она является утверждением человеческой силы, которая может вызвать определенные явления с помощью заклинаний и ритуалов. Магия, колдовство есть игра «черного» и «белого», религия же на ранних стадиях своего развития обнаруживает незначительную разницу между добром и злом, между благотворными и недоброжелательными силами. Область применения магии все более сокращается, расширяющиеся возможности рациональности, которые обусловливают все большее овладение миром, ограничивают применимость магии, религиозных же проблем эти процессы не касаются, поскольку они принципиально неустранимы.

Критикуя эволюционизм и анимистическую'теорию Тайлора, Малиновский подчеркивает невозможность выведения культа из религиозных представлений, решая вопрос о соотношении мифа и ритуала в пользу примата последнего. Он предлагает «гармоническую модель» культуры. По его мнению, различные культурные феномены взаимодополняют друг друга в гармоническом целом. Наука, магия и религия выполняют различную, но взаимодополняющую работу в решении общих культурных задач. Развивая «модель гармонии», Малиновский принимает идею о религии как факторе интеграции общества.

ГЛАВА 5
Мифолого-лингвистические концепции

Мифологическая, или натурмифологическая, концепция, формировавшаяся во второй половине XIX в., выступила как разновидность натуралистической теории. К середине XIX в. были достигнуты успехи в области общей лингвистики и сравнительной филологии, получены значительные результаты в изучении древних восточных языков, религиозных и мифологических систем Древней Индии, Персии, Китая, Египта, Ассирии и др. Появились подробные описания языка, обычаев и верований племен, находившихся на сравнительно ранних ступенях социальной организации. Собран большой фольклорный материал, содержавший свидетельства о том, что мировоззрение масс в цивилизованных странах включает элементы, восходящие к структурам сознания первобытного человека. Сложилась мифологическая школа религиоведения, базировавшаяся на данных сравнительного языкознания, мифологии и фольклористики. Представители этой школы первичным, главным элементом религии считали миф, а потому изучение происхождения и развития религии свели к исследованию древней мифологии. *Я. Гримм* (1785—1863) — один из основателей мифологической школы в фольклористике и германистике — заложил традицию объяснения архаических мифов на основе материалов современного фольклора. Он выдвинул идею «двоеверия», согласно которой в религиозных переживаниях современного германского простолюдина имеются два слоя — христианская вера и верования доисторического периода. Народные сказки, былины, саги и проч. суть деградировавшие мифы, не вымысел, а верное отражение первобытных верований народа. Поэтому народное поэтическое творчество, сказки, обычаи и предания являются основой для объяснения первобытных мифов и религий. Сказочные, былинные герои, как и персонажи древней мифологии и религии, суть олицетворения, символы природных сил.

Привлечение методов сравнительного языкознания к изучению религии

Наиболее значительный вклад в развитие мифологической школы внес английский (по происхождению немец) филолог, санскритолог и индолог, представитель сравнительного языкознания *М. Мюллер* (1823 —1900). Принципы сравнительного языкознания он положил в основу «сравнительной мифологии» и «сравнительного религиоведения» (термины введены М. Мюллером), с позиции которых стремился объяснить происхождение религий. Чтобы понять религии древних народов, следует научиться понимать их язык. Исследования проводились на материалах мифологии древних индоевропейских народов.

Мюллер не принимает концепцию анимизма, фетишизма, первоначального монотеизма. Он усматривает в религии две стороны: внешнюю и внутреннюю. Когда говорим о религиях еврейской, индусской, христианской, имеем в виду собрание знаний и поучений, унаследованных или через традицию, или посредством книг, признаваемых божественными и заключающих в себе все, что составляет предмет верования евреев, индусов или христиан. В этом смысле человек меняет религию. Но слово «религия» имеет и другое значение. Подобно тому, как существует в человеке *способность веровать* независимо от всех исторических форм, какие принимали языки, человек обладает способностью веровать независимо от всех исторических религий — это способность понимать бесконечное, свойственная разуму в отличие от рассудка и чувства. Внутреннюю сторону религии составляет эта способность веровать, постигать бесконечное под различными названиями и под различной формой. Внешние же формы выражения этой способности случайны, одни заменяются другими, то появляются, то исчезают.

Источником религии Мюллер считает чувство бесконечного, соединенное с чувством конечного. Бесконечное окутывает конечное как нечто невидимое, неслышимое, стоящее по ту сторону конечного. Во всех религиях слышен вздох, направленный в бесконечное. Идея бесконечного формировалась постепенно, в процессе умственного развития человека. В ходе изучения явлений сознание не ограничивается только восприятием конечных наблюдаемых предметов, а осваивает нечто большее. Нечто большее — это указание на то, что изучены не все явления, что существует

область более широкая, чем та, которая является предметом наблюдения. Такое движение сознания Мюллер называет предчувствием идеи бесконечного в явлениях конечных.

Формирование мифов и религии происходит под влиянием языка. В силу бедности древних языков человек, с одной стороны, разные предметы и явления со сходными признаками обозначал одними и теми же словами (эпитетами), а с другой — один и тот же предмет и явление, проявившее себя с разных сторон, в разных свойствах, называл различно. Общего понятия вещи и слова для его обозначения еще не существовало. Многие названия были метафорическими. Со временем метафоры затемнялись, изменялось первоначальное значение слов. По мере забвения первоначального значения под влиянием тенденции к олицетворению названия различных предметов и явлений становились и названием души, духов этих предметов и явлений. Мифы появились тогда, когда слова в силу полинимизма и синонимизма первобытного языка утрачивали первоначальное корневое значение; они есть «болезнь языка», продукт «смешения слов».

Мюллер сравнивает названия высших божеств в разных семействах языков и приходит к выводу, что эти названия хранят в себе реликтовые значения, сходные друг с другом и восходящие к значению слов «свет», «небо», «блестящее небо». Он анализирует три семейства религий, соответствующие трем семействам языков, — туранское, арийское и семитское. Древняя китайская религия соответствует китайскому языку — первоначальному типу туранского семейства. Эту религию филолог называет односложной, лишенной красок и поэзии, она почитает множество духов, изображающих небо, солнце, бури и м и р у г от друга, без связи, без возвышенного элемента, который бы соединял их между собой. Почитание духов природных явлений и человеческих составляло сущность древней народной религии. Но постепенно формировалась наполовину религиозная, наполовину философская вера в высший порядок, в абстрактные силы, которые на языке философов назывались материей, на языке нравственности — добром и злом, а на языке религии и мифологии — небом и землей. Арийские религии, по словам Мюллера, почитают Бога в природе: он является скорее сквозь завесу и тайны физического мира, нежели в качестве Бога, скрытого в тайниках человеческого сердца. Эти религии политеистичены, их боги обладают сильной и выра-

зительной индивидуальностью. Семитические религии почитают Бога в истории, распоряжающегося скорее судьбами индивидов, поколений и народов, нежели управляющего силами природы. Названия семитских божеств выражают нравственные качества — «сильный», «достойный почитания», «господин», «царь», и редко ясно определенные божеские лица. Это привело впоследствии к смешению многих семитских божеств, что обусловило переход политеистических культов к монотеизму. Указанные три семейства религий при всем их различии имеют общий источник, который зафиксирован в древних языках.

Изучение туранских религий показало, что представление о Божестве связано в них с образом неба. Религиозная система Китая различает две силы: активную и пассивную, мужскую и женскую. Они составляют основание всякого бытия, всех вещей, обусловливают двойственность всего существующего в природе. Их часто отождествляли с небом и землей, и дух неба искони занимал более высокое положение, чем дух земли. Дух неба именуется Tien — Небо, Tien — значит «великий», и «один» тот, кто управляет «вверху» и правит всем тем, что происходит «внизу». Tien, или Небо, представляется высочайшим живым существом, праотцом всех вещей, великим мастером, создающим существа и вещи, подобно горшечнику, выделывающему из глины кухонную утварь.

В древних арийских религиях и мифологиях — индийской, итальянской, германской — верховное божество носило одно и то же название и сохраняло его повсюду: на Гималаях, в Капитолии, в лесах Германии. Это название — на санскрите Dyaus, на древнегреческом Ζευς,*на латинском Jovis,* на древнегерманском Tiu. Благодаря этим названиям можно воссоздать представления людей за десять веков до Гомера и Вед: почиталось существо, невидимое, под самым возвышенным именем, которое имелось в словаре, под названием Света и Неба. В Ведах мы находим гимн, обращенный к Dyaus pitar, у греков — к Ζευς πατηρ, у римлян — к Jovis Pater, на всех трех языках это означает «отец, находящийся на небе». Эти выражения, по мнению Мюллера, суть древнейшие поэмы, «древнейшие молитвы» человечества. Данное имя давалось неизвестному Богу раньше появления санскритского, греческого и латинского языков, о чем свидетельствует наличие молитвы «Отец наш» в языках Полинезии и Меланезии. Но древнего имени Небесного Отца нет ни в санскритском, ни в греческом, ни в латинском языках. Эта молитва обращена к существу наиболее

возвышенному, отдаленному и одновременно близкому. Первобытная молитва арийцев «Небу Отцу» в течение веков трансформировалась в формулу «Отче наш, иже еси на небесех».

Подобный вывод Мюллер делает и на основе анализа первобытных религий семитов. Семитские языки имеют много слов для обозначения Божества, которые существовали еще до разделения единого языка на ветви южную, или арабскую, северную, или арамейскую, среднюю, или еврейскую. Эти слова позволяют воссоздать религиозные представления семитов до того времени, когда Авраам поклонился Иегове, когда Ваала почитали в Финикии, а Элу — в Вавилоне. В языках всех семитских народов Бог наделяется эпитетами «могущественный», «крепкий», «сильный», «уважаемый», «великий», «царь», «господин». Еврейский, сирийский и арабский языки относятся к общему источнику, и их божества и культы восходят к общему святилищу: Богу El — «могущественному на небе» — поклонялись все семитские народы, раньше чем появились вавилоняне, финикийцы, евреи.

Религиозное сознание человечества формировалось эволюционным путем, развивалось «снизу вверх», началось с культа видимой Природы и лишь затем, в соответствии с совершенствованием ума, возвысилось до почитания Бога как духа. Греческое слово ανθρωπος — человек, произведено от ανω — вверх и αθρεω — смотреть: из всех животных лишь человек может поднять свой взор к небу, смотреть вверх и искать что-то такое, чего не могут доставить ему ни чувства, ни рассудок. Мюллер делит все предметы видимого мира на три группы: 1) осязаемые, доступные осязанию, обонянию, слуху, зрению, вкусу, — камни, деревья, животные, раковины и т.п.; они поддавались точному и всестороннему изучению, не могли возбудить чувство бесконечного, так как в силу доступности, ограниченности не были непонятными и загадочными; 2) полуосязаемые, которые человек мог отчасти видеть, слышать, обонять, но не мог осязать во всей полноте в силу отдаленности или величины, — моря, реки, горы и проч.; они казались относительно непостижимыми, неограниченными и потому могли производить впечатление бесконечного; почитание гор, рек, морей и проч. — первая ступень развития религиозного сознания; постепенно названия гор, рек, морей стали обозначать и духов этих предметов; 3) неосязаемые, которые дают знать о своем существовании только своими действиями, но не доступны для непосредственного восприятия, тем более для осязания, и о существовании

которых свидетельствует только одно чувство зрения, — атмосфера, ветер, бури, облака, небо, звезды и проч. Предметы первой группы не могли возбудить в человеке чувство бесконечного из-за доступности, понятности, отсутствия в них загадочности. Предметы полуосязаемые как не доступные во всей полноте наблюдению человека возбуждали мысль о бесконечном и дали первые импульсы развития религиозного сознания: почитание гор, рек и морей явилось первой по времени ступенью и первой формой выражения религиозного чувства. Но собственным предметом религиозного сознания Мюллер признает неосязаемые вещи. Именно они дали материал для формирования представлений о существах с божественными признаками.

Первое представление о бесконечном было получено на основе опыта, органы чувств сообщали дикарю соответствующие впечатления: каждый предмет, который не имел для чувств видимых пределов, казался бесконечным, например, вид безбрежного океана или беспредельного неба возбуждал идею бесконечного. Эта идея не была полной и совершенной, в своей чистой форме понятия бесконечного скорее есть последний, чем первый шаг человека на пути умственного развития. Но полученная опытным путем идея бесконечного послужила материалом для последующего формирования понятия о Боге.

Испытывая чувство зависимости от природы, человек искал такие предметы и обозначения, которые давали бы опору и прочность существования. Слово Бог, подобно латинскому Deus и греческому θεος, заключающее в себе силу *определенного* свойства, не существовало и не могло существовать в первобытную эпоху истории языка и мышления. Первоначально слова обозначали впечатления, полученные с помощью органов чувств, и корень «жечь, светить, греть» мог служить для обозначения солнца или неба. Затем слово «небо» потеряло свое первоначальное, чисто материальное значение и приобрело совершенно иной смысл.

Поиск слова для обозначения Божества прошел длительный путь. Первобытный человек испытал чувство несовершенства, слабости и зависимости, он не мог понять, откуда приходит и куда идет. В нем жило желание найти проводника, стремление к чему-то прочному и вечному, управляющему миром и дающему опору. Идея бесконечного беспокоила человеческий ум, и ничто так не поражало, как гармонизирующее с этой идеей безграничное небо, блистательное и нерушимое. Название блестящего неба было

выбрано всеми народами земли. Наблюдение неба давало материал и для создания представлений о существах светящих (deva), живущих (asura), бессмертных и нестареющих (amorta, agara). В словах deva или deus запечатлено движение наших предков от чувственного мира к миру по ту сторону области наших чувств; путь этот был указан природой и вел от известного к неизвестному, от природы — к Богу природы. «Небо» стало означать местопребывание существа, которое носило то же самое имя. Постепенно под влиянием «диалектического роста», «диалектической жизни религии» небо приобретает новые эпитеты, оно называется не только «блестящим», но и «темным», «широким», «гремящим», «дождливым». Полинимия языка обусловила складывание политеизма. Человеческий ум, найдя выражение «блестящий» для характеристики Божества, вскоре начал подыскивать новые эпитеты, которые уже не выражали блеска, но были более уместными для понимания Божества как силы таинственной и всемогущей. Поэтому в санскрите наряду с Dyaus есть другое название неба как свода — Varuna, наименование, которое первоначально было только иным способом обозначения Бога, но вскоре было отнесено к отдельному и независимому существованию. Люди не перестали искать новые названия: если бытие Бога познавали в ветрах, то название ветра делалось одним из имен Бога, когда присутствие Божества обнаруживалось в землетрясении или огне, название их переносилось на Божество. Наконец, все части природы, в которых чувствовалось дыхание или соседство Бога, были объединены названием, выражающим Вездесущее.

Мюллер ввел понятия и термины «генотеизм» (греч. 6V — один, первый и θεος — бог) и «катенотеизм» (греч. ката — относительно, сообразно, по, 8V — один, первый и *fteoc,* — бог). Генотеизм и катенотеизм, как и политеизм, признают существование многих богов. Генотеизм (буквально — однобожие) отличается от политеизма тем, что каждого из многих богов считает вполне независимым от других, равным с другими, не признает первенства какого-либо бога или богов, их соподчинения. Бог не является константой, почитание его носит ситуативный характер, но в данной ситуации он почитается как единственный и высший. Идею генотеизма Мюллер обосновывает материалами Вед, Ведических гимнов. Боги Вед имеют исключительную компетенцию в определенной природной стихии, в которой какой-то из них почитается как наивысший: Индра — бог голубого неба, Агни —

бог огня, Варуна — древний бог небесного свода. Когда ведический поэт поет гимн одному из богов, все другие в этом гимне не упоминаются, как бы «исчезают». Катенотеизм характеризуется Мюллером как почитание многих «равно великих» богов по одному.

Применение понятия знаковых систем к изучению религии

В XX в. мифолого-лингвистический анализ мифов и религий осуществлялся главным образом в структурализме, прежде всего в той ветви последнего, которая базировалась на языкознании и была связана в значительной мере с французской культурой и языком. Принципы лингвистического структурализма были применены в других гуманитарных науках — литературоведении, искусствоведении, психологии, этнологии. Весьма плодотворной оказалась сложившаяся в структурализме постановка вопроса для мифологии и религиоведения.

Структурализм предложил один из вариантов абстрактно-теоретического рассмотрения объекта, что способствовало отходу от чисто эмпирически-описательной направелнности исследований, широко распространившейся в гуманитаристике. В нем имеется тенденция сближения наук о природе и о культуре, дистанцирования от методов рассмотрения мифов и религии, предлагаемых экзистенциализмом, феноменологией, персонализмом. Главной задачей считается выявление структуры как совокупности устойчивых отношений между элементами, остающихся инвариантными в ходе преобразований и изменений. Внимание сосредоточивается не на элементах, а на отношениях между ними (принцип примата отношений над элементами в системе), из свойств элементов анализируются не «собственные», а системоприобретенные. Меняющиеся объекты берутся в данный момент времени, в поле зрения оказываются сосуществующие явления, отвлекаются от их развития (принцип примата синхронии над диахронией, иногда говорят о панхроническом характере структуры). Структурализм питается идеями семиотики (греч. σημα — знак) — учения о знаках, — и семантики (греч. σημαντικος — обозначающий), исследующей смысл и значение выражений, рассматривающей различные означающие системы. Он стремится за сознательным использованием знаков, слов, образов, символов найти неосознаваемые образования, скрытые механизмы, закономерности знако-

вых систем, которым подчиняется человек, Эти глубинные пласты культуры опосредуют отношение человеческого сознания и мира и тем самым обусловливают «несвободу» и «неуверенность» субъекта, человеческого Я. Структуры объективны, не подвержены субъективным влияниям, по отношению к ним субъективное выступает как эпифеномен (сопутствующее, несущественное). Такая постановка вопроса дала повод для утверждения, что структурализм намерен «освободиться» от субъекта.

Родоначальником структурализма в языкознании был швейцарский лингвист Ф. *Соссюр* (1857—1913), который анализировал язык как семиотическую (знаковую) систему, дал импульс развитию семиологии (семиотики) — учения о знаках. Он по-новому подошел к исследованию языка: если до него последний рассматривался прежде всего с исторической точки зрения (изучались его история, этимология слов и т.д.), то он этому диахронному подходу противопоставляет синхронный, хотя и не отрывает их друг от друга. Соссюру важно было изучать язык как средство общения, состоящее из определенных элементов, которые используются по определенным правилам. Тем самым раскрывалась система взаимных отношений в языке.

Языковед проводит существенное различие между «языком» и «говорением» (речью): последнее представляет собой конкретный речевой акт (высказывание) отдельного человека, первый образует систему элементов и правил, которая используется в речевом акте. Язык принадлежит сфере обратимого времени, речь — сфере необратимого. Отдельный человек не располагает указанной системой полностью (он не знает всех слов, не реализует все синтаксические возможности и т.д.), только языковая общность владеет языком как системой элементов и правил в полном объеме. Элементы, из которых состоит язык, суть знаки, имеющие две стороны: 1) выразительно-речевую, называющую, в этом аспекте знаки выступают как звуковые формы, могущие быть воспринятыми; 2) содержательную. Такая двойственность присуща не только естественному языку, но и другим знаковым системам, например «языку» жестов, который в разных культурах регулируется не одинаково.

Отдельные знаки могут рассматриваться в двух планах. С одной стороны, в контексте подобных знаков, например, по отношению к глаголу различные грамматические формы в зависимости от значения, могут занимать различное место в предложении. Име-

ются синонимы, которые могут взаимозаменяться; в следующих двух парах предложений: «он идет в церковь — он шел в церковь», «он идет в церковь — он идет в Дом Божий» — определенный элемент получает соответствующую замену. В этом случае говорят о парадигматических рядах. С другой стороны, внутри предложения знаки находятся в связи друг с другом, эту связь можно назвать синтагматической цепью.

Применение идей Соссюра дало плодотворные результаты в различных областях гуманитаристики, в том числе и в религиоведении. И религия включает элементы с соответствующими значениями, «знаки», имеющие двойственный характер. Эти знаки используются не произвольно, а по определенным правилам, в определенных связях. В ходе религиоведческого исследования после фиксации конкретного, единичного применения знака ставится вопрос о системе правил такого применения. Религиозная весть пользуется вторичными знаковыми системами, образующимися и в естественных языках, и в ритуальных действиях, и в образах. В этом смысле религия может быть рассмотрена как знаковая система второго порядка. В качестве таковой она использует естественные языки, а также создает искусственные. В ней складываются соответствующие словарный состав, речевые выражения, обрядовое поведение и связи, совокупность символов — все эти элементы несут в себе определенные значения и смыслы и образуют язык религии.-

К. Леви-Строс (р. 1908), один из главных представителей французского структурализма, применил методы структурной лингвистики в ходе этнографических исследований. Он отверг резкое противопоставление естественных и гуманитарных наук, методов объяснения и понимания, утверждая единство научного метода, попытался придать гуманитаристике естественно-научную строгость. Противопоставление объяснения в естественных и понимания в гуманитарных науках Леви-Строс называет ложным противопоставлением . По его мнению, причинный анализ заканчивается ассимиляцией опыта, который является одновременно внутренним и внешним. Знаменитое правило — рассматривать социальные факты как «вещи» — соответствует первой процедуре, которая подлежит проверке с помощью второй. Социальная антропология вместо противопоставления причинного объяснения пони-

[1] См.: *Асви-Строс* К. Структурная антропология. М., 1980. С. 94.

манию стремится использовать эти процедуры одновременно. «Способность испытывать на себе интимный опыт другого является одним из средств достижения окончательной эмпирической верификации, в которой ощущают необходимость как естественные, так и гуманитарные науки. Это не столько доказательство, сколько гарантия» [1].

Ученый намерен осуществить «редукцию культуры к природе» посредством выявления единства физических, физиологических, психических и социальных закономерностей. Свою позицию он называет суперрационализмом, имеет в виду интеграцию, восстановление ныне утраченного единства чувственного и рационального начал, не жертвуя ни одним из их свойств [2]. Суперрациональное непосредственно увязываться с категорией обозначающего, которое «есть великий способ бытия рационального» [3]. Означающее соотносится с означаемым, и это соотношение фиксируется сознанием, как правило, бессознательно.

Человек, культура, общество возникают не на основе производства орудий труда и не благодаря им, а на базе появлявшегося артикулированного языка. Леви-Строс различает «холодные» и «горячие» общества, сосуществуклие в пространстве современного мира. «Холодные» (т.е. лишенные энтропии, близкие к нулю исторической температуры) примитивные общества хранят структуры первобытных коллективов, сопротивляются изменению социальных структур, тяготеют к стабильности, воспроизводят простые и скудные условия существования. «Горячие», цивилизованные общества индустриально развиты, имеют тенденцию к все большему производству и потреблению энергии и информации. Но эти общества не противостоят, их объединяют всеобщие законы культуры, человеческого мышления.

Леви-Строс занимается изучением различных явлений культуры как совокупностей знаковых систем. Вместе со своими единомышленниками акцентирует внимание не на элементах, а на структурах (отношениях), отдает предпочтение синхронному рассмотрению структур, выявляющему их константы, неизменность, перед диахронным, прослеживающим их изменение в истории. Структура понимается как совокупность отношений объекта,

[1] *Леви-Строс К.* Указ. соч. С. 94—95.
[2] См.: Levi-Strauss Cl. Tristes tropiques. Paris, 1955. P. 62.
[3] Ibid. P. 59.

инвариантных при некоторых преобразованиях. Но и сами эти преобразования подчиняются константным правилам, в соответствии с которыми путем перестановки элементов из одного объекта получается второй, третий и т.д.

Логика чувственных качеств «дикого» мышления в мифе и религии

К. Леви-Строс отличает два типа познания: «примитивное» (магическое, мифическое) и современное, научное. Оба типа имеют некоторый инвариант — «дикое» мышление. Последнее не есть мышление дикарей, хотя именно у них оно получает наиболее адекватное выражение. Необходимо узаконить формы такого мышления, которые обычно наблюдают у «диких», но которые продолжают быть нашими, поскольку мы некоторым образом продолжаем оставаться «дикими». Главной характеристикой «дикого» мышления является априорное стремление внесения порядка в беспорядочное... «Требование порядка есть основа мышления, которое мы называем примитивным, но оно является таковым постольку, поскольку служит основой всякого мышления» . Формой упорядочения беспорядочного выступает классификация, которая осуществляется как современными науками, так и примитивным мышлением. Последнему свойственна и комбинаторность, способность соединения, комбинирования чувственных элементов, а таюке инвариантность и универсальный характер символической функции.

Фундаментальным свойством мифического мышления является отклонение событийных цепей и тем, но при этом структура мифа отражает и, значит, сохраняет «идеальную точку», в которой отклоняющиеся «лучи» сходятся. Множественность вариаций связана с двойственным характером мифического мышления — с его свойством совпадать со своим объектом, будучи его изоморфным отображением и в то же время никогда в нем не растворяться и развиваться в другой плоскости. Многократное повторение мифических тем отражает эту смесь цепкости и бессилия. Мифическое мышление не заботится о том, чтобы в одном месте начинать, в другом кончать, и поэтому никогда не совершает полного пробега — всегда что-то остается про запас, «мифы, подобно обрядам, *бесконечнър>"*.

[1] *Levi-Strauss C/.* La pensee sauvage. Pains, 1962. P. 17.
[2] См.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 172—173.

Первобытное и научное мышление имеют и отличия. Первое подчинено логике чувственных качеств, которая развертывается не в понятийной, а в образной и метафорической форме. В научном мышлении понятие является логическим воплощением и обозначением образа, в первобытном — образ обозначает понятие, внутренняя логика понятий, воплощающая в знаках, скрыта за чувственно воспринимаемыми образами.

Леви-Строс считает, что в первобытном «диком» мышлении существовала гармония чувственного и рационального, оно подчинялось «логике чувств», оперируя логическими структурами, было в то же время конкретным, образным, метафорическим. «Логика чувственных качеств» считается прообразом современной науки. «Анатомия» человеческого ума, его важнейшие структуры едины и у первобытного, и у цивилизованного человека. Первобытная логика, несмотря на чувственную конкретность, была мощным орудием классификации и рационального освоения окружающего мира, создала предпосылки неолитической технической революции и возможности для становления современной цивилизации.

Леви-стросовский суперрационализм признает научную ценность не только собственно научного знания, но и других духовных структур. Например, считается, что неолитическая и галилеевская наука различаются лишь количественно, а также по способам закрепления знаний — первая использует знаки, вторая формулирует понятия, но получаемые результаты и там и там одинаково научны. По мнению Леви-Строса, все формы мышления, в том числе обычно признаваемые вненаучными, способны продуцировать научные знания.

Существенное место в методологии Леви-Строса занимает концепция соотношения сознания и бессознательного. Сознание появляется на пересечении множества бессознательных структур, знаковые системы подчиняются скрытым закономерностям, недоступным прямому наблюдению. Глубинные пласты культуры включают бессознательные «ментальные структуры», опосредствующие связь сознания с миром. Бессознательно возникающие на ментальном уровне фундаментальные неизменные структуры внедряются в социальную жизнь. Видами символизации бессознательного считаются метафора (греч. μεταφορα — переносное значение слова) — перенесение свойства одного явления на другое на основании общего признака — и метонимия (греч. μετωνυμια — переименование) — замена одного слова другим на основе связи

их значений по смежности. Символизируются, по Леви-Стросу, не столько предметы и состояния, сколько отношения между объектами и лицами.

В своей структурной антропологии Леви-Строс отвел значительное место исследованию мифов, религии, тотемизма, магии, его считают автором структурной типологии мифов.

Мифологию (учение о мифах) он рассматривает в качестве раздела «религиозной этнологии» (этнологического изучения религии), поскольку находит много общего у мифа и религии, хотя не отождествляет их. Первобытный миф выражает религиозную традицию и ритуальный обычай . Изучая структуру мифов, тотемизм, магию, ритуал, ученый выявляет и ряд существенных характеристик религии.

Логика чувственных качеств «дикого» мышления выражается не в понятиях, а в метафорических и символических формах и наиболее часто в таких явлениях, как миф, тотемизм, система родства. «Изначальная логика» — это «логика оппозиций и корреляций, исключений и включений, совместимостей и несовместимостей»[1]. Она фиксирует конкретные пары противоположностей, а затем трансформирует их в другие, тоже конкретные пары.

Принимая различение языка и речи в духе Соссюра, Леви-Строс говорит, что миф — это неотъемлемая часть языка, но находится как бы одновременно в языке и вне его, выявляется через слово, в процессе речи. Он представляет собой «лингвистическое явление». Миф определяется через временную систему, специфика которой состоит в соединении обратимого и необратимого времени. Миф всегда связан с прошлыми событиями: «до сотворения мира», «в давние-давние времена» и т.д. Но эти события, происходящие, как считается, в определенный момент, образуют постоянную структуру, одновременную как для прошлого, так и для настоящего и будущего. Таким образом, специфичным для мифического времени является его двойная природа, одновременно обратимость и необратимость, синхронность и диахронность. Эта двойная структура, одновременно историческая и внеисторическая, говорит о том, что миф может относиться и к области речи, и к области языка, в которой он формируется. Но

[1] См.: *Леви-Строс* К. Структура мифов // Вопросы философии. 1979. № 7. С. 152.
[2] *Леви-Строс К.* Указ. соч. С. 155.
[3] *Леви-Строс К.* Тотемизм сегодня // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 98.

миф существует и на третьем уровне, имеющем тоже лингвистическую природу, но отличающемся от первых двух. Сущность мифа заключена не в стиле, не в манере изложения и не в синтаксисе (греч. συνταξις — построение, порядок; здесь — способы соединения слов в словосочетания и предложения, а последних — в сложные предложения), а в истории, которая в нем рассказывается. Миф — это язык, но такой, который работает на очень высоком уровне, когда смысл как бы отрывается от лингвистической основы, вокруг которой он начал создаваться.

Смысл мифа может быть сведен к изолированным элементам, входящим в их композицию, он — в характере сочетания этих элементов. Элементы мифа, являющиеся наиболее сложными, Леви-Строс называет большими конститутивными единицами или мифемами. Как и всякий лингвистический объект, миф сформирован из конститутивных, составляющих единиц, а эти единицы предполагают наличие компонентов, образующих структуру языка — фонем, морфем и семантем . Мифемы не уподобляются фонемам, морфема — семантемам, а располагаются на более высоком уровне — на уровне фразы, предложения. Конститутивные единицы мифа являются не изолированными отношениями, а пучками отношений, и только в форме комбинации таких пучков эти единицы приобретают сигнификативную функцию. Все это означает, что исследование мифов должно сосредоточиваться на парадигматике за счет повествовательной синтагматики, на мифологических системах в большей мере, чем на отдельных сюжетах.

Бинарные оппозиции и их разрешение

Мифы, согласно Леви-Стросу, представляют собой прежде всего поле бессознательных логических операций, инструмент разрешения противоречий. Он пишет: «Мифическое мышление развивается из осознания некоторых противоположностей и стремится к их последующему преодолению, медиации»[3]. Могут появляться медиаторы первого, второго, третьего и т.д. порядка; каждый член порождает последующий через оппозицию и корреляцию. Элемен-

[1] Фонема (греч. φωνημα — голос, звук) — единица языка, звук речи, с помощью которой различаются и отождествляются морфемы и слова. Морфема (греч. μορφη — форма) — минимальная значимая часть слова (префикс, корень, суффикс). Семантема (греч. σημα — знак) — означающая единица языка, фиксирующая некоторое значение.

[2] Сигнификативный (лат. significativ — свидетельствующий, значащий, означающий).

[3] *Леви-Строс К.* Структура мифов // Вопросы философии. 1979. № 7. С. 161.

ты этого мышления конкретны, связаны с ощущениями, с чувственными свойствами предметов, но могут выступить и в качестве посредников между образами и понятиями, в качестве знаков, преодолевающих противоположность чувственного и рационального. Мифологическая логика достигает результата окольными путями, с помощью материалов, для этого специально не предназначенных. Эту процедуру ученый называет бриколажем (фр. bricoler — играть рикошетом от борта, прибегать к уверткам, действовать окольными путями). Выделяются многочисленные бинарные оппозиции: высокий — низкий, левый — правый, теплый — холодный, сухой — влажный, твердый — мягкий, стабильный — нестабильный, пустой — полный, содержащее — содержимое, гнилой — свежий, сырой — вареный, растительное — животное, природа — культура. Бинарные оппозиции содержатся и в сакральных текстах, например, ветхозаветное разделение животных на «чистых» и «нечистых».

, Противоречия «разрешаются», а точнее, ускользают путем медиации, прогрессивного посредничества: например, фундаментальная противоположность жизни и смерти заменяется менее резким противостоянием растительного и животного царства, эта — еще менее острой оппозицией травоядных и плотоядных, а последняя преодолевается с помощью «культурного героя» в образе зооморфного существа, питающегося падалью (в мифах индейцев северо-западного побережья таким существом-медиатором является ворон).

Разработанная теория мифов может быть применена и к тем мифам, которые включаются или включают религиозные верования, — магическим, тотемным, мифам, связанным с понятием мана, с украшениями. По мнению Леви-Строса, понятие мана, вакан, оренда являются сознательным выражением семантической функции, дают возможность обнаружиться символическому мышлению, несмотря на свойственное ему противоречие. Мана — это символ в чистом виде, нулевой символ, т.е. знак, указывающий на необходимость содержания, дополняющего то, которое уже «несет» с собой означающее. На первый взгляд кажется, что с понятием мана связаны неразрешимые антиномии: сила и действие, качество и состояние, абстрактное и конкретное, вездесущее и локализованное. Однако эти противоречия «решаются» в соот-

1 *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. С. 85—90.

ветствии с символической логикой: мана является всем этим одновременно и тем самым служит логическим инструментом преодоления названных противоречий (или ускользания от них). Понятия типа мана присущи не только первобытному, но и мышлению современного человека; мы используем понятие того же типа, когда называем неизвестный или поражающий силой своего воздействия объект «трюком». Слово «трюк» производят от средневекового термина, означающего удачный удар в азартных играх; таково же точное значение индонезийского термина, от которого происходит слово «мана». Дух повсеместно бессознательно вырабатывает инвариантный смысл этой категории.

«Дикое» мышление идентифицирует украшение и амулет (фетиш)[1]. Украшая себя материалами, прочными и долговечными, не поддающимися разрушительному действию времени, люди переносили на собственное тело противопоставление стабильного нестабильному. Это противопоставление соответствует оппозиции твердое — мягкое, являющейся самым главным в представлении бесписьменных народов о человеческом теле. У индейцев племени бороро в Центральной Бразилии жизнь характеризуется движением и твердостью, а смерть — размягчением и неподвижностью. У всех трупов — людей и животных — они различают две части: с одной стороны, мягкое тело, подвергающееся гниению, и с другой — неразрушающиеся клыки, бивни, когти у животных; кости, зубы, украшения у людей. В мифе говорится, что основатель племени когда-то открыл «эти презренные вещи — мягкие части тела» и проткнул уши, ноздри, губы, чтобы заменить эти части тела твердыми предметами, в число которых входят ногти, когти, зубы, клыки, раковины, скорлупа и растительные волокна. Именно они первоначально служили основным материалом украшений. Последние как бы делают мягкое твердым, заменяют те части тела, которые олицетворяют смерть и тем самым даруют жизнь. Ссылаясь на собственные наблюдения, Леви-Строс пишет, что индеец, потеряв украшение, которое он носил в носу, в ушах или губе, ценное по материалу или работе, стремился не *найти* его, а спешно заменить первым попавшимся кусочком дерева. По представлению индейцев, эти предметы охраняют отверстия, которые находятся на мягких частях тела и наиболее уязвимы для злых сил или

[1] *Леви-Строс К.* Почему люди носят украшения? // За рубежом. 1991. № 47. С. 21.

пагубных влияний. Кисти рук и стопы ног тоже нуждаются в защите, потому что более уязвимы, чем другие части тела.

Аналогичные представления имеются и в других культурах, например, употребленное в Библии для обозначения серег арамейское слово имеет общий смысл «святая вещь». Индейцы Бразилии полагают, что деревянный диск, который они вставляют в специально проделанное отверстие в нижней губе, придает авторитет их словам, а диски, которые вставляются в мочки ушей, дают способность понимать и усваивать слова других людей. Эта мысль в негативной форме выражается так: в Канаде индейцы Тихоокеанского побережья говорили о женщине, у которой уши не были проколоты, что «у нее нет ушей», а о не имевшей украшения на губе — что у нее «нет рта». Неразличение украшения и амулета (фетиша) часто обнаруживается и в современных цивилизованных обществах.

РАЗДЕЛ IV

РЕЛИГИЯ КАК ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФЕНОМЕН

Общего индоевропейского слова для именования явления, которое обозначается латинским religio, не существует. Что касается латинского термина, то на основе многочисленных сравнительно-языковедческих исследований предложено несколько вариантов этимологии — определения первоначального значения слова. Наиболее признаваемыми являются варианты римского мыслителя Цицерона (106—43 до н.э.) и христианского апологета Лактанция (ок. 250 — после 325). *Цицерон* производил указанный термин от латинского relegere — идти назад, возвращаться, снова читать, обдумывать, собирать, созерцать, бояться и характеризовал религию как богобоязненность, страх и почитание богов, тщательное обдумывание всего того, что имеет отношение к этому почитанию. *Лактанций* полагал, что слово religio происходит от латинского глагола religare — вязать, связывать, привязывать, сковывать — и применительно к религии означает связывание, узы, соединяющие нас с Богом в служении ему и повиновении через благочестие. Предложенная Лактанцием этимология закрепилась в христианской культуре.

В словарях, изданных на русском языке, можно обнаружить несколько вариантов перевода латинского слова religio: 1) благочестие, набожность, святыня, предмет культа ; 2) восстановление или воспроизводство лиги, связи . Б то же время в «Латинско-русском словаре» О. Петрученко приводятся и иные значения слова: совестливое отношение к чему-либо — 1) совестливость, покоящаяся на внутреннем чувстве, добросовестность; 2) совестливое отношение к чему-нибудь священному, в том числе религиозное чувство, благочестие, набожность, религиозное почитание, богопочитание, культ[3].

По мнению французского лингвиста Э. Бенвениста (1902—1976), religio как по семантике, так и по морфологии связано с velegere (вновь собирать, приступать к новому выбору, возвратиться к прежнему синтезу, чтобы его переделать): religio (благочестие, благоговейность) первоначально являлось субъективной расположенностью, рефлексивным действием, связанным с религиозным страхом. Интерпретация христианами при помощи religare (связывать воедино), полагает Бенвенист, «исторически неверная»: religio становится «обязательством» , объективной связью между верующим и его Богом .

В других культурах первоначальные значения терминов, которыми обозначаются явления, соответствующие феномену, именуемому латинским religio, иные. Соответствующий термин в санскрите — dharma (от арийского dhar — утверждать, поддерживать, защищать) — означает учение, добродетель, моральное качество, долг, справедливость, закон^образец, идеал, норму, форму, истину, условия, причину, порядок мироздания и др. Чаще всего это слово употребляется применительно к народному образу жизни, имеет в виду сумму правил, определяющих его. По отношению к явлениям, распространенным в элитарных кругах,

[1] См., например: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 576; Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 391.

[2] Современный философский словарь. М., Бишкек, Екатеринбург, 1996. С. 406.

[3] *Петрученко* О. Латинско-русский словарь: Репринт IX издания 1914 г. М., 1994. С. 546.

[4] *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 394.

используется санскритское moksa, что означает реализующееся в определенной практике стремление оставить повседневную жизнь, подняться над круговоротом наличного бытия, освободиться от цепи рождений и смертей. В старославянском употреблялись слова «вера», «верство», «верование», а в русском языке слово «религия» известно с начала XVIII в.

В исламе используется название din, которое на языке предисламской Аравии первоначально означало власть — подчинение, обычаи, а впоследствии стало употребляться в смысле безусловности подчинения Аллаху и его безграничной власти, предания себя Богу, исполнения религиозных предписаний, совершенствования в искренности веры. Соответственно din стал обозначать: иман (ар. вера, от глагола верить, уверовать), ислам (ар. предание себя Богу, покорность, исполнение религиозных предписаний), ихсан (от ар. истовость, совестливость, чистосердечие — совершенствование в искренности веры).

В китайском языке для обозначения того, что в европейской культуре обозначается словом «религия», используется имя Chiao — учение.

ГЛАВА 1
Сущностные характеристики религии

Исторически существовали и существуют конкретные религии (их насчитывают около пяти тысяч и даже больше), «религии вообще» не было и нет. Но для того чтобы обозреть многообразный мир религиозных явлений, в науке разрабатывается соответствующее понятие, а определения его (полагают, что их около 250), несомненно, имеют большое эвристическое значение. Это понятие является продуктом длительного развития познания, помогает осмысливать современные религиозные процессы.

Многообразие религий, а также множество ее определений побудили исследователей поставить вопросы: возможно ли дать определение религии, и если возможно, то какой должна быть процедура такого определения. «Крайние оптимисты» полагают, что эта задача легко разрешима

формально-логическими средствами: важно только правильно найти род и видовое отличие. «Крайние пессимисты» утверждают, что научное определение религии вообще неосуществимо ввиду чрезвычайной сложности данного явления. Думается, что ответ на вопрос, что есть религия, возможен и достижим на пути раскрытия ее разноаспектных сущностных качеств.

Синтез характеристик

В религиоведческой науке имеется ряд подходов к объяснению религии. Представители интеракционного подхода характеризуют ее как систему взаимосвязей и взаимоотношений людей по поводу каких-то объектов. Функциональная интерпретация исходит из того, что понять религию можно на пути описания ее функций, выявления «специфической функции». Бихевиориальное объяснение «первичным» в религии считает ритуал (например, почитания, умилостивления, жертвоприношения, очищения и др.)» определенные виды символических действии, некоторые формы поведения. Консестивные определения строятся на основе гносеолого-рационалистического анализа, исходят из тех или иных явлений сознания («анимизм», «вера в мана», «вера в сверхъестественное», «святое», «смыслополагание», «чувствование бесконечного», «опыт иррационального», «фантастическое»), признают религию одной из форм сознания, (общественного или индивидуального), а эти формы отличают прежде всего по предмету и характеру отражения. Руководствуясь указанными подходами, исследователи стали искать у религии такие признаки, которых нет у других образований, говорить о «едином» — «специфическом» признаке религиозного сознания, о «специфическом действии», «специфической функции» и т.д.

С другой стороны, продолжает сохраняться устойчивая традиция расширительного толкования религии. Эта установка нашла выражение, например, в интересной статье Д.В. Пивоварова «Религия», помещенной в «Современном философском словаре». Автор пишет, что религия — это стремление человека и общества к непосредственной связи с абсолютом, и, желая достаточно просто отличить «религию» от всех иных форм общественного духа (от философии, искусства, мифологии, науки, морали), характеризует ее как «поиск и установление сакральных связей» и полагает, что

ее принципиальное отличие от других форм духа заключается в «сакрализации базовых ценностей»[1]. В то же время, разделяя религии на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические, Д. В. Пивоваров дает следующие характеристики этим видам. Эгоцентрическая религия — налаживание или восстановление духовной связи индивида со своим подлинным Я как самодостаточным микрокосмом на основе принципа «Познай самого себя». Социоцентрическая религия — стремление родового человека или какой-либо части общества к всеединству своих сущностных сил и воплощению искомой духовной целостности в избранном священном объекте; основные разновидности социоцентрической религии — культы личности, государства, партии, избранного народа или социального класса, техники, науки. Космоцентрическая религия — установление (восстановление, воспроизводство) связи людей с Богом, богами, энергетическим центром Вселенной, средоточием всех космических сил; космоцентрическая религия существует в формах теизма, пантеизма и атеизма . Как видим, отличить религию от всех иных форм общественного духа не удалось. Если ссылка на понятие сакрализации о чем-то говорит, то связь характеристик видов (а также «разновидностей» и «форм») религии с этим понятием никак не выявляется.

Имелись попытки представить религию в качестве психопатологического явления и объяснять ее на основе принципов психиатрии; в зависимости от точки зрения психиатров «диагноз» ставился разный: маниакально-депрессивный психоз, шизофрения, бред величия, преследования, самоуничижения, навязчивые состояния, невроз навязчивости, расстройства эмоций и интеллекта и проч. К такого рода попыткам примыкают сравнения религии с наркоманией («наркотики — это религия»; «существует религия психоделизма» и проч.), с алкоголизмом (его называет «химической религией»). Такие попытки не получили научного обоснования. Вряд ли психиатрия, являясь "частью медицины, может претендовать на то, чтобы сделать предметом изучения религию и религиозность. Психиатрия имеет дело с психическими заболеваниями человека, которые могут обнаруживаться в некоторых

[1] *Пивоваров Д. В.* Религия // Современный философский словарь. М., Бишкек, Екатеринбург, 1996. С. 406, 410.

[2] Там же. С. 406-407.

действиях, проговариваемых сюжетах, феноменально «привязанных» к самым различным областям активности индивидов и сферам культуры, в том числе в действиях и сюжетах, феноменально подобных некоторым действиям и сюжетам в определенных религиях. Но отсюда отнюдь не следует вывод о том, что сами по себе религия и религиозность — психопатологические явления, что религия и религиозность суть предметы психиатрии.

Вряд ли плодотворны поиски представлений, элементов содержания, функций, структур, которые свойственны только религии, всем ее типам и разновидностям, на всех стадиях эволюции. В религии соединяются те моменты, которые возникают в процессе жизнедеятельности общества, групп, индивидов. И все же отличить ее от других «форм духа» возможно: своеобразие религии выражается в типической комбинации и корреляции определенных черт, в большей по сравнению с другими областями духовной жизни их представленности и интенсивности, в особенной их субординации.

По отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия не дает желаемых научных результатов. Более перспективным кажется путь, на котором достигается единство, обеспечивается синтез характеристик, фиксирующих различные стороны объекта. С другой стороны, в содержании понятия религии имеются различные составляющие, прежде всего это те компоненты, которые фиксируют ее наиболее глубинные, фундаментальные качества и раскрываются на философском уровне. Но обнаружение этих качеств выявляет не все содержание «картины»; они высвечиваются в сущем, в существовании, в бытовании: в разных направлениях и конфессиях, на разных этапах их развития, в различных группах, в жизни личности, в сознании, поведении и т.д. Значит, требуется показать, как религия являет себя в этих ипостасях; это достигается с помощью социологического, психологического, феноменологического, герменевтического, семантического и иного анализа, и тогда раскрытие ее понятия выступает как результат взаимодействия различных уровней рассмотрения.

В самой общей форме можно сказать: религия не просто вид каких-то связей, взаимоотношений и действий людей, некоторое функционирующее образование, форма общественного или индивидуального сознания; она есть одна из сфер духовной жизни общества, групп, индивида, способ практически-духовного освое-

ния мира, одна из областей духовного производства. В качестве таковой она представляет собой: 1) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности, ее активно действующий компонент; 2) способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения; 3) отражение действительности; 4) общественную подсистему; 5) феномен культуры. Названные аспекты задают «пятимерный континуум», внутри которого осуществляется синтез различных определений, на пересечении указанных «плоскостей» завязываются понятийные узлы, воссоздающие данное явление с разных его сторон. Рассмотрим эти стороны.

Необходимо возникающий аспект жизнедеятельности человека и общества

Религия — не случайное образование, навязанное людям философами, жрецами, обманщиками, тиранами, как полагали многие мыслители прошлого; не подтверждается и тезис о ней как самодовлеющем начале — метаобщественном, сверхчеловеческом, надмирном и надыстерическом. Религия необходимо возникает в ходе объективного процесса становления человека, общества, человечества и превращается в определенный аспект их сущности и существования. Она имеет онтологические основы, включена в контекст всемирной истории и подвержена изменениям в соответствии с общественными переменами. В религии обнаруживаются внутренние, глубинные, скрытые от непосредственного наблюдения уровни бытия человека и общества, в ней есть адекватное действительное содержание. Но, просвечиваясь в религии, внутренние связи могут маскироваться. Такое маскирование в принципе не есть результат чьего-либо произвола, злого умысла, сознательного обмана или заведомо интеллектуальной примитивности; это момент развертывания и обнаружения бытия человека и общества. А потому религия многое о них «рассказывает», важно только правильно расшифровать закодированную в ней информацию.

Предпосылкой существования религии, как и других сфер духовной жизни, является материальное производство, именно оно создает «прибавочный продукт», который используется в духовных областях. Но материальные отношения лишь в конечном счете обусловливают возникновение, существование и воспроизводство

религии. Слова «в конечном счете» в данном контексте имеют существенное значение: «экономический редукционизм» не может дать правильного объяснения соотношения духовной и материальной областей, в особенности если речь идет о религии. Возникнув, духовная сфера относительно обособляется от материальной, начинает развиваться по собственным законам. Религия не является пассивном, «страдательным» образованием, она живет «своей» жизнью, обладает способностью самовоспроизводства, продуцирует идеи, понятия, образы, нормы, ценности, творит и разнообразные материальные объекты. В творческой деятельности человека духовный процесс первичен по отношению и к его идеальным результатам, и к материальным воплощениям. Религия оказывает активное влияние как на экономику, так и на различные области духовной сферы — политику, право, мораль, искусство, философию и др.

В мировом религиоведении наиболее широко представлена точка зрения, согласно которой появление и существование религии связываются прежде всего с отношениями несвободы, зависимости, ограниченности, господства — подчинения и т.д., иначе говоря, с той областью человеческого существования, которая недоступна управлению, распоряжению, целенаправленному регулированию. Высказывается и другая позиция: религия коренится в свободе человека, в его стремлении к высшему, к Абсолюту. Первая точка зрения представляется более предпочтительной. Заметим при этом, что имеются в виду отношения несвободы, зависимости и т.д., обусловившие генезис религии, а также те, которые в дальнейшей истории служат основой ее существования и развития. Приведем суждение К. Войтылы, главы Римско-католической церкви Папы Иоанна Павла II, который в характеристекой форме выразил обусловленность религии, в частности представления о характере связи человек — Бог, отношениями зависимости «в самой структуре действительности». Он пишет: «Человек от Него (Бога. — И.Я.) зависит, но зависимость эта глубоко сокрыта в самой структуре действительности, и надо приложить какие-то усилия, чтобы ее открыть и установить» [1].

В уже ставшей религиозной системе, «внутри» ее человек может переживать и переживает защищенность, освобождение от сковывающих обстоятельств, выход за пределы ограниченности.

[1] *Войтыла К.* Основания этики // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 58.

Религия может давать ощущение свободы и прилива сил. Имея своей основой объективные отношения зависимости, несвободы, ограниченности, она может претворять их внутри себя в переживание устойчивости, защищенности, свободы и мощи. Состояние защищенности, переживание выхода за пределы ограниченности, ощущение свободы и прилива сил возникают как нечто «другое», производное от действительно существующих отношений зависимости, несвободы, а стремление к Высшему, Абсолюту потому прежде всего и появляется, что наличное бытие человека временно, ограничено, относительно, эфемерно.

Способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения

Отчуждение — это превращение* человеческой деятельности и ее продуктов, отношений и институтов в силы, господствующие над людьми. Главными моментами действительного отчркдения являются: а) отчуждение продукта труда от производителя; б) отчуждение труда; в) отчуждение государства, представляющего общий интерес, от отдельных и групповых интересов, бюрократизация; г) отчуждение человека от природы, экокризис; д) опосредование отношений людей отношениями вещей, деперсонализация связей; е) аномия, отчуждение от ценностей, норм, ролей, социальная дезорганизация, конфликты; ж) отчуждение человека от человека, изоляция и атомизация; з) внутреннее самоотчуждение личности — утрата Я, апатия, неосмысленность существования и т.д. В религии находят выражение указанные моменты отчуждения действительной жизни. Не она «ответственна» за развертывание отношений отчуждения в различных областях общественной жизни в межличностном общении, а наоборот, эти отношения обусловливают различные виды духовного освоения мира в отчужденных формах, в том числе и религию. Саморазорванность, самопротиворечивость мира соответствующим образом представлена в религии. В ней воспроизводится «превращение» собственных сил человека в чуждые ему силы, совершается «оборачивание», «перестановка», «перемещение» действительных отношений, «принятие одного за другое», происходит удвоение мира. «Другой», отличный от действительного мир населяется самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. Религиозные

персонажи и представления об их взаимосвязях, репрезентируя действительное отчуждение человека в экономической, политической, государственной, правовой, нравственной и других областях, сами объективируются, проявляются в действительных взаимоотношениях между людьми.

Высказывается мнение, согласно которому при рассмотрении религии следует отказаться от понятия «отчуждение», поскольку она не есть отчуждение, а «высшая референтная инстанция». Однако характеристика религии как референтной инстанции не исключает мысли о том, что в ней (религии) находят выражение отношения отчуждения. Она потому и становится «референтной инстанцией», что человек стремится освободиться от господствующих над ним чуждых сил. Об отчуждении «от жизни Божией» и необходимости «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины», говорит ап. Павел в Послании к Ефесянам (4:18—24).

Но освоение мира в религии не сводится только к воспроизведению отношений отчркдения: воспроизводя их, она в то же время выступает в качестве способа их преодоления. Потребность освобождения от власти чуждых сил ищет своего удовлетворения в идеях и ритуалах очищения, покаяния, оправдания, спасения, преодоления отпадения от Бога, обретения потерянного рая, утешения и проч. Религия смягчает последствия действительного отчуждения посредством перераспределения общественного продукта в пользу наименее защищенных слоев общества, благотворительности и милосердия, объединения разобщенных индивидов в общине, развития межличностного общения в религиозной группе и т.д.

Отражение действительности

Отражение является свойством и общества в целом, и его различных сфер, реализуется на основе взаимодействия как в процессе актуальной общественной деятельности, так и в застывших ее результатах. Религия не есть нечто абсолютно замкнутое, она находится в сложных взаимодействиях с «внешней средой», запечатлевает и воспроизводит в самой себе свойства природы, общества, человека. Если религия есть отражение, то она содержит соответствующую информацию об отражаемом. Получая данные извне, она активно их перерабатывает и пользуется ими, а также продуктами переработки для самоорганизации и ориентации,

создает картину мира — образ человека, природы, общества. Отражение предполагает использование его результатов в качестве инструмента обратного влияния. Это отражение избирательно, осуществляется с учетом собственных принципов религии, она «предвосхищает», «предваряет» результаты взаимодействия с иными областями жизнедеятельности людей.

В религии отражаются многообразные явления действительности. Прежде всего она отражает те ее стороны, которые обусловливают несвободу и зависимость людей. Но данный пласт не исчерпывает всего содержания отражательного процесса в религии. Она принимает и перерабатывает информацию о разноплановых природных и общественных связях, о человеке, «осваивает» как господствующие над людьми внешние силы, так и те отношения, в которых выражаются свобода человека и возможности управления природными и общественными процессами. Она отражает всю действительность через призму отражения несвободы и зависимости. Результаты отражения запечатлеваются в сознании, в средствах действия и самих действиях, нормах и структурных схемах, организационных «матрицах».

Религия как подсистема

По отношению к обществу в целом религия предстает как общественная подсистема. В первобытном обществе она в качестве относительно самостоятельного образования еще не выделилась и не расчленилась. В дальнейшем, становясь относительно самостоятельной областью духовной жизни, она все более дифференцировалась, в ней выделялись элементы, складывались связи этих элементов.

Высказываются разные мнения об элементах и структуре развитых религий. Одни авторы выделяют религиозную идеологию, религиозные чувства и религиозный культ[1], другие — религиозное сознание, религиозный культ, религиозные организации[2]; третьи — религиозное сознание, религиозные отношения как единство религиозного сознания и культа, религиозные организации[3]; четвертые полагают, что структуру религии составляют доктрина, миф, этические

[1] *Балтанов Р. Г.* Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания. Казань, 1973. С. 80.

[2] *Радугин А.А.* Введение в религиоведение. М., *1996.* С. 32.

[3] *Колосницын В.И.* Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987.

ценности, ритуалы и другие формы культовой практики, а также различные формы распространения религии . С нашей, точки зрения, в развитых религиях можно выделить: религиозные сознание, деятельность, отношения, институты и организации.

Являясь подсистемой общества, религия занимает в нем определенное место и выполняет соответствующие функции. История показывает, что религия занимала в обществе следующие положения:

1) религиозное сознание доминирует. Религиозная деятельность составляет непременное звено .общей цепи деятельности. Религиозные отношения «налагаются» на другие общественные связи. Институты соединяют в себе власть религиозную и светскую;

2) религиозное сознание не является доминирующим, наряду с ним развиваются различные формы светского сознания. Религиозная деятельность постепенно выделяется из общей цепи деятельности и привязывается к определенным месту и времени. Проявляется тенденция снятия с общественных связей «печати» религиозных отношений. Религиозная общность продолжает претендовать на совпадение с этнической общностью, однако идет процесс их дифференциации. Нередко провозглашается тождество религиозной и государственной принадлежности;

3) влияние религиозного сознания ослабевает, доминирует светское сознание. Религиозная деятельность и отношения являются частным видом деятельности и отношений. Религиозные группы отличны от этнических общностей и не совпадают с государственными. Духовная и светская власть принадлежат разным институтам.

В разных типах общества и цивилизаций, на разных этапах истории, в разных странах и регионах позиции религии, функции и поле их действия не одинаковы — при первобытнообщинном строе, рабовладении, феодализме, капитализме, «азиатском способе» производства.

Религия — явление культуры

Религия представляет собой одну из областей универсума культуры[1]. Существует мнение, согласно которому «вся мировая культура

[1] *Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону, 1996. С. 74.

[2] Подробнее об этом см.: гл. 5, раздел IV.

берет свое начало от культа, являющегося, в свою очередь, составной частью религии» . Имеется и другая точка зрения, которая представляется более обоснованной. Исторически первым типом культуры был первобытно-синкретический тип, а духовную область его образовывала мифология. Он включал знания и умения, нормы и образцы, верования и ритуалы, мимесис, орнамент, песни, пляску и проч. В ходе дифференциации этого типа вычленяются различные сферы духовной • культуры — искусство, религия, философия, мораль. Складывается универсум (лат. universus — весь, мн. ч. — все в совокупности, все вместе; universum — Вселенная) культуры, области которого образуют единство и целостность, взаимно влияют друг на друга.

Для обоснования происхождения культуры от культа, следовательно, от религии обычно приводится «этимологический аргумент»: когда-то слова и понятия «культ» и «культура» были нераздельны, а «слово «культ» происходит от латинского слова cultus — почитание» . Если заглянуть в «Латинско-русский словарь» О. Петрученко, то можно предположить, что в приведенном аргументе имеется неточность в раскрытии и сопоставлении семантики слов «cultus» и «cultura». Cultus в переводе значит «возделывание»: 1) в узком смысле — возделывание, обработка поля, уход за растениями, разведение, обработка, культура, 2) в широком смысле — уход, попечение, образ жизни, воспитание, образование, почитание (божества), поклонение. Cultura переводится как возделывание, обработка, уход, как агрикультура (земледелие, хлебопашество), а также как образование, развитие. Характерно, что, переводя слово cultura, О. Петрученко не указывает какого-либо значения, которое выражало бы «почитание», «поклонение» и вообще нечто «религиозное»[3].

Религия представляет собой одну из областей духовной культуры. При таком понимании религия и культура не отделяются и не отрываются друг от друга, первая не выносится за пределы последней, «не лишается» тех качеств, которые присущи ей как феномену культуры. С другой стороны, универсум культуры не

[1] *Кулаков А.Е.* Религии мира. М., 1996. С. 8. *См.* также: *Гуревич П.С.* Философия культуры. М., 1995. С. 93, 110.

[2] Философия: Учебник / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. М., 1996. С. 292.

[3] *Петрученко О.* Латинско-русский словарь: Репринт IX издания. 1914 г. М., 1994. С. 157.

остается без религии, не «теряет» ее, сохраняет ее в себе, его содержание и пространство не суживаются.

Индивид и личность в религии

Различают понятия «индивид», «человек», «личность». Первое фиксирует свойства индивидуального представителя Ъото sapiens и носителя разнообразных проявлений жизнедеятельности; второе интегрирует природные и социокультурные качества, имеет в виду отдельное существо и «совокупное существо» (семья, этнос, сословие и т.д.), человечество как результат развития космоса, земли, истории. Личность — это человек в его индивидуальном неповторимом существовании, она есть цельность, в системе которой имеются заданные природой, но общественно отчеканенные компоненты (половые, этнические, темперамент, способности и т.д.), а также сформированные в ходе социализации (фило- и онтогенетически) качества субъекта деятельности, познания, творчества и свободы. Личности присуща субъектность и духовность как конституирующие ее качества в «вертикальном измерении».

В ранних формах религии отдельный человек не выделял себя из религиозной группы, выступал как индивид, как единичный представитель рода или племени, которые являлись носителями этнорелигиозных комплексов. Отдельный человек смог стать *личностью* в религии (как и в других сферах бытия) лишь на определенном этапе исторического процесса обособления и отличения себя от общности.

Без религиозной личности не может существовать и развития религиозная система. Религиозная личность — это отдельный человек в совокупности его качеств, в которой занимают определенное место и религиозные свойства, способный стать субъектом религиозной деятельности. Такой личности присуще качество «религиозность», которую образуют в сознании — соответствующие представления, идеи, вера, потребности, чувства, а в поведении — посещение храма, молитва, участие в богослужении, совершение религиозных обрядов, празднование религиозных праздников, пост и т.д. Религиозность центрируется в отношениях Бог — человек, Человек — Бог или в зависимости от типа религий — в чем-то ином. В развитых религиозных системах личность может представать в различных типах — «святой», «юродивый», «оглашенный», «аскет», «отшельник» и т.д., а в обыденной жизни — «верующий»,

«фанатик», «колеблющийся», «личность с превалирующей религиозной ориентацией» или «с подчиненной» и т.д. Религиозные качества интериоризуются (лат. interior — внутренний), «овнутревляются» в процессе социализации, присвоения индивидами социального опыта в условиях религиозной среды. Община, религиозная семья, духовная школа, приход, монастырь, духовно-культурные центры, средства массовой информации и др. — те институты, которые вводят отдельного в пространственно-временной континуум религиозной культуры, в результате чего складывается религиозная духовность личности. Духовность характеризует личность с точки зрения меры освоения ею духовной культуры, в том числе и религиозной. Духовность представляет собой постижение и приобщение к ценностям, самосознание и самопознание, возвышение интеллекта и чувствований, поиск смысла и цели существования, нахождение идеала, слушание и слышание голоса совести, творчество и т.д. Эти процессы могут быть связаны с религиозной верой или же с иными мировоззренческими ориентирами.

ГЛАВА 2

Формы первобытных верований и исторические типы религии

История религиозных верований, религий включена в контекст всемирной истории. Данные археологии и этнографии позволяют с уверенностью утверждать, что простейшие формы верований возникают с появлением человека разумного (Homo sapiens) примерно 40 тыс. лет назад. В ходе истории у разных народов складывались и развивались отличные друг от друга религиозные системы, эволюция которых, однако, подчинялась определенным закономерностям. Как было сказано, наука зафиксировала около пяти тысяч"религий (а по некоторым данным даже больше). В целях обобщенного и сравнительною рассмотрения осуществляется их типологизация.

Религиозные верования в системе первобытного мифологического комплекса

Образованию религии как относительно самостоятельной духовной сферы предшествовал длительный процесс формирования и развития верованин в рамках первобытной мифологии. Исторически первым способом освоения мира было мифологическое сознание.

Мифологию образует совокупность мифов , а миф (греч. μυθος — речь, слово, рассказ, повествование, сказание, предание) представляет собой духовное воспроизведение действительности в виде сообщения, повествования, персонажи и события которого признаются объективно существовавшими или существующими. Мифология возникла стихийно в условиях общинно-родового

1 В другом смысле слово «мифология» употребляется для обозначения науки, изучающей различные мифологические комплексы.

строя как результат коллективного творчества и осваивала мир с помощью воображения, в форме наглядно-чувственных образов. Обобщение, общее принимает форму индивидуально-типического. В мифе слитно представлено интеллектуальное, эмоциональное и волевое отношение к миру — осмысление, вчувствование, воление. Мифы изображались в живописи, находили выражение в пении, танце, пантомиме, ритуале.

В мифологии отсутствует осознание отличия человека от внешней природы, индивидуальное сознание не вычленено из группового, не различаются образ и предмет, субъективное и объективное, принципы деятельности не отделены от деятельности, совершающееся в сознании принимается за объективно происходящее. Нерасчлененный коллективизм первобытного общества переносится на природу, природные свойства и связи конструируются по аналогии с действующими лицами, ролями и отношениями в родовой общине, путем олицетворения и антропоморфизации. И наоборот, человек, родовые связи предстают в натуроморфном виде (зооморфизм, фитоморфизм и т.д.). Способность мышления фиксировать свойства вещей и закреплять данные свойства за данной вещью развита слабо. Предметы и сам человек представлялись носителями каких угодно качеств. Поэтому мифическим персонажам, с одной стороны, приписывается множество разнородных свойств, а с другой — разные персонажи наделяются одними и теми же признаками. Недостаточно сформировались логические структуры опосредования, обоснования, доказательства. Указанные особенности мышления обнаруживаются в языке. Отсутствуют имена, фиксирующие родовые понятия, но имеется множество слов, обозначающих данный предмет со стороны его разных свойств, на разных стадиях развития, в разных точках пространства, в разных ракурсах восприятия. Одна и та же вещь имеет разные названия, а различным предметам и существам (живым и неживым, животным и растениям, предметам природы и людям и т.д.) приписывается одно имя. Полинимия и синонимия речи способствуют частичной или полной идентификации различных предметов и существ. С этим связаны полисемантизм, а впоследствии метафоричность и символизм мифологических персонажей и языка. Значительное место в мифологическом сознании занимают бинарные оппозиции и их разрешение: небо — земля, свет — тьма, правое — левое, мужское — женское, жизнь — смерть и проч. Дуальные оппозиции снимаются в ходе

медиации — замены исходного противопоставления некоторыми производными образованиями с привлечением случайных фактов и конструируемых произвольно, с. помощью ассоциации отношений. Выраженное в слове содержание мышления приобретает характер непосредственной действительности. Внушающий фактор речи обусловливает неосознанность и неотвратимость передачи и усвоения мифа.

Системы мифов многообразны, но они обычно организуются вокруг этиологических (греч. оста — причина, λογος — учение) повествований, объясняющих возникновение тех или иных явлений. Объяснение представляет собой рассказ о том, «почему», «откуда», «каким образом», «для чего» что-то возникло. Заключения часто строятся по принципам: «все есть все», «все во всем», «часть вместо целого», «после этого — значит вследствие этого» (оборотничество, партиципация, мифологическая идентификация, метафоризм). Наиболее распространены рассказы о возникновении мира (космогонические мифы), о происхождении богов (теогонические), Солнца, Луны, звезд (астрогонические), человека (антропогонические), рода и его институтов (этногонические), сказания о конце мира, о всемирном потопе, о душе, о непорочном зачатии, о культурных героях — так называемые календарные, близнечные мифы и др.

На ранних стадиях развития сознания мифология была единственно возможным универсальным способом духовного освоения мира и синкретически соединяла реалистические знания, художественные образы, религиозные верования, социальные нормы и образцы.

В рамках первобытного мифологического комплекса возникали и развивались верования и связанные с ними ритуалы, образовывавшие своеобразную протерелигию. К числу этих верований относят фетишизм, тотемизм, магию, анимативм, анимизм и др. Фетишизм (порт, feitico — зачарованная вещь) представляет собой веру в наличие у реальных предметов свойств, в действительности им не присущих, и соответствующее почитание этих предметов. Фетишами становились самые разнообразные природные вещи — камень, кусок дерева, клык зверя и т.д., а впоследствии и искусственно изготовленные предметы; они были призваны исцелять, предохранять от врагов, болезней, порчи, помогать на охоте и т.п. *Тотемизм* (от слова «ототеман» — на языке североамериканских индейцев «род его») — это вера в существование

родства между родом, племенем, фратрией и определенным видом животных или растений и вытекающие из этой веры поведение и ритуалы. С тотемизмом связано появление соответствующих этнонимов — «род льва», «племя орла», «род медведя» и проч.; тем самым он задавал признак этнической принадлежности. *Магия* (греч. μαγεια — колдовство, чародейство) — вера в наличие каузативной (причиняющей) связи между определенными реальными действиями людей и некоторыми событиями — реальными или ирреальными и вытекающие из этой веры ритуальные процедуры. Виды магии разнообразны: производственная, метеорологическая, предохранительная, вредоносная, военная, лечебная, любовная и др. *Анимизм* (лат. animatus — одушевленный) представляет собой веру в единую безличную силу, проявляющуюся в природе, управляющую событиями в ней и влияющую на жизнь человека. В разных регионах и у разных племен представления об этой силе варьируются и, естественно, получают неодинаковое наименование — «мана», «оренда», «вакан» и т.д. *Анимизм* (лат. anima — душа, animus — дух) есть вера в некие духовные сущности — души и духов, заключенные в материальных предметах или существующие отдельно от них.

В ходе социальной дифференциации, по мере разделения труда, становления и эволюции общества развивается и сознание, движущееся от невыделения человека из природы к выделению, от невычленения индивидуального сознания из коллективного к вычленению, от неразделения образа и предмета, субъективного и объективного к разделению и т.д. Завершается мифологическая стадия развития общественного сознания, миф перестает быть универсальным и единственным способом объяснения действительности. Вместо первоначального диффузного, синкретического мифологического комплекса появляются религия, искусство, мораль, политика, право, научные знания. Одни мифологические сюжеты дают начало народному эпосу и сказке, другие служат материалом, ассимилируемым религией, искусством и т.д. Однако сам по себе миф не исчезает. Механизмы мифологического сознания воспроизводятся и на последующих этапах истории, особенно на обыденном уровне.

Типы религий

Типы отражают общие для некоторых религий признаки и на этой основе выделяют соответствующие классификационные группы.

Всякая типология условна, она схватывает статистические закономерности, характеризует определенные историко-религиозные тенденции. Типологическая группировка используется для сравнительно-исторического — диахронного и синхронного изучения существенных в определенном отношении свойств, связей, функций тех или иных религий. Она дает не формальную, а содержательную классификацию, выявляет не только сходство религий данной группы и несходство их с религиями других групп в определенном отношении, но и связи между религиями разных типов. Предложены разные типологические схемы и соответственно различают религии «языческие и откровенные», «естественные и духовные», «естественные и этические», «зависимости и свободы», «политеистические, генотеистические и монотеистические» и т.д. С учетом историко-стадиальных этапов развития этносов выделяют родо-племенные, народностно-национальные и мировые религии.

Родо-племенные сложились в условиях первобытнообщинного строя. Первоначальные религиозные верования были по большей части общими для каждой данной родственной группы народов, но после разделения таких групп развивались у каждой своеобразно. Родо-племенные религии стихийно вырастали из общественных условий жизни рода и племени, срастались с этими историко-стадиальными типами этносов и сакрализовывали их. Важное место в таких религиях занимают культ предков, выражающий генетическое единство, и кровно-родственные связи. Развит культ племенного вождя, утверждающий структурно-иерархическую целостность группы. Складывается система возрастных инициаций. Широко распространены также фетишистские, тотемистические, магические, анимистические верования и культовые действия. На стадии развитого родо-племенного строя из анимистического комплекса мог выделяться образ одного духа, как правило, покровителя инициации, который приобретал черты племенного бога. Племенные боги выражали сплоченность людей внутри данной группы и отделение групп друг от друга. Власть этих богов не переходила за границы охраняемой ими этнической области, по ту сторону которой безраздельно правили другие боги.

По мере разложения родо-племенной организации, становления и развития классового общества, народностей, а затем и наций родо-племенные религии вытесняются народностно-национальными и мировыми. Однако возникавшие более развитые религии

ассимилируют многие элементы родо-племенных. В ряде случаев складываются синкретические системы, в которых причудливо переплетаются верования и культ религий разных исторических типов. В настоящее время родо-племенные религии распространены у народов Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии, Малайзии, Австралии и Океании, Африки, у индейцев Северной и Южной Америк и выражают архаические общественные структуры.

Народностно-национальные религии ассимилировали известные историко-культурные пласты родо-племенных, но в отличие от последних складывались и эволюционировали в период становления и развития классового общества. Они отражали условия жизни (экономические, политические и проч.) народности, а затем и нации и сакрализовывали данные историко-сталиальные типы этносов, их государства, глав этих государств (система «caesar divus» — «царь божественный»). Из ныне существующих религий к этому типу относятся индуизм, иудаизм, конфуцианство, сикхизм, синтоизм и др. Носителями народностно-национальных религий являются в основном представители данного этноса, хотя и лица другой этнической принадлежности могут при соблюдении определенных условий получить санкцию этих религий и стать их последователями. Этим религиям свойственна детальная ритуализация обыденного поведения людей в его традиционных сложившихся формах (вплоть до организации приема пищи, соблюдения гигиенических правил, омовений и т.д.), специфическая обрядность, которая затрудняла или делала невозможным общение с иноверцами, строгая система религиозных предписаний и запретов, отделяющих представителей данных религий и этносов от последователей других этно-религиозных общностей.

Мировые религии — буддизм, христианство, ислам — генетически связаны с родо-племенными и народностно-национальными, заимствовали многие элементы верований и культа этих религий, но в то же время существенно отличны от них. Мировые религии появлялись в эпохи великих исторических поворотов, перехода от одних общественных отношений к другим: буддизм — в VI в. до н.э., когда в Северной Индии расшатывался сословный верно-кастовый слой; христианство — в I в. в восточных провинциях Римской империи во время кризиса рабовладельческого способа производства и становления феодализма; ислам — в VII в. в Западной Аравии в период перехода от первобытного к классовому

обществу. В их становлении и развитии большую роль играли основатель или группа основателей, которые сами ощущали потребность в новой религии и понимали религиозные потребности масс. Буддизм, христианство, ислам формировались в условиях складывания «мировых империй», когда обнаружилась необходимость дополнить мировую империю мировой религией. Возникавшие государства охватывали большие территории, включали различные экономические уклады, этносы, культуры. В разрабатывающихся вероучении, культе, церковной организации находил отражение образ жизни многих регионов, разных классов, сословий, каст, племен, народностей, и потому эти разнородные общности становились носителями новых религий. Мировым религиям свойствен сильно выраженный прозелитизм, пропагандистская активность, их проповедь носит межэтнический и космополитический характер, обращена к представителям различных социально-демографических групп. В этих религиях проповедуется идея равенства людей. Они отбросили вносящую разделение обрядность, которая затрудняла или делала запретным общение сторонников прежних родо-племенных и народностно-национальных религий. В конкретных исторических условиях различные направления мировых религий приобретали этническую окраску. Эти религии в их этнических вариантах имеют тенденцию к идентификации этнической и религиозной принадлежности.

Политеизм и монотеизм

В условиях позднеродового строя прежде безличные духи наделяются именами, за ними закрепляются функции и управление определенными видами деятельности. Складывается полидемонизм (греч. πολυ — много, δαιμόnion — дух, божество), внутри которого постепенно формируется иерархия духов, выделяется приоритетный дух, обычно покровитель инициации, приобретающий черты племенного бога. Племенные боги были ограниченными по радиусу действия и ограничивали друг друга. Образование племенных союзов вокруг наиболее сильного племени обусловливало выдвижение на первый план фигуры бога данного племени. Этот бог становился межплеменным, превращался в главу пантеона, в который на правах подчиненных включались боги других племен. Формировался политеизм (греч. πολυ — много, θεος — бог, буквально — многобожие) — религиозное представление о

существовании нескольких или многих богов. Возникновение политеизма связано с развитием способности мышления к ассоциациям, обобщению, анализу, различению классов явлений, схватыванию множества. Достигнув уровня единичных представлений — понятий, сознание получило возможность создавать образы духов и Соответственно богов отдельных природных стихий и сфер человеческой деятельности. Когда появилась способность к образованию общих видовых и родовых представлений — понятий, сложились фигуры богов, «действующих» в ряде областей природы и общества. Но и образ бога, поле «деятельности» которого распространялось на несколько сфер действительности, предполагал признание существования других богов, с помощью которых объяснялись иные области реальности. Ныне политеистическими религиями являются буддизм, индуизм, синтоизм, конфуцианство и др.

По мере разделения труда, дифференциации общества, формирования народностей, монархических государств развиваются и политеистические системы. Складываются *супремотеизм* (лат. supremus — высший, греч. θεος — бог) — почитание многих богов, но при приоритете одною и *генотеизм* (греч. ev — один, первый, θεος — бог) — признание существования множества богов, но почитание одного.

У некоторых народов супермотеизм и генотеизм развились в монотеизм (греч. μονος — один, единственный, θεος — бог) — представление о существовании единственного Бога. Монотеизм появляется в результате длительной эволюции верований. Раньше других образовались представления о духах и богах отдельных природных областей и сфер разделения труда, постепенно формировались образы богов, управляющих несколькими «секторами» природы и общества (видовые и родовые представления — понятия), наконец, складывалась фигура Бога, контролирующего все многообразные природные и общественные явления. В ходе умственного развития в головах людей из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов возникло представление о едином и единственном Боге монотеистических религий. Монотеистическими являются иудаизм, христианство, ислам, сикхизм.

ГЛАВА 3
Основы и предпосылки религии

В отечественном неконфессиональном религиоведении в течение многих десятилетий для объяснения возникновения и существования религии обычно употреблялось слово «корни», которое является метафорой, т.е. используется в переносном смысле для сравнения с процессами развития и существования растений («вырастания» и «питания» из чего-то). Эта метафора в общем-то удачная, хотя, как и всякая метафора, ввиду своей полисемантичности не всегда дает возможность точно понять, о чем идет речь. Поэтому целесообразно употреблять философские понятия «основы», «предпосылки», «факторы», которые несмотря на то, что не всеми исследователями истолковываются одинаково, все же несут в себе некоторые признаваемые большинством инварианты.

Необходимость возникновения и существования религии

Порой говорят, что постановка вопроса об основах и предпосылках религии — это вид «редукционизма», который, если принимается в качестве научного принципа, несостоятелен. Особенно активно эту точку зрения отстаивают некоторые представители конфессионального религиоведения. Но если внимательно прочесть объяснение происхождения (и существования) религии, например, христианскими исследователями, то обнаружится, что это объяснение тоже содержит указания на основы и предпосылки появления религии в роде человеческом. В пособии для учителя «Религии мира», рекомендованном Главным управлением развития общего среднего образования Министерства образования Российской Федерации, подраздел «Что такое религия» написан доктором богословия, профессором А.И. Осиповым. Автор пишет: «О том, как возникла религия в сознании человека... религиозная точка зрения исходит из презумпции бытия Бога. Существо ее кратко можно

выразить следующим образом: религия потому возникла и существует, что есть Бог действующий и человек, способный при определенных условиях воспринимать Бога. Самой идеи Бога не могло бы быть в человеческом сознании, если бы не было Бога и если бы человек не был существом богоподобным по своей природе»[1].

Источником вероучения христиане считают Откровение Бога, записанное в Священных книгах (принцип ревеляционизма), а Библия в качестве перворелигии называет монотеизм. Естественно, возникает вопрос о причинах многообразия религий при единстве Бога. Эти причины видятся в различном восприятии, понимании и объяснении реальностей и явлений как внешнего, так и умопостигаемого мира, мира чувств разными людьми. Перворелигия возникает в виде монотеизма, но затем происходит глубокая деградация религиозного сознания,, происходит инволюция (лат. involutio — изгиб, завиток; обратное развитие, вырождение) религии. Главной причиной разрушения монотеизма и появления различных примитивных и уродливых религиозных верований является нравственная деградация людей .

Можно утверждать, что раскрытие основ и предпосылок религии не есть редукция, сведение религии к каким-то отношениям. По сути, вопрос о ее основах и предпосылках — это вопрос о *необходимости* ее возникновения, функционирования и развития как аспекта сущности и существования человека, человечества, , общества, о ее *онтологичности.* Основы и предпосылки находятся не вне мира, общества, человека, а внутри них, религия имеет основы и предпосылки в определенных сторонах бытия Космоса, планеты Земля, общества, групп и индивидов.

Основы и предпосылки различают по разным основаниям: 1) выделяют виды связей — причинные, исторические, структурные и др.; 2) отличают факторы, действующие на стороне отношений вне психологии, сознания, познания, от тех, которые обнаруживаются в психике, сознании и познании людей; 3) разграничивают также космические, атмосферные, геотектонические, социумные, антропные, социокультурные, антропологические, психологические, гносеологические основы и предпосылки. Космические, атмосферные, геотектонические, социумные, антропные,

[1] Религии мира. Пособие для учителя. М., 1994. С. 9.
[2] См.: Там же. С. 9—12.

часть социокультурных, антропологических факторов находятся на стороне отношений вне психологии, вне сознания и познания. Часть антропологических, психологические и гносеологические проявляются в контексте психологических процессов, в деятельности сознания и познания.

Многообразные виды связей представлены во всем комплексе основ и предпосылок. Причинные отношения детерминируют возникновение и существование религии, различных религиозных явлений в качестве следствий. Существенны и исторические связи: религия не только следствие причин, действовавших, в прошлом и производящих в данный момент времени, но и результат развития общества в целом, его различных сфер, результат саморазвития. Эти связи оказывают существенное влияние на состояние религии в каждый данный момент, в котором (состоянии) сосуществуют одновременно элементы, исторически выступающие как фазы ее последовательного развития. В числе факторов имеются и структурные связи — строения, внутренней организации общества, его подсистем, сфер, самой религии, «склонные» к устойчивости, постоянству, инвариантности. Большое влияние на религию оказывают функциональные отношения. В обществах определенных типов ряд функций выполняет религия, потребность в выполнении этих функций способствует ее воспроизводству. Можно говорить и о наличии связей обусловливания, которые составляют среду, обстановку ее возникновения, существования, функционирования, связей вероятности, случайности и необходимости, возможности и действительности и т.д.

Объективные основы

Космические, атмосферные и геотектонические основы. Космические факторы — это те явления и процессы, которые совершаются в Космосе: возбуждение солнечной активности, космические излучения, движения комет и астероидов, катастрофические взрывы светил, подобных Солнцу, сигналы из Космоса, влияние Луны на земные события, затмения Солнца и Луны, падения метеоритов и др. Взрыв, происшедший на Земле 65 млн. лет назад в результате падения астероида диаметром 10 км, уничтожил 90% биомассы на нашей планете и, возможно, оказался причиной гибели динозавров. Земля и сейчас подвергается бомбардировке астероидами. В 1994 г. о возможных последствиях для планеты

Земля падения на ее поверхность крупных космических «снарядов» вели разговор ученые в связи со столкновением кометы Шумейкер-Леви-9 с Юпитером. Глыба диаметром более 2 км, получившая название «Джи» (самая крупная из фрагментов, на которые распалась комета), вызвала взрыв, в результате которого высвободилось такое же количество энергии, как при взрыве бомбы мощностью шесть миллионов мегатон, что многократно превышает суммарную мощность ядерных арсеналов СССР и США в разгар «холодной войны». Температура в момент падения обломка мгновенно поднялась до десяти тысяч градусов, и облако раскаленных газов взметнулось на высоту 1600 км. Можно предположить, что произошло бы на Земле, если бы ее поверхности достиг такой обломок. По подсчетам ученых, до 2100 г. Земля может не опасаться падения астероидов больших размеров (более полукилометра в диаметре). Но как шутили после катастрофы на Юпитере, «конец света несколько откладывается, но не отменяется».

С космическими связаны процессы в *земной атмосфере* — ураганы, тайфуны, смерчи, засухи, чреватые наводнениями ливневые дожди и др., а также *геотектонические* движения, вызывающие вулканические извержения, землетрясения, оползни и проч. Замечен рост сейсмичности на нашей планете в связи с дрейфом и поворачиванием континентов. Такое поворачивание происходит, например, в центрально-азиатском поясе и связано со столкновением Индо-Австралийской плиты с Азией. В результате этого дрейфа участились землетрясения на Дальнем Востоке.

По примерным подсчетам, за последние 100 лет погибло: от наводнений около 9 млн. человек, от землетрясений — 1,5 млн., от ураганов, тайфунов, тропических ливней — примерно 1 млн. человек.

Социумные, антропные, социокультурные основы. Социумные основы связаны с жизнедеятельностью общества как целого; их образует совокупность материальных — экономических, технологических — и производных от них отношений в духовной сфере — политических, правовых, государственных, нравственных и др. Определяющими являются материальные отношения: они в конечном счете с необходимостью детерминируют возникновение, существование и воспроизводство религии. Но их влияние опосредовано, на нее оказывают воздействие другие области духовной сферы — политика, государство, мораль, искусство, философия,

наука. Основу религии составляет совокупность общественных отношений, господствующих над людьми в повседневной жизни, продуцирующих несвободу и зависимость, объективное бессилие людей перед внешними обстоятельствами. Основными сторонами этих отношений являются: стихийность общественных процессов; развитие отчужденных форм собственности, внеэкономическое и экономическое принуждение работника; неблагоприятные факторы в условиях жизни в городе и деревне, в индустриальном и сельскохозяйственном труде; скованность принадлежностью к классу, сословию, гильдии, цеху, касте, этносу, в рамках которых индивид выступает лишь как экземпляр множества (совокупности); частичность развития индивидов в условиях ограничивающего разделения труда; властно-авторитарные отношения, политический гнет государства; межэтнические конфликты, угнетение одного этноса другим; эксплуатация колоний метрополиями; войны и проч. Отношения людей развертываются в двух аспектах — их отношений к природе и друг к другу.

Характер отношения людей к природе зависит от уровня развития производительных сил: от степени вооруженности средствами производства, прежде всего орудиями труда (инструментами,, механизмами, машинами и проч.), а также от уровня развития людей — участников общественного производства. Чем ниже уровень развития производительных сил, тем в большей мере природные силы господствуют над людьми в повседневной жизни и соответственно тем властнее действует этот аспект социумных основ. В ходе истории наблюдается рост производительных сил, особенно средств производства, прежде всего орудий труда. Возрастает уровень вооруженности орудиями труда, вследствие чего расширяются возможности управления природными процессами, снижается степень зависимости повседневной жизни людей от природных сил. Принципиальный скачок в развитии средств производства совершается с переходом к индустриальному обществу, в ходе развития капитализма. Но и в наши дни уровень развития науки и техники не защищает повседневную жизнь людей от многих стихийных природных процессов, не исключает подверженности вызываемым ими бедствиям.

Социумные основы имеются не только в сфере отношения людей к природе, но и их отношений друг к другу. Во всей прошедшей доныне истории отношения в обществе складывались, функционировали и изменялись в основном стихийно, возможнос-

ти управления ими хотя и расширялись, все же оставались ограниченными. Общественные отношения людей выступали для них не как результат их собственного объединения, а как некая чуждая вне их стоящая сила. Действие стихийных неконтролируемых и неуправляемых сил, господствующих над людьми, идущих вразрез с их ожиданиями, составляло существенную черту общественного процесса.

Основой религии в первобытном обществе была низкая ступень развития производственных сил и ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства, а значит, ограниченность всех их отношений к природе и друг к другу. Естественно — родовая связанность довлела над индивидами. При рабовладении, феодализме, капитализме, в «смешанных» обществах развитие подчинено законам движения отчужденных форм собственности. Рабовладельческий и феодальный строй предполагают внеэкономическое принуждение работника: рабовладельческий основывался на непосредственных отношениях господства и подчинения; при феодализме личная зависимость обнаруживается как в отношениях материального производства, так и в других сферах жизни. Зависимы все — крепостные и феодалы, вассалы и сюзерены, миряне и духовенство. Для социальных связей в эту эпоху характерны авторитарность и корпоративность. Капитализм воспроизводит отношения господства и подчинения в опосредованной форме. Юридически человек считается свободным, но подчинен экономическим регуляторам, законам движения капитала, который вносит свои «правила игры» в социальную, политическую и другие области. В «смешанных» обществах переплетаются родо-племенные, феодальные, капиталистические и иные отношения, внеэкономическое принуждение соединено с экономическим, традиционные структуры существуют наряду с новационными, рост степеней свободы сдерживается авторитарной, нередко военизированной системой управления и власти. По мере все большего разделения труда работник формируется как частичный индивид, прикованный к какому-то виду деятельности к полученному статусу. Тем самым увеличивается ограниченность людей, зависимость их от заданных обстоятельств, растет степень несвободы.

Разделение на касты, сословия, гильдии, классы и т.д. и противоречия их интересов, противостояния государств вызывали и вызывают социальные, политические, классовые, межкастовые,

межэтнические, межгосударственные, межличностные и другие конфликты. На всех этапах истории спутником человечества были войны. По некоторым подсчетам, за время существования нашей цивилизации произошло около пятнадцати тысяч войн, в которых погибло более 3,5 млрд. человек. В XX столетии гражданские, локальные, мировые войны с использованием разрушительных средств принесли гибель многим десяткам миллионов людей, уничтожили колоссальные материальные ресурсы. Произведено и применено ракетное, ядерное, химическое, бактериологическое, психотронное и другие виды оружия. Во Второй мировой войне, когда военные действия велись на территории 40 государств, ее жертвами стали 50—55 млн. человек; число раненых составило около 35 млн.; 20—25 млн. стали инвалидами. В период после 1945 г., который неверно называется «послевоенным», развязано более 100 войн. Сейчас не исчезла опасность ядерного апокалипсиса, гибели цивилизации, всего человечества.

Ныне на земном шаре более 950 млн. людей не могут удовлетворить самые элементарные потребности. Опасности современного мира оборачиваются более серьезными и прямыми последствиями для женщин, чем для мужчин. Разрастается демографический кризис, происходит снижение рождаемости на «Западе» и «Севере» и «демографический взрыв» на «Востоке» и «Юге».

Антропные основы религии появились как результат производственной деятельности человека. Действие антропных факторов резко усилилось с появлением и развитием техногенной цивилизации, которая в XX в., особенно во второй его половине, поставила человечество на грань катастрофы. За последние 100 лет население Земли утроилось, мировая экономика возросла двадцатикратно, потребление ископаемых видов топлива увеличилось в 30 раз, а объем промышленного производства вырос в 50 раз.

Последствия научно-технического прогресса противоречивы: с одной стороны, вызваны к жизни такие промышленные и научные силы, о которых и не подозревали ни в одну из предшествовавших эпох истории человечества и которые, казалось бы, открывают перспективу благоденствия человечества и отдельного человека; появились новые технологии, материалы, компьютерная и робототехника, предметы, обеспечивающие комфорт повседневной жизни, создающие ранее неведомую культурную среду, и т.д. Но с другой стороны, сам научно-технический прогресс порождает новые координаты зависимости, незащищенности и риска; нарас-

тает опасность экологического кризиса. Всякое производство имеет «отходы», побочные последствия, разрушающие окружающую среду, создающие ситуацию несвободы и зависимости, чреватые опасностями для самого существования жизни на Земле. Степень управления экологическими процессами в мире пока что невысока. Расширяются зоны повышенной радиации, идут азотные дожди, загрязняются водоемы. В Европе критические уровни закисления почв, содержания нитратов превышены более чем на 60 процентах территории; в городах лишь 5 процентов всей водопроводной воды, поступающей в дома, может использоваться для питья. Пренебрежение реально существующими законами пространственной организации природы и человеческого общества приводит к опасным последствиям. Даже самые совершенные технологические системы не гарантируют от неожиданных и катастрофических сбоев. Сбои особенно опасны в таких областях, как ядерная энергетика, освоение Космоса, химическая промышленность, производство угля, нефти, газа, генная инженерия и др. Уже не вызывает сомнения тот факт, что человечество нанесло природе непоправимый ущерб. Трагедии, связанные с техникой ядерно-космического века, усиливают тревогу.

Ныне многие ученые говорят о «глобальном потеплении» климата на планете Земля и связывают это потепление с «парниковым эффектом». Причиной его является увеличение в атмосфере концентрации углекислого газа от массовых выбросов крупными индустриальными предприятиями продуктов сжигания топлива, от горящих нефтяных скважин и разного рода взрывов, сотрясавших планету в последнее столетие. Наряду с выбросами продуктов сжигания сокращается растительная масса, осуществляющая процессы фотосинтеза. Так, в Европе леса, покрывавшие некогда 80—90 процентов территории, в настоящее время занимают лишь 44 процента площади. Изменение состава атмосферы приводит к повышению температуры поверхности планеты и воздуха. Наблюдения показывают, что за последние 100 лет увеличение концентрации углекислого газа составило 20 процентов. Если такие темпы обогащения атмосферы углекислым газом сохранятся или увеличатся, то к 2025—2050 гг. можно ожидать удвоение его концентрации в атмосфере, что даст повышение температуры примерно на 5 °С, т.е. на столько же, на сколько температура сейчас выше температуры последнего ледникового периода 12 тыс. лет назад. Климатологи предполагают, что подобное потепление вызовет

таяние значительной части ледников на нашей планете и, как следствие, повышение уровня Мирового океана. Тогда, даже если и не произойдет «всемирный потоп», возникнет угроза затопления значительной части суши, последствия которого пока непредсказуемы.

В качестве *социокультурных* предпосылок религии выступают явления и процессы, в которых находит выражение «кризис культуры»: деформации в системе ценностей, сдвиг приоритетов в сторону сциентизма, техницизма или, напротив, — антисциентизма, наступление вещизма и бездуховности, реификация и коммерциализация человеческих взаимоотношений, тупики искусства и падение нравов, порнографизация и сексизм и проч. В последние десятилетия в повседневной Жизни на авансцену вышла масс-культура с акцентом на ценности так называемого общества потребления. Масс-культура часто бередит стихии бессознательного — агрессию, насилие, секс. Она притупляет сознание, осуществляет умопогашение, выталкивает ориентацию на развитие интеллекта и познания, возвышенных нравственных и эстетических чувств, ставит барьеры на пути формирования Я, Самости, субъектности, порождает обезличность и конформизм. Меняется отношение к науке и особенно к естествознанию. Благодаря наукам создан особый «культурный континуум», разработаны технологии, применяемые в искусстве (живописи, театре, кино), в игре, в спорте, в средствах массовой информации, при изготовлении предметов быта (бытовая техника, аудио- и видеоаппаратура и проч.), украшений, парфюмерии, средств гигиены, лекарств и т.д. Но достижения науки дали возможность создать и различные виды оружия массового уничтожения и разрушения. Наука обусловила становление информационного общества, построение кибернетических управленческих моделей и в то же время — изготовление таких технических средств, с помощью которых осуществляется вторжение во внутренний мир личности, «раскалывание» его, «открывание» и того, что в прежние эпохи считалось сокровенным и неприкосновенным. Наука произвела орудия манипулирования индивидуальным, групповым и массовым сознанием. Техника — военная, радиоэлектронная, информационная и проч. — часто используется властями, а также преступными группировками для прямого подавления личных свобод и демократии. Отчетливо обнаруживается разочарование в культурных возможностях науки. Сциентистским, ориентирующимся на естествознание утопиям

противопоставляются антисциентисткие установки (вплоть до технофобии, киберофобии), классическая и неклассическая рациональность, широкая образованность утрачивают доверие. Получают распространение донаучные, квазинаучные и псевдонаучные представления.

Антропологические предпосылки образуют те стороны жизни человека как индивида и как «совокупного человека», в которых обнаруживаются хрупкость бытия, ограниченность существования — болезни, эпидемии, алкоголизм, наркомания, генная мутация, уродство, смерть, снижение до критического уровня генофонда этноса, геноцид, угроза перерождения homo sapiens и исчезновения человечества и проч. Одним из сильно действующих антропологических факторов являются болезни. В средние века Европу сотрясали пандемии чумы. Катастрофически смертоносная драма разыгралась в XIV в.: в 1326 г. от чумы погибла пятая часть населения. В средние века свирепствовала и оспа, в Европе в отдельные годы заболевали 10—12 млн. человек, почти половина из них погибала. Предполагают, что инфекция оспы оказалась первым биологическим оружием: конкистадоры в Америке оставляли индейцам одеяла и рубахи, пропитанные оспенным гноем, и в результате вымирали целые племена. Первое упоминание об оспе в русских летописях относится к XV в. Иноземные купцы завезли из Европы на Русь страшную болезнь, косившую людей, как траву. «Черная смерь» буйствовала так, что на кладбищах не хватало мест. Из всего населения Смоленска остался один житель, который вышел из мертвого города и затворил за собою ворота... (так в легендарно-былинной форме выражены масштабы трагедии).

В XX в. зафиксированы пандемии чумы, холеры, испанки. Зловещей была пандемия испанки в 1918 —1920 гг.: тогда погибло около 25 млн. человек — больше, чем на всех фронтах Первой мировой войны. При сохранении «традиционных» возникают физические и психические заболевания, вызываемые промышленными технологиями, неблагоприятными для здоровья условиями труда на атомных, электронных, химических предприятиях, в угольных шахтах, на конвейерном производстве и т.д., экокризисными факторами. Ныне на человечество наползает опасность ВИЧ-инфекции. Всемирная организация здравоохранения сообщает, что на Земле уже более одного миллиона человек заражены СПИДом; остались без родителей из-за смерти от страшной

болезни до 10 млн. детей, а в ближайшее десятилетие это число увеличится вдвое.

Психологические факторы

Психологические факторы религии — это состояния, процессы, механизмы общественной, групповой и индивидуальной психологии, которые создают возможность, благоприятную психологическую почву производства и усвоения религии. Эти факторы действуют на базе космических, атмосферных, геотектонических, социумных, социокультурных, в связи с гносеологическими. Психологические предпосылки не сводятся только к каким-то явлениям индивидуальной психологии или феноменам в эмоциональной сфере. Различают общественно-психологические и индивидуально-психологические предпосылки. Различение это условно: хотя феномены общественной и групповой психологии сверхиндивидуальны, они не могут протекать иначе как в психологии индивидов.

Овществленно-психо логические предпосылки религии составляют феномены психологии общества и групп; к ним относят: кризисные состояния общественно-психологической атмосферы, превратный характер общения, общественное и групповое мнение, неосознанные процессы, механизмы внушения, подражания, психического заражения, традиции, обычаи и пр.

Кризисные состояния общественно-психологической атмосферы могут проявляться в настроениях разочарования в прошлом и настоящем, тревожного ожидания будущего, в отягощенности исторической памяти, расшатывании общественных и групповых идеалов, утрате оптимизма перспективного чувства, массовых и групповых страхах и страданиях и т.д.

Общение является персонифицированной формой общественных отношений, одной из существенных потребностей людей. В условиях отчуждения человека от человека происходит дисгармонизация общения, общение приобретает превратные формы — господства, подчинения, борьбы, конкуренции, опосредуется вещными отношениями. В превратном общении часты обман доверия и крах надежд. Стремление к удовлетворению потребности в гармоничном общении побуждает людей к поискам таких сообществ, которые вселяют надежду на достижение радости общения. Создается психологическая предрасположенность к религиозному общению.

Питательную почву религии создают неосознанные явления общественной и групповой психологии. Неосознанные аспекты имеются в общественно-психологических механизмах сообщения, внушения, подражания, взаимозаражения, в общественном и групповом мнении, в традициях и обычаях. Общественно-психологические механизмы реализуются с помощью языка, устной и письменной речи, мимики и пантомимики, специализированных знаков. Основным средством является слово. Речевое воздействие неодолимо, неизбежно вызывает определенные представления, соответствующие содержанию высказывания. Воздейственная сила слова может выступать как некая чуждая власть.

Общение в ходе совместных действий порождает групповые психологические явления. Б психологии людей появляются изменения, появляются коллективные представления и переживания, не свойственные индивидам, когда они действуют вне группы. Коллективное совместное действие вызывает в психологии участников синергический эффект, явления фасилитации (облегчения), в результате чего происходит повышение интенсивности протекающих процессов, возникает переживание возрастания жизненной энергии, «воспарения духа», снижается психологическая напряженность.

Для малых и особенно больших групп свойственна склонность к харизматизации, к наделению личностей лидеров сверхобычными возможностями и способностями. В процессе харизматизации происходит персонификация идеалов, лидер становится объектом веры, его образ связывается с надеждой на осуществление чаяний, желаемого лучшего будущего, ему присваивается функция избавителя, появляется преклонение перед ним. Об «общности преклонения» очень точно и образно устами своего героя Ивана Карамазова говорил Ф.М. Достоевский: «Нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы .сыскать то, пред чем мне или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтобы и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно *все вместе.* Вот эта потребность *общнос?пи* преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков. Из-за

всеобщего преклонения они истребляли друг друга мечом. Они созидали богов и взывали друг к другу: «Бросьте ваших богов и придите поклоняться нашим, не то смерть вам и богам вашим!» И так будет до скончания мира, даже и тогда, когда исчезнут в мире и боги: все равно падут пред идолами» [1].

Отметим сверх-надындивидуальность общественно-психологических феноменов. Коллективные представления и переживания, групповые мнения, нормы и ценности императивны по отношению к индивидууму и принудительно навязываются ему извне помимо его воли и сознания. В этих феноменах образ слит с эмоционально-моторными элементами и потому не является продуктом специальной сознательно-интеллектуальной обработки. Общественно-психологические процессы выступают по отношению к каждому участнику общения как нечто сверхиндивидуальноческое, как то, что дается индивиду «свыше», что выводит его за пределы собственного бытия, что влечет и ведет его.

Индивидуально-психологические факторы действуют в психологии индивида. Это переживание всесторонней зависимости от других людей, заданность наследственных и интериоризованных механизмов психики и личностных свойств, личное страдание и горе (от неизлечимой болезни, смерти близкого человека и т.д.), страх смерти, духовный распад личности, аморфность и неустойчивость Я-сознания, чувства одиночества и заброшенности, ощущение индивидом безысходности кризисной ситуации, в которой он оказался, склонность к поклонению авторитету, к делигированию воли и решимости, неосознанные и неосознаваемые процессы, конформность, явления озарения и ясновидения и проч.

Совместная жизнь людей обусловливает многостороннюю зависимость их друг от друга. В распоряжении других находятся предметы удовлетворения потребностей данного лица. Без поддержки не добиться желаемого социального статуса; руководитель и коллеги могут создавать или не создавать благоприятные условия труда. Индивид нуждается в заботе окружающих, в помощи с их стороны в делах, которые в одиночку он не в состоянии выполнить. Склонность к диалогу может реализовываться при условии, если возможность для разговора создают собеседники и т.д. Потребность в утешении остро переживается в страдании, в горе, в болезни, в неудачах и поражениях.

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М., 1991. Ч. 1,2. С. 328.

Психологическую почву религии создает устойчивое, постоянное чувство страха, которое может переживать индивид. Это чувство относят к числу астенических. Переживание такого рода эмоций, как и стенических, необходимо для человека, в пределах определенной силы и длительности астеническая эмоция психологически закаляет людей. Страх является естественной реакцией на реальную опасность, сигналом тревоги, но это тягостное, неприятное чувство в сравнении с другими эмоциями оно наиболее угнетает человека. Сильный, постоянный, застойный страх обладает разрушительными силами: ослабляет живую связь с действительностью, искажает ощущение и восприятие, возбуждает болезненную фантазию, сковывает мышление, рассеивает внимание, затрудняет деятельность памяти, вызывает необоснованность решений.

В ситуации угрозы, опасности нередко появляется психологический стресс (англ. stress — давление, напряжение) — состояние напряженности и подавленности, которое вызывает изменения в протекании психических процессов, ведет к вызывающим дискомфорт эмоциональным сдвигам, к дезорганизации поведения и деятельности. Одним из видов стресса является фрустрация (лат. frastratio — обман, расстройство, разрушение плана); она вызывается объективно непреодолимыми (или субъективно принимаемыми за таковые) преградами на пути к достижению цели, неблагоприятными жизненными обстоятельствами. Стресс и фрустрация сопровождаются переживанием астенических эмоций — тревожного ожидания, чувства вины и собственной неполноценности, бессилия, беспокойства от предположения неудачи и неосуществимости надежд и др. И человек ищет защиты от разрушительных сил, от стрессов и фрустраторов, возбуждающих состояние подавленности.

Отношения бессилия, зависимости, которые в данных условиях непреодолимы, неустранимы, порождают психологический комплекс, включающий страх, отчаяние и в то же время ожидание лучшего, надежду на избавление от гнета чуждых сил. Невозможность действительного освобождения приводит к поискам освобождения духовного. Появляются видения, пророчества, в которых на смену апокалиптическим настроениям приходит торжественное восполнение.

Большое место среди эмоций, питающих религиозность, занимает переживание индивидом хрупкости, конечности своего бытия

17-3764

и связанный с этим переживанием страх смерти. Человеку присущи стремление к самосохранению, желание продлить жизнь. Глубокое отвращение к небытию, боязнь умирания — процесса, который причиняет много физической боли и душевных страданий, тягостные чувства от смерти родных, близких, друзей оказывают сильное, гнетущее влияние на психику индивида. Естественно, что он стремится освободиться от этих настроений. Но индивид знает, что умрет, и в качестве средства коррекции страха смерти может принять веру в бессмертие души.

В индивидуальной психологии, как и в общественной и групповой, тоже имеются непроизвольные, неосознанные явления. Формирование личности начинается с первых дней жизни и происходит незаметно для человека. Когда человек становится самосознающей личностью, он находит в себе мышление, чувства, волю уже в готовом виде. Он обнаруживает, что не имеет в своей власти ни начала, ни конца своей жизни, что он сознателен, но бессознательно пришел к сознанию, что он имеет волю помимо своей воли и т.д. Структура психологии индивида, механизмы ее движения складываются под влиянием общества. Будучи сформированными, эти механизмы приобретают относительную самостоятельность и могут действовать не только при отсутствии непосредственного общения с окружающими людьми, но и при неучастии воли и сознания индивида, осуществляться непроизвольно и бессознательно. Присвоенные добродетели и пороки часто превращаются в силы, действующие как принудительная власть, от которой человек не может освободиться.

Много неосознанного и непроизвольного в интуиции, озарениях, ясновидении, эйдетизме. *Интуиция* (позднелат. intuitio — от лат. intueor — пристально, внимательно смотреть) представляет собой процесс непосредственного (без логически-доказательного развертывания) постижения, целостного схватывания, «неожиданного» решения задач в научной, художественной и иной деятельности. Различают интеллектуальную и чувственную интуицию, но, по-видимому, образный поток, визуальные формы деятельности в сравнении со словесными рассуждением особенно действенны в интуитивном процессе, в ходе которого достигается *инсайт* (англ. insight) — *о-зарение, про-зрение, проницание б суть.* Роль интуиции возрастает при недостаточно информационной оснащенности в ходе проникновения в неведомое, перехода за пределы сложившихся стереотипов дискурсивного мышления. Хотя, сточки

зрения ряда психологических теории, «непосредственно» получаемый результат опосредован предшествующим опытом, в самом интуитивном процессе отсутствует осознание путей и средств достижения этого результата. *Интуиция* и инсайт пока еще недостаточно изучены; еще меньшими возможностями располагает наука для объяснения *феномена ясновидения.* Обычно говорят, что это — свёрхординарная способность некоторых людей, выражающаяся в представленности в их сознании отчетливых образов чего-либо, что недоступно восприятию других («видение» через преграду, теле-видение», футуро-«видение» и т.д.). Во многом загадочным является эйдетизм (греч. ειδος — вид, образ), способность удерживать и воспроизводить живой образ ранее воспринятых предметов и явлений. В творческой деятельности может возникать состояние «одержимости» кем-то или чем-то, переживается «парадокс авторства»: действительный творец результата свидетельствует, что автор не он, а «другое Я», правда, находящееся в нем самом. Неосознанный, непроизвольный, необъяснимый процесс скрыт, его результат выступает как нечто данное извне.

Гносеологические предпосылки

Гносеологические предпосылки образуют те моменты познавательной деятельности, которые делают возможным возникновение религиозных представлений, понятий, идей. Благоприятную гносеологическую почву религии создают ограниченность познания, соединение знаний с заблуждениями, отделение друг от друга чувственной и рациональной ступеней познания и отрыв их от практики. Эта почва имеется как на ступени чувственного познания — ощущения, восприятия, представления, так и на уровне абстрактного мышления — понятия, суждения, умозаключения.

Неограниченность и ограниченность познания. Познание человека есть процесс перехода от незнания к знанию, от менее полного знания к более полному, движение через относительные истины и заблуждения к истине абсолютной, объективной. Однако на каждом данном этапе есть непознанные сферы действительности, и соответственно отсутствуют знания об этих сферах (существует «тайное»). Сами добытые знания относительны. Отражение не может быть абсолютно точным и адекватным. Знания, полученные об объектах на определенном этапе их развития, со временем устаревают. Прогресс познания вытесняет неверные взгляды из все новых и

новых областей, увеличивает объем истинной информации о различных явлениях и процессах. Но в исторически развивающемся познании истинные знания соединены с заблуждениями.

Существует противоречие меду характером человеческого познания, которое по своей природе, призванию, возможностям неограниченно, и фактическим осуществлением его в каждый момент. Познание представляет собой деятельность человечества, но существует как индивидуальное познание миллиардов людей. Неограниченное познание мира человечеством осуществляется только через отдельных, ограниченных и ограниченно познающих индивидов. Поэтому знание всегда несет на себе печать ограниченности.

Предпосылки на чувственной ступени. Ощущение и восприятие обеспечивают непосредственную связь сознания с внешним миром, контактность с вещью. В этой непосредственной связи, контактности — сила данных форм познания, но в ней же заключена их известная ограниченность. Ощущение и восприятие сосредоточены на данном свойстве и вещи, чувственное созерцание «не слышит», «не осязает» иных свойств и вещей, кроме тех, которые воздействуют на органы чувств в данный момент. Оно схватывает единичное, конечное, преходящее, случайное, в состоянии заметить многообразие и упорядоченность, сосуществование и последовательность вещей и событий, но не может перейти от явления к сущности, от единичного к общему, от конечного к бесконечному, от следствия к причине, отличить post Koc (после этого) от propter Koc (по причине этого).

Особенностью субъективного чувственного образа является его предметная отнесенность к внешнему миру. Восприятие находит объект там, где он реально существует, — во внешнем мире, в объективном пространстве и времени. В акте восприятия субъект не соотносит образа вещи с самой вещью, для субъекта образ как бы наложен на вещь [1]. В обычных условиях предмет и образ не расчленены. Образы ощущения и восприятия, неадекватно выражающие сущность, представляют собой иллюзии. Как и адекватные образы, иллюзии имеют свойство отнесенности к внешнему миру, с ними связано переживание «чувства реальности», «присутствия предмета». Примерами иллюзий чувственного созерцания, входивших в религиозную картину мира, являются «движение Солнца вокруг Земли», «плоская земля», «куполообразный свод неба» и др.

[1] См.: *Леонтьев А.И.* Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 134.

Представление есть чувственный обобщенный образ предметов и явлений, сохраняемый и воспроизводимый в сознании без непосредственного воздействия самих предметов и явлений на органы чувств. Оно не приковано к данному свойству и вещи, связь его с ними опосредована, возникает без непосредственного контакта сознания с предметами и их свойствами. Для его появления достаточно лишь слова, обозначающего предмет. Находясь на границе живого созерцания и абстрактного мышления, оно сохраняет предметную отнесенность к внешнему миру.

Деятельность представления тесно переплетена с деятельностью воображения. Воображение — это преобразующее отражение действительности, в ходе которого создаются образы предметов и ситуаций, не воспринимавшихся человеком. В продуктах деятельности воображения общее воплощается в .конкретно-чувственной форме. Исходный материал берется из чувственного опыта. На его основе воображение репродуцирует элементы будущего образа предмета и ситуации. Но целостный образ появляется в результате продуктивной работы фантазии. В ходе продуцирования могут быть построены представления о таких связях, существах, превращениях, ситуациях, которых нет в объективной действительности. А в силу отнесенности чувственного образа к внешнему миру имеется тенденция полагания вне сознания указанных связей, существ, превращений, ситуаций.

Предпосылки на рациональной ступени. Мышление познает действительность глубже, чем ощущение, восприятие, представление. Становление, развитие и функционирование мышления осуществляются посредством языка, результаты мысленной деятельности выражаются в словесной форме. Языковые значения имеют содержание, свободное от непосредственных чувственных элементов. Мышление движется от внешнего к внутреннему, от явления к сущности, от единичного к общему, от следствия к причине, от случайности к необходимости и т.д. В отличие от чувственного познания оно связано с внешним миром опосредованно, имеет больше возможностей для отлета от реальности, может в большей мере оторваться от действительности.

На ранних стадиях развития сознания мышление вплетено в ткань чувственных форм, логический аппарат развит слабо. Отсутствует способность различения объективного и субъективного, образа и предмета. Сознание индивида слито с коллективным сознанием, нет четкого отличения человека[1] от природы. Объем

знаний об окружающем мире чрезвычайно ограничен. В этих условиях особенно важную роль в качестве гносеологических предпосылок религии играли такие приемы духовного освоения мира, как оборотничество («все превращается во все»), олицетворение (перенос представлений о человеке и общинно-родовых отношениях на природу), партиципация («часть вместо целого»), идентификация предмета с его изображением или именем и др.

По мере развития практики, общественных отношений, разделения труда умственная деятельность отделяется от непосредственной материальной, прогрессирует абстрактное мышление. Формируется способность различения объективного и субъективного, образа и предмета. Совершается переход от состояния, когда индивид не выделяет себя из рода и природы, к ступени, на которой формируется индивидуальное самосознание. В этих условиях гносеологические предпосылки религии видоизменяются, приобретают значение новые факторы. Однако и прежние факторы в преобразованном виде и ограниченных рамках воспроизводятся в определенных структурах обыденного сознания.

Мышление обладает способностями абстрагирования, обобщения, образования понятий. Диалектическое мышление отражает объективную диалектику адекватно. Метафизический способ понимания, хотя и является исторически правомерным и даже необходимым в некоторых областях познания, рано или поздно достигает того предела, за которым становится односторонним, ограниченным, запутывается в неразрешимых противоречиях.

Абстрагирование представляет собой отвлечение мысли от тех предметов, свойств, связей, которые в определенном отношении несущественны. Абстракции ведут к познанию сути вещей, но они заключают в себе и известный отход от действительности, производят разрыв объективных связей: целостные предметы и отношения в мышлении предстают своими отдельными сторонами, фрагментами. Единое конкретное, составляющее исходный пункт созерцания и представления, расчленяется, отражается в виде различных абстрактных определений. Диалектическое мышление на этом не останавливается, оно затем идет от абстрактного к конкретному, воспроизводит конкретное как единство многообразного. Конкретное в мышлении выступает как процесс синтеза, как результат. Метафизическое же рассудочное мышление отрывает абстрактное от конкретного. Оно не улавливает всесторонней связи понятий, понятия этого мышления абстрактны. Фиксируя общее и единичное, сущ-

ность и явление, причину и действие, необходимость и случайность и т.д., метафизическое мышление отрывает их друг от друга, рассуждает по принципу «или — или». Оно не в состоянии понять единство противоположностей, преодолеть им же образованный разрыв между абстрактным и конкретным.

Обобщающая способность мышления позволяет образовывать понятия. В объективном мире единичное, особенное и всеобщее находятся в единстве. Понятие же представляет собой мысль об общих и существенных признаках. В связи с другими понятиями оно получает возможность движения в рамках логического процесса, вне непосредственной связи с единичными вещами. Диалектическое мышление, выделив и отразив общие и существенные признаки предметов, постоянно осуществляет синтез единичного, особенного и общего. Если же общее субъективистски, метафизически отрывается от единичного и. особенного, если игнорируется диалектика формирования и движения понятий, то может возникнуть видимость предсуществования общего до единичного. Поскольку общее есть лишь частичка единичного и, следовательно, не может быть сведено к данному единичному, возникает неосознаваемое стремление найти носителя общего, который существует отдельно от единичного.

Генетически мышление развивалось из чувственных форм, поэтому сознание в ходе своей деятельности имеет тенденцию выразить мыслительное содержание в чувственной форме. Понятия, абстракции рассудка тесно связаны с представлением, а потому незаметно происходит полагание вне сознания их предметного содержания. Абстрактное, общее может быть преобразовано в существо, существующее отдельно от единичного. Происходит процесс гипостазирования (греч. υποστασις — подставка, основание; сущность) — превращение отдельных свойств, сторон, отношений в самостоятельные существа и наделение их объективным существованием.

Таким образом, неразличение субъективного и объективного, нерасчлененность образа и предмета, способность воображения создавать образы предметов и ситуаций, которых нет в действительности, неизбежность заблуждений, относительность всякого знания, отрыв рациональной ступени познания от чувственной, сущности от явления, общего от единичного и т.д. служат гносеологическими предпосылками возникновения и воспроизводства религии.

ГЛАВА 4
Элементы и структура религии

Во всех областях духовной жизни систематизирующим выступает соответствующий вид сознания; именно определенный вид сознания прочерчивает относительную границу каждой из этих областей. Сказанное полностью относится и к религии. В соответствии с содержанием религиозного сознания развертывается определенная деятельность, складываются отношения, формируются институты и организации — в них сознание находит «инобытие», объективируется.

Религиозное сознание

Уже было отмечено, что в качестве признаков религиозного сознания принимались: анимизм, аниматизм, представление о нуминозном, вера в богов или в Бога, в бессмертие души, опыт встречи со священным и проч. В отечественной литературе наиболее распространена точка зрения, согласно которой «специфическим», «главным», «определяющим», «всеобщим» признаком религиозного сознания является «вера в сверхъестественное», а сверхъестественное характеризуют так: «Сверхъестественное, по мнению верующих и богословов, — это нечто не подчиняющееся законам материального мира, выпадающее из цепи причинных зависимостей».

Нет оснований считать веру в сверхъестественное присущей всем религиям, на любой стадии их эволюции. На ранних этапах развития сознание еще не было способно сформировать представления и соответственно различить «естественное» и «сверхъестественное». Не присуща «вера в сверхъестественное» и религиозному сознанию в развитых восточных религиях (буддийскому, даосскому и т.д.). Деление на естественное и сверхъестественное разработано в иудео-христианской традиции, но и в христианстве эта дихотомия, как показывают социологические исследования, часто

не «доходит» до обыденного сознания многих верующих. Принятие «веры в сверхъестественное» за всеобщий, специфический признак всякого религиозного сознания не соответствует фактам.

Не следует полагать, что у религиозного сознания есть только ему свойственный какой-то признак. Своеобразие этого сознания — в совокупности, комбинации, корреляции и субординации черт.

Религиозному сознанию присущи: вера, чувственная наглядность, созданные воображением образы, соединение адекватного действительности содержания с иллюзиями, символичность, аллегоричность, диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность, функционирование с помощью религиозной лексики (и других знаков). Названные черты свойственны не только религиозному сознанию. Чувственная наглядность, образы фантазии, эмоциональность характерны для искусства, иллюзии возникают в морали, политике, социальных науках, недостоверные понятия и теории создаются в естествознании и т.д.

Религиозная вера. Интегративной чертой религиозного сознания является религиозная вера. Не всякая вера есть вера религиозная, последняя «живет» благодаря наличию особого феномена в психологии человека. Вера есть особое психологическое состояние уверенности в достижении цели, наступлении события, в предполагаемом поведении человека, в истинности идеи при условии дефицита точной информации о достижимости поставленной цели, о конечном итоге события, реализации на практике предвидимого поведения, результате проверки. В ней содержится ожидание осуществления желаемого. Данное психологическое состояние возникает в вероятностной ситуации, когда имеется известная степень успешности действия, реальная возможность благоприятного исхода и знание этой возможности. Если событие совершилось или стало ясно, что оно невозможно, если поведение реализовано или обнаружено, что оно не будет осуществлено, если истинность или ложность идеи доказана, вера угасает. Вера возникает по поводу тех процессов, событий, идей, которые имеют для людей существенно значимый смысл. Она не может быть сведена к чувству: конечно, в ней эмоции играют большую роль, но все же она представляет собой сплав когнитивного, эмоционального и волевого моментов. Поскольку вера появляется в вероятностной ситуации, действие человека в соответствии с ней связно с риском. Несмотря на это, она выступает важным фактом интеграции

личности, группы, массы, стимулом решимости и активности людей.

Религиозная вера — это вера: а) в объективное существование гипостазированных существ, атрибутизированных свойств и связей, а также образуемого этими существами, свойствами, связями мира; б) в возможность общения с гипостазированными существами, воздействия на них и получения от них помощи; в) в истинность соответствующих представлений, взглядов, догматов, текстов и т.д.; г) в действительное совершение каких-то событий, о которых рассказывается в текстах, в их повторяемость, в наступление ожидаемого события, в причастность к ним; д) в религиозные авторитеты — «отцов», «учителей», «святых», «пророков», «харизматиков», «бодхисаттв», «архатов», церковных иерархов, служителей культа.

В рамках данной религиозной системы материальные предметы, персоны, действия, тексты, языковые формулы наделяются некоторыми свойствами, приобретают религиозные значения, выражающие определенные отношения между людьми, получают общественное свойство быть знаками, выразителями религиозных значений — свойство, ничего общего не имеющее с их физической, химической природой, и потому становятся чувственно-сверхчувственными. Появление такого свойства поддерживает представление о наличии у предметов атрибутизированных свойств. Сакральные вещи нередко изготовляются из золота, серебра, бриллиантов, и, значит, аккумулируют собственность, богатство. В этом случае фетишизм товара, денег, капитала обусловливает религиозный фетишизм и сливается с ним. Характерен библейский сюжет, в котором повествуется о видении Иоанна «нового неба» и «новой земли». Иоанн увидел «святой Иерусалим, который нисходит с неба от Бога... Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвертое смарагд, пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист. А двенадцать ворот — двенадцать жемчужин... Улица города — чистое золото, как прозрачное стекло» (Откр; Апок. 21:10; 18-21).

Религиозная вера оживотворяет весь религиозный комплекс и обусловливает своеобразие процесса трансцендирования в религии.

Неосуществляющиеся в эмпирическом существовании людей переходы от ограниченности к неограниченности, от бессилия к мощи, от жизни до смерти к жизни после смерти, от посюсторонности к потусторонности, от несвободы к освобождению и т.д. с помощью религиозной веры достигаются в плане сознания.

Символичность и аллегоричность. Содержание веры обусловливает символический аспект религиозного сознания. *Символ* (греч. συμβολον — знак, опознавательная примета) репрезентирует содержания, значения, отличные от непосредственного содержания своего носителя. Символическими свойствами могут обладать материальный предмет, действие, речевой текст, некоторый образ сознания; вещи, действия, находящиеся и совершающиеся вне сознания, приобретают указанные свойства лишь в соотношении с сознанием. Символ предполагает совершение сознанием актов объективирования мыслимого содержания, направленности на положенный в качестве объективного предмет (существо, свойство, связь), обозначения этого предмета.

Предметы, действия, слова, тексты наделяются религиозными значениями и смыслами. Носители этих значений и смыслов представляют собой эквиваленты — заместители символизируемого, образуют религиозно-символическую среду формирования и функционирования соответствующею сознания, включаются в ритуал. Всякая религиозная система имеет собственную совокупность символов, которые за пределами этой системы таковыми не являются. Религиозных символов множество, наиболее общими являются те, которые репрезентируют соответствующую религию: крест — символ христианства, чакра (колесо с восемью спицами) — символ буддизма, полумесяц — ислама и т.д. Кроме главного символа данной религии имеются символы определенной конфессии, региональные этноконфессиональные символы, символы определенной общины, а также отдельных персонажей, событий, превращений и др.

Религиозному сознанию присуща *аллегоричность* (греч. αλληγορεω — говорить иное, не то, что слова буквально обозначают; иносказательно выражаться; говорить, пояснять в образах). Аллегория представляет собой иносказание, условную форму высказывания, условное выражение абстрактных понятий в наглядных образах, которые означают нечто другое, отличное от буквального значения. Аллегория часто выступает как совокупность связанных образов, объединенных в сюжет; она дидактична и учи-

тельна: с ее помощью через какой-то образ или сочетание образов иносказательного передается содержание онтологических, гносеологических, нравственных и других понятий, разработанных в данном религиозном сознании. На обыденном уровне аллегория развертывается спонтанно, а в вероучительных концепциях разработаны специальные приемы аллегорического толкования. Например, в христианской теологии аллегорическое изложение характерно для экзегетики (греч. εξηγησις — разъяснение, истолкование), которая дает соответствующее истолкование библейских текстов: рядом с буквальным смыслом текста полагается система иных смыслов. В качестве образца аллегорического толкования приведем фрагмент из Пятой гомилии на Левит, 2 (греч. ομιλια — речь в собрании, беседа со многими) древнехристианского теолога и философа Оригена (185—254): «Помни, что ты — вторая вселенная, малая вселенная, и что в тебе тоже есть солнце, луна, звезды. Если бы это было не так... Господь не сказал бы своим ученикам: *Вы — свет мира* (Мф. 5, 14). Ты еще колеблешься верить, что в тебе есть солнце и луна, в то время как тебе говорят, что ты — *свет мира?*

Хочешь ли услышать и другое слово, чтобы не считать себя вещью ничтожной и недостойной?..

У этой вселенной есть господин, который правит ею и пребывает в ней, и это — Бог всемогущий, как Сам Он заявляет о себе через пророков: *Не наполняю ли Я небо и землю? — говорит Господь* (Иер. 23, 24).

Так услышь, что всемогущий Бог говорит о тебе — я имею в виду о людях: *Вселюсь в них и буду ходить в них* (2 Кор. 6, 16). И добавляет касающееся тебя: И *буду вам Отцом, и вы будете Моими сынами и дщерями, говорит Господь Вседержитель* (2 Кор. 6, 18)»[1].

Наглядная образность и эмоциональность. Религиозное сознание выступает в чувственных (образы созерцания, представления) и мыслительных (понятие, суждение, умозаключение) формах. Значимость последних существенно возрастает на концептуальном уровне сознания, в целом же в нем преобладают сенсорные образования, особенно большую роль играет представление. Источником образного материала служат природа, общество, че-

[1] Цит. по: *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994. С. 77-78.

ловек, соответственно религиозные существа, свойства, связи создаются по подобию явлений природы, общества, человека. Существенны в религиозном сознании так называемые смыслообразы, которые являются переходной формой от представления к понятию. Содержание религиозного сознания наиболее часто находит выражение[1] в таких литературных жанрах, как притча, рассказ, миф, «изображается» в живописи, скульптуре, привязывается к разного рода предметам, графическим начертаниям и т.д.

Наглядный образ непосредственно связан с переживаниями, что обусловливает сильную эмоциональную насыщенность религиозного сознания. Важный компонент этого сознания составляют религиозные чувства. Религиозные чувства — это эмоциональное отношение верующих к признаваемым объективными гипостазированным существам, атрибутизированным свойствам и связям, к сакрализованнным вещам, персонам, местам, действиям, друг к другу и к самим себе, а также к религиозно интерпретируемым отдельным явлениям в мире и к миру в целом. Не всякие переживания можно считать религиозными, но лишь те, которые спаяны с религиозными представлениями, идеями, мифами и в силу этого приобретали соответствующую направленность, смысл и значение. Возникнув, религиозные чувства становятся объектом потребности — тяготения к их переживанию, к религиозно-эмоциональному насыщению.

С религиозными представлениями могут сплавляться и получать соответствующую направленность, значение и смысл самые разные эмоции человека — страх, любовь, восхищение, благоговение, радость, надежда, ожидание; стенические и астенические, альтруистические и эгоистические, практические и гностические, нравственные и эстетические эмоции. < В результате такого сплавления переживаются «страх Господень», «любовь к Богу», «чувство греховности, смирения, покорности», «радость Богообщения», «умиление иконой Богоматери», «сострадание к ближнему», «благоговение перед красотой и гармонией сотворенной природы», «ожидание чуда», «надежда на потустороннее воздаяние» и т.д.

Соединение адекватного и неадекватного. В теологии и религиоведении (конфессиональном и светском) обсуждаются возможность или невозможность, правомерность или неправомерность постановки вопроса об истинности — неистинности отдельных религиозных суждений и их совокупности, а также религиозно-экономических, религиозно-политических, религиозно-право-

вых и других концепций. В христианской, исламской теологии, в учениях других религий этот вопрос решается положительно, причем в пользу признания истинности (нередко абсолютной) суждений, положений данной религиозной системы и неистинности или неполной истинности суждений, положений других религиозных систем. Утверждается, что только сама теология, учение в праве рассматривать эту проблему. Конфессиональное религиоведение исходит из тех же посылок, признавая свою некомпетентность в решении вопроса об инстинности — неистинности религиозных высказываний. В светском религиоведении возможность гносеологического анализа религиозных суждений одними исследователями признается, другими отрицается.

В религиозном сознании адекватные отражения соединены с иллюзиями и заблуждениями. Нет оснований подходить к такому соединению «аксиологически», с заведомо «позитивной» или «негативной» оценкой. Конечно, в обыденном сознании, а также в идеологемах слова «истина», «иллюзия», «заблуждение» могут приобретать и приобретают оценочную нагрузку, а в истории защита «истины» или «заблуждения» была чревата печальными последствиями для защитников. Но для науки истина и заблуждение — моменты развития человеческого сознания, мышления, познания. Люди никогда не были свободны от иллюзий, без заблуждений не было исканий истины, они не «вина», а неизбежность (о сознательном обмане с недобрыми намерениями и фальсификациях речь в данном случае не идет). В определенных исторических ситуациях и точках индивидуального существования люди нуждаются в иллюзиях, и иллюзии удовлетворяют такого рода нужду.

Неправомерно утверждать, что религиозное сознание является «абсолютно ложным»: в нем есть адекватное миру содержание. Например, в христианском сопряжении Бога как существа Творящего, Всемогущего, Всеблагого, Вездесущего и т.д. и человека как тварного, немощного, греховного, ограниченного воспроизводятся отношения несвободы и зависимости. Религиозные образы в качестве компонентов имеют соответствующие действительности данные чувственного опыта (астроморфизм, зооморфизм, фитоморфизм, антропоморфизм, психоморфизм, социоморфизм). В религиозных повествованиях, притчах воссоздаются реальные явления и события аналогично тому, как это происходит в искусстве, в художественных образах, в литературном повествовании. К тому

же названные элементы не исчерпывают всего содержания сознания религиозных систем. В определенных условиях в них развивались естественно-научные, логические, исторические, психологические, антропологические и прочие знания. Взаимодействуя с другими областями духовной жизни, религия включает экономические, политические, нравственные, художественные, философские воззрения. Они бывали заблуждениями, но среди них есть и такие, которые давали достоверную информацию о мире, были ценностно-значимыми, выражали объективные тенденции развития общества. В религиях производится адекватное действительности духовное содержание. И все же правомерно учитывать, что это содержание в религиозных представлениях, понятиях, идеях, повествованиях слито с образами воображения, в результате чего целостная картина может скрывать объективные связи. «Основоположения», «посылки», «доктринальные аксиомы», «главные Истины» не получили обоснования с использованием методов научного познания, в конечном счете они являются предметом веры.

Вопрос об истинном и неистинном в религиозном сознании был поставлен задолго до появления религиоведения как отрасли науки внутри самих религиозных систем. Истинностная интенция внутренне присутствует в любом аффирмативном (утверждающем) и негативном (отрицающем) суждении, и всякое познание предполагает стремление к истине. Сказанное относится и к религиозным высказываниям (догматам, вероучительным положениям и т.д.), к богопознанию независимо от того, как трактуется истина и как определяются ее критерии. Истинностные споры проходят через всю историю религии и теологии: представители каждой данной религии и конфессии претендовали на истину, а в других находили заблуждения; еретики отвергали официальную догматику как ложную, а ортодоксия защищала и утверждала ее в качестве Абсолютной Истины.

Языковое выражение и диалогичность. Религиозное сознание существует, функционирует и воспроизводится посредством религиозной лексики, а также других производных от естественного языка знаковых систем — предметов культа, символических действий и проч. Религиозная лексика — это та часть словарного состава естественного языка, с помощью которой выражаются религиозные значения и смыслы. Имена религиозной лексики можно разделить на две группы: 1) означающие действительные предметы, персоны, действия, события с атрибутизированными

своиствами или составляющими — «икона», «крест», «ваджра», «мандала», «черный камень», «кардинал», «богослужение», «джихад» и проч.; 2) называющие гипостазированные существа, области бытия, атрибутизированные свойства и связи — «Бог», «Святой Дух», «Ангел», «душа», «рай», «ад», «чистилище», «Провидение», «Будда в теле Дхармы», «Карма», «реинкарнация» и т.д. Слова (имена), составные наименования, предложения имеют предметную направленность, указывают на соответствующие вещи, персоны, существа, свойства, события, называют их, а также относят к понятиям и представлениям о них, тем самым имплицитно полагают существование называемого.

Языковым выражениям религиозного сознания свойственна определенная синтагматика (греч. συνταγμα — вместе построенное, соединенное), представляющая собой совокупность синтаксических интонационно-смысловых единиц. В таких единицах соединяются в некоторую семантическую целостность слова, сочетания слов, предложения и фонация, аллитерация с использованием приемов звуковой выразительности (артикуляций, модуляций, рецитации, рефренов, речений). В языке религии слова часто употребляются в переносном значении, тексты насыщены метафорами, аналогиями, аллегориями, широко используются архаизмы, историзмы, экзотизмы, антонимы.

Благодаря языку религиозное сознание оказывается практическим, действенным, становится групповым и общественным, а тем самым существующим и для индивида. С помощью языка религиозные представления, повествования, нормы и т.д. передаются от индивида к индивиду, от группы к группе, от поколения к поколению. Исторически вместе с эволюцией религий усложнялся и их язык.

На ранних стадиях развития язык существовал в звуковой форме, религиозное сознание выражалось и передавалось с помощью устной речи. Затем появляются различные типы письма — пиктография, идеография идеографически-ребусное, силлабическое, алфавитное, — которые используются и для фиксации религиозных значений и смыслов. Как звуковая, так и различные виды письменной речи подвергались сакрализации. Язык оказывает сильное воздействие на сознание, поведение и отношения людей. Сила слова находила выражение в религии: слову, речевым формулам, различным графическим изображениям, текстам приписывались магические свойства. Воздейственность слова зафиксирована, например, в

христианском учении о Логосе: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:1, 3).

В период становления языка соединение звукового комплекса и значения вело к их отождествлению. Внушающий фактор звучащей речи обусловливал неосознанность и неотвратимость передачи и принятия сообщения. Возникала вера, что знание и произнесение имени оказывают воздействие на данный предмет, лицо, существо. С этим связано появление речевой магии, а также словесных табу: у многих племен полностью или в большинстве случаев запрещалось произносить имена вождей, тотемов, духов, богов. Такого рода табу зафиксировано в Танахе (Священном Писании иудаистов), в котором «непроизносимое» имя Бога — «Яхве» — заменено на ряд других (всего имен Бога около семидесяти), в том числе на «Адонай» (др.-евр. «Господь мой»); в Ветхом Завете, входящем в состав Священного Писания христиан — Библии, имя «Адонай», обозначающее Бога Яхве, в переводах на разные языки передается словами со значением «Господь».

Сакральный смысл приобретали и различные виды письменной речи. Со становлением и развитием общества, образованием государства, разделением труда на умственный и физический и возникновением сословия жрецов пиктография сменяется идеографией, использующейся для записи законов и культовых текстов. Характерно название древнеегипетской системы письма — «иероглифика» (греч. гереч — священный, γλυφη — резьба, то, что вырезано, высечено) — «священные знаки», так назывались древние начертания; рисуночные знаки, использовавшиеся египетскими жрецами (известны с IV тыс. до н.э.). Речевая деятельность в Древнем Египте находилась в «ведении» бога мудрости и письменности Тота. С появлением развитого письма создаются религиозные тексты — Веды, Упанишады, Авеста, Ветхий Завет, Новый Завет, Коран и т.д., которым придается ранг сакральных. Складывались «культовые языки» — санскрит, авестийский, арабский, коптский, литургические — церковнокатолический в католицизме, церковнославянский у славянскоязычных православных. Исторически формировался профессиональный язык теологии, вероучений, отрабатывались формулы заклинаний, песнопений, молитв, «сценарии» богослужений, обрядов.

С верой и языком связана диалогичность религиозного сознания. Вера в объективное существование гипостазированных су-

ществ включает веру в общение с ними, а такое общение в качестве стороны имеет диалог. Диалог возможен благодаря отраженной субъектности, включающей как интро-, так и интерсубъективность. Благодаря отраженной субъектности, в сознании человека присутствуют Я и «Другой во мне» (Значимый Другой). Данное свойство формируется в онтогенезе в процессе интериоризации «матриц» непосредственного общения индивида с окружающими людьми. Интериоризированные в психологии и сознании личности структуры общения могут воссоздаваться и развертываться вне непосредственной интеракции. Если социализация индивида происходит в условиях религиозной среды и человек становится религиозным, то в его сознании может быть представлен образ какого-то гипостазированного существа, например антропоморфного личностного Бога. Создается возможность для внутреннего, развертывающегося в плане сознания общения, «разговора», «диалога» Я с Богом, со Значимым Другим: Я обращается к Значимому Другому и при этом предвосхищает ответы этого Другого. Диалог реализуется в молитве, богослужении, медитации, с помощью звучащей или внутренней речи. Благодаря своей коммуникативной функции речь создает эффект говорения Я с Другим и Другого с Я. В качестве примера говорения с Богом приведем слова молитвы св. Иоанна Дамаскина: «Ослабь, оставь, прости, Боже, прегрешения наши, вольные и невольные, в слове и в деле, в ведении и не в ведении, во дне и в ночи, в уме и помышлении: все нам прости, Благой и Человеколюбец».

Уровни сознания. Религиозное сознание имеет два уровня — обыденный и концептуальный. Обыденное религиозное сознание предстает в виде образов, представлений, стереотипов, установок, мистерий, иллюзий, настроений и чувств, влечений, чаяний, направленности воли, привычек и традиций, которые являются непосредственным отражением условий бытия людей. Оно выступает не как нечто цельное, систематизированное, а в фрагментарном виде — разрозненных представлений, взглядов или отдельных узлов таких представлений и взглядов. На этом уровне имеются рациональные, эмоциональные и волевые элементы, однако доминирующую роль играют эмоции — чувства и настроения, содержание сознания облечено в наглядно-образные формы. Среди компонентов обыденного сознания можно выделить относительно устойчивые, консервативные и подвижные, динамичные; к первым относятся традиции, обычаи, стереотипы и др., ко вторым —

настроения. На этом уровне преобладают традиционные способы передачи представлений, образов мысли, чувств, чаяний и проч. Религия всегда непосредственно связана с индивидом, всегда выступает в личной форме.

Религиозное сознание на концептуальном уровне — концептуализированное сознание — это специально разрабатываемая, систематизируемая совокупность понятий, идей, принципов, рассуждений, аргументаций, концепций, продукт профессиональной деятельности мыслителей. В ее состав входят: 1) более или менее упорядоченное учение о Боге (богах), мире, природе, обществе, человеке, целенаправленно разрабатываемое специалистами (вероучение, теология, богословие, символы веры и т.д.); 2) осуществляемая в соответствии с принципами религиозного мировоззрения интерпретация экономики, политики, права, морали, искусства и т.д., т.е. религиозно-этические, религиозно-политические, религиозно-правовые, религиозно-этнические, религиозно-эстетические концепции (теология освобождения, теология прогресса, теология труда, политическая теология, феминистская теология, теология культуры и т.д.); 3) религиозная философия, находящаяся на стыке богословия и философии (неотомизм, персонализм, христианский экзистенциализм, христианская антропология, метафизика всеединства и др.).

Интегрирующий компонент составляет вероучение, богословие, теология (греч. θεος — бог, λογος — учение). Богословие (теология) состоит из ряда дисциплин, излагающих и обосновывающих различные аспекты вероучения. Базируется теология на сакральных текстах и в то же время разрабатывает правила их толкования.

Религиозная деятельность

Виды деятельности. В религии как области духовной жизни развертывается соответствующая деятельность. Последняя представляет собой «движущий», «беспокойный» компонент. Следует различать нерелигиозную и религиозную деятельность религиозных индивидов, групп, институтов и организаций. *Нерелигиозная деятельность* осуществляется во внерелкгиозных областях: экономическая, производственная, профессиональная (в различных сферах разделения труда), политическая, государственная, художественная, научная. Она может быть религиозно окрашена, в качестве

одного из ее мотивов может выступать религиозный мотив. Но по объективному содержанию, предмету и результатам это внерелигиозная деятельность.

Религиозная деятельность занимает своеобразное место в системе общественной деятельности. В этой системе выделяют практическую и духовную деятельность. К практической относят материально-производственную, социально-политическую, воспитательно-педагогическую, медицинскую, управленческо-административную. Духовную составляют познавательная, прогноситческая, ценностно-ориентировочная деятельность. Есть и такие виды деятельности, в которых практическая и духовная объединяются в своеобразную целостность.

Существует два основных вида религиозной деятельности: *внекультовая* и- *культовая. Внекультовая* осуществляется в духовной и практической сферах. Духовную внекультовую деятельность образуют: разработка религиозных идей, систематизация и интерпретация догматов теологии, сочинение богословских произведенийиьтовойдея.д.

Разновидностями практической внекультовой деятельности являются: производство средств религиозного культа, миссионерство, участие в работе «сборов», преподавание богословских дисциплин в учебных заведениях (школах, университетах, духовных учебных заведениях), управленческая деятельность в религиозных организациях и институтах, пропаганда религиозных взглядов через печать, радио, телевидение, религиозная пропаганда в семье и в других контактных группах и т.д. Следует подчеркнуть, что, как правило, во внекультовую деятельность в большей или меньшей мере «проникают» и элементы культа.

Культ. Важнейшим видом религиозной деятельности является культ (лат. cultus — возделывание, уход, почитание). Его содержание определяется соответствующими религиозными представлениями, идеями, догматами. Религиозное сознание предстает в культе прежде всего в виде культового текста, к которому относятся тексты Священного Писания, Священного Предания, молитв, псалмов, песнопений и др. Воспроизведение этих текстов во время отправления культа актуализирует в сознании участников культового действия религиозные образы и сюжеты. Рассматриваемый с точки зрения содержания, культ может быть охарактеризован как «драматизация религиозного текста». В искусстве (например, в театре) воспроизведение художественного текста, каким

бы точным и мастерским оно ни было, не устраняет условность ситуации действия. А драматизация текста в религиозном культе связана с верой в действительное совершение описываемых событий, в повторяемость этих событий, в присутствие персонажей повествований, в получение ответа от признаваемых объективными существ и агентов, в партиципацию или идентификацию с ними.

Предметом культовой деятельности становятся различные осознаваемые в форме религиозных представлений, образов внешние объекты и силы, психологические феномены и проч. Культовая деятельность *предметна;* для понимания предмета культовой деятельности важно иметь в виду, что в деятельности субъект имеет дело не просто с предметной реальностью, а с предметной реальностью и ее идеализированными формами. К религиозной деятельности в полной мере относится мысль А.Н. Леонтьева. «Деятельность может казаться беспредметной, — пишет он, — но научное исследование деятельности необходимо требует открытия ее предмета. При этом предмет деятельности выступает двояко: первично — в своем независимом существовании как подчиняющий себе и преобразующий деятельность субъекта, вторично — как образ предмета, как продукт психического отражения его свойства, которое осуществляется в результате деятельности субъекта и иначе осуществиться не может» [1]. В религиозной деятельности в качестве идеализированных форм выступают образы гипостазированных существ, атрибутизированных свойств и связей. Именно в этих идеализированных формах внешние объекты и силы, психические явления становятся предметом культа.

Предметами культа в религиях разных типов, разных религиозных направлениях и конфессиях становились материальные вещи, животные, растения, леса, горы, реки, Солнце, Луна и проч. с полагаемыми религиозным сознанием атрибутизированными свойствами и связями. Многообразные процессы и явления могут представать в качестве предметов культа и в виде гипостазированных духовных существ — духов, богов, единого всемогущего Бога. Разновидностями культа являются: ритуальные пляски вокруг изображения животных — предметов охоты, заклинание духов, камлания и др. (в религиях на ранних стадиях развития); религиозные богослужения, литургия, обряды, праздники, молитва, исповедь, поминовения, пост, паломничества и др. (в развитых религиях).

[1] *Леонтьев А.Н.* Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 84.

Субъектом культа может быть религиозная группа или верующий индивид. Мотивом участия в этой деятельности являются религиозные стимулы: религиозная вера, религиозные чувства, потребности, стремления, чаяния. Вместе с тем может действовать побуждение удовлетворить в культовой деятельности и нерелигиозные потребности — художественные, потребность в общении и др. Религиозная группа как субъект неоднородна: имеется небольшая группа осуществляющих управление — священник, пастор, проповедник, мулла, раввин, жрец — и большая часть лиц, которые действуют как соучастники и исполнители. Индивидуальная культовая деятельность доступна верующим со значительной степенью религиозной убежденности, с хорошим знанием ритуальных текстов, видов и способов культовых действий.

К *средствам* культовой деятельности причисляют молитвенный дом, религиозное искусство (архитектура, живопись, скульптура, музыка), различные культовые предметы (крест, свечи, жезл, церковная утварь, священнические облачения и т.д.). Важнейшим средством является культовое здание. Попадая в него, человек входит в специфическую зону социального пространства, оказывается в ситуации, отличной от иных жизненных ситуаций. Внимание сосредоточивается на предметах, действиях, образах, символах, знаках, произведениях религиозного искусства, имеющих религиозные значения и смыслы. *Способы* культовой деятельности определяются содержанием религиозных верований, а также зависят от средств культа. На основе религиозных взглядов складываются определенные нормы, предписания о том, что и как нужно делать. Эти предписания касаются и элементарных культовых актов (крестное знамение, поклоны, коленопреклонение, падение ниц, склонение головы и проч.), и более сложных (жертвоприношение, обряды, проповеди, молитвы, богослужения, праздники). Средства и способы деятельности имеют символическое значение.

Результатом культовой деятельности является прежде всего удовлетворение религиозных потребностей, оживление религиозного сознания. В сознании верующих с помощью культовых действий воспроизводятся религиозные образы, символы, повествования, возбуждаются соответствующие эмоции. Культ может стать фактором динамики психологических состояний верующих: совершается переход от состояния подавленности (беспокойства, неудовлетворенности, внутренней разорванности, скорби, тоски) к состоянию облегчения (удовлетворенности, успокоенности, гар-

монии, радости, прилива сил). В культовой деятельности происходит общение верующих друг с другом, она является средством сплочения религиозной группы. Во время отправления культа удовлетворяются и эстетические потребности. Икона, обладающая художественными достоинствами, архитектура и убранство храма, музыка, чтение молитв и псалмов — все это может доставлять эстетическое наслаждение.

Религиозные отношения

В соответствии с различными видами деятельности складываются отношения — внерелигиозные и религиозные. В ходе выполнения экономической, политической, государственной, просветительской и иной деятельности религиозные индивиды, группы, институты вступают в соответствующие этим видам активности связи. В этого рода связях возможен субъективно полагаемый религиозный смысл, однако по объективному содержанию они внерелигиозны.

Свойства религиозных отношений. Религиозные отношения представляют собой вид отношений в духовной сфере общества. Они складываются в соответствии с религиозным сознанием, реализуются и существуют посредством религиозной деятельности, их носителями могут быть индивиды, группы, институты, организации.

Религиозные отношения имеют субъективный план, план сознания. Последнее «полагает» определенные отношения людей к гипостазированным существам и атрибутизированным свойствам и связям, а также верующих друг с другом. Первое отношение развертывается в плане сознания, однако с необходимостью проявляется в действительных отношениях между людьми, например, между мирянином и священнослужителем. Контакты верующих друг с другом, хотя и имеют отнесенность к указанным существам, свойствам, связям, представляют собой действительные взаимоотношения. С другой стороны, религиозное сознание, отражая и выражая действительные отношения, но их образу и подобию конституирует схемы религиозных отношений. В соответствии с этими схемами представляются отношения гипостазированных существ друг с другом и людьми, людей с. этими существами и между собой. Схемы моделируют отношения господства — подчинения (по типу «Господь и раб Господень»), государственно-правовые структуры (Бог — «Царь небесный», папа — «монарх»,

«каноническое право»), связи судопроизводства («суд» над Христом, Бог — «судья», грешники — «судимые», «Судный день» и т.д.), семейные отношения («Бог — Отец», «Бог - • — Сын», «брат», «сестра»). Особое значение имеет воспроизведение нравственных отношений, по существу, всем религиозным отношениям придается моральное значение.

Имеются различные символические посредники и соответствующие способы фиксации и опосредования религиозных отношений. В качестве посредников могут выступать: 1) предметы неживой и живой природы — икона, крест, распятие, ступа, черный камень, корова, крокодил, голубь и т.п. — и тогда религиозные отношения принимают предметную вещную форму; 2) индивид или группа лиц — служитель культа, глава религиозной организации, функционер общины, обладатель «дара» и др.; в этом случае можно говорить о персонифицированном способе фиксации взаимных связей верующих; 3) образы Бога, духов, душ, Богоматери, Христа, Будды, бодхисаттвы, Мухаммеда, святых и т.д.; это идеализированная, образная форма опосредования (Иисус сказал: «...где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20); 4) язык — отдельные слова и целые предложения, содержащие наставление о том, с кем и как надо общаться; этот способ фиксации отношений называется языковым. Предметы, вещи, персоны, образы, слова являются знаками, которые выражают религиозные значения и смыслы, «прочитываются» вступающими в связь индивидами.

Виды отношений. Следует различать внекультовые и культовые религиозные отношения. В*некулыповые отношения* актуализируются посредством внекультовой религиозной деятельности. В них преимущественное значение приобретают действительные отношения между религиозными индивидами, группами, организациями. Например, занимаясь духовным производством, теологи вступают друг с другом в определенные отношения взаимной информации, богословских собеседований. Педагогический процесс в духовных школах предполагает наличие связей учитель — ученик, ректор — педагогический коллектив, определенных взаимоотношений между слушателями и т.д. Пропаганда, миссионерство, религиозное воспитание в семье осуществляются посредством информационных отношений, механизмов наставления, сообщения, адаптации и т.п. В религиозной организации складываются связи координации (взаимодействия «по горизонтали») й субординации (соподчинения «по вертикали»), действуют отношения властвования.

Культовые отношения формируются в процессе культовой деятельности. Последняя акцентирует внимание на отношении к гипостазированным существам, атрибутизированным свойствам и связям. Эти отношения, развертывающиеся в сфере сознания, обнаруживаются и во взаимосвязях людей. Во время отправления культа складываются отношения евхаристического единения, исповедальности, проповеднические, обрядовые и др. Руководитель богослужения или обряда играет специфическую роль, которая обусловливает своеобразие его взаимосвязей с рядовыми участниками и отношений рядовых'участников друг с другом. Например, православное венчание включает жениха и невесту во взаимные отношения, предписываемые нормами церковного брака; крещение устанавливает связь «крестного сына», («дочери»), с «крестными родителями» («отцом» и «матерью») и т.д.

Носителями религиозных отношений в зависимости от степени влияния религии могли быть этнос, семья, сословие, класс, профессиональная группа, государство со своими подданными или части указанных групп, т.е. такие социальные и политические объединения, представители которых относят себя также к одному общему вероисповеданию. Особенно большую роль в сохранении и воспроизводстве религиозных отношений играли социальные группы, выделявшиеся по религиозному признаку, — варна брахманов в древнеиндийском обществе, жрецы в древних рабовладельческих государствах Египта, Европы, сословие духовенства в средневековых феодальных монархиях и т.д. По мере образования специальных религиозных общностей, общин, объединений, институтов, субгрупп и субинститутов к ним переходит приоритет актуализации, несения и трансляции религиозных отношений.

Религиозные отношения могут иметь разный характер — солидарности, терпимости и нейтралитета, конкуренции, конфликта и борьбы, нередко с сильной тенденцией религиозного фанатизма. Однако даже при «мирном сосуществовании», как правило, имеется представление о превосходстве данного объединения, конфессии, направления, религии.

Религиозные организации

В качестве упорядочивающих деятельность и отношения инстанций выступают институты и организации. Для «ориентации» во внерелигиозных областях создаются экономические институты

(например, Банк Святого Духа в Ватикане), политические партии (христианские, исламские и проч.), профсоюзы, женские, молодежные и прочие формирования.

Виды и строение религиозных организаций. Складываются учреждения и в религии — внекультовые и культовые. К внекультовым отнесем звенья управления внекультовой деятельностью (церковный совет, ревизионная комиссия, отделы образования, департаменты прессы, ректораты духовных учебных заведений и проч.), а среди культовых упбмянем причт, клир, дьяконат, епископат.

В первобытном обществе религиозных организаций не было. Религиозными церемониями первоначально руководили старейшины рода и племени. Постепенно появлялись совершители культа: шаманы, знахари и т.д. Складывались религиозные группы — «тайные союзы», не совпадающие с этническими общностями. По мере дифференциации общества, разделения труда постепенно образуется сословие жрецов, а вместе с ним и религиозные организации.

Последователи определенного вероисповедания составляют религиозную общность. В рамках общности на основе различных видов деятельности — культовой и внекультовой — выделяется целая система религиозных субгрупп. Существование и функционирование общности как единого целого обеспечиваются организацией.

Строение религиозной организации предписывается традицией и обычаем, церковным правом или уставом, апостольскими правилами, конституциями и т.д. Организационные принципы определяют ее составные части, совокупность позиций и ролей, правила субординации и координации деятельности индивидов и отдельных звеньев, узлы деятельности и соответственно группы деятелей, призванные обеспечить единство объединения. В зависимости от условий возникновения и существования религиозные организации принимают "«монархический» (в католицизме, православии), «парламентско-королевский» (англиканство), «республиканско-демократический» (кальвинизм, баптизм) и иные виды.

Общность со всеми своими организационными элементами представляет собой религиозное объединение. Первичной ячейкой объединения является религиозная община, над общинами надстраивается комплекс звеньев вплоть до высшего звена — центра объединения. В объединении существует и ряд других составных

элементов, имеющих специфические организационные связи, но в то же время включенных в общую структуру (например, «духовенство», «монашество»). Отдельные составные части имеют собственную инфраструктуру. Все звенья становятся взаимосвязанными орудиями, органами целого. Механизмами контроля за деятельностью индивидов и различных элементов организации являются нормы религиозного права и морали, санкции и образцы, авторитеты.

Типы объединений. Набор организационных элементов, их взаимосвязи, распределение позиций и ролей, управленческие и исполнительные органы, механизмы контроля различны в разных религиях, конфессиях, в объединениях разных типов На основе изучения христианства выделены типы религиозных объединений: церковь, секта, деноминация, установленная секта, мистерия и др. Наибольшее признание среди исследователей получили три первых типа.

Церковь (греч. κυριος — имеющий силу, власть; господин; в Новом Завете — Господь; οικια — дом, семья; буквально — Божий Дом) представляет собой сравнительно широкое объединение, принадлежность к которому определяется, как правило, не свободным выбором индивида, а традицией. Отсюда признание возможности каждого человека стать членом церкви. Фактически отсутствует постоянно и строго контролируемое членство, последователи анонимны. Во многих церквах члены делятся на духовенство и мирян, что находит отражение в организационной структуре, в строгой централизации управления. Подчеркивается традиционность руководства, в православии, например, правило апостольского преемства. Позиции и роли, степени и градации упорядочены по иерархическому и авторитарному принципам.

Секта (лат. sekta — образ мыслей, учение, направление) возникает как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям, она может быть выразителем социального протеста групп, недовольных своим положением. для нее характерна претензия на исключительность своей роли, доктрины, идейных принципов, ценностей, установок. С этим связаны настроения избранничества, а нередко и тенденция к изоляционизму. Резко выражено стремление к духовному возрождению (ревивализм), признаком которого считается строгое соблюдение определенного нравственного кодекса и ритуальных предписаний. Институт священства отсутствует, лидерство считает харизмати-

ческим (греч. χαρισμα — подарок, милость, дар), право на него признается за лицом, которое получило особую способность руководства, воспринимаемую как «милость Божию». Подчеркивается равенство всех членов, провозглашается принцип добровольности объединения, делается акцент на обращение, предшествующее членству. Историческая судьба сект неодинакова: одни из них через определенный промежуток времени прекращают свое существование, другие постепенно превращаются в церкви или деноминации.

Деноминация (лат. denominatio— переименование) может развиваться из других типов объединений или складывается с самого начала в качестве таковой. Ее идейные, культовые и организационные принципы формируются в оппозиции к церкви и секте и носят разноплановый характер. Сохраняя акцент на «избранности» членов, она признает возможность духовного возрождения для всякого верующего. Изоляция от «мира» и замкнутость внутри религиозной группы не считаются обязательным признаком истинной религиозности. Хотя и выдвигается принцип постоянного и строго контролируемого членства, в соответствии с которым предписывается активность прежде всего в религиозной деятельности, наблюдается тенденция к соединению с «миром», последователи призываются к активному участию в жизни общества. Деноминации присуща четкая организация как по горизонтали, так и по вертикали. Несмотря на провозглашение принципа равенства всех членов и выборности руководящего состава, имеется элита руководителей, как правило, постоянных и наделенных широкими полномочиями. Отрицание деления верующих на священников и мирян сочетается с наличием профессиональных совершителей культа, которым приписывается особый «дар» понимания и истолкования «Слова Божия», проповеди, пророчества и т.д. При определенных условиях в деноминации может возникать тенденция к превращению в церковь, от нее могут отделяться сектантские группы.

ГЛАВА 5
Религия в системе культуры

Говоря о сущностных характеристиках религии, мы подчеркнули, что она есть феномен культуры. Теперь рассмотрим этот вопрос подробнее, выясним, какое, на наш взгляд, понимание культуры плодотворно «работает» в религиоведении и какое место занимает религия в универсуме (лат. universus — весь, весь вообще; мн. ч. universi — все в совокупности, все вместе) духовной культуры. Под универсумом духовной культуры понимается система ее различных областей, находящихся в единстве и в многообразных связях («все вместе»).

Значение- и смыслополагание 6 культуре

Культура понималась и понимается по-разному. Этим термином обозначались продукты духовной деятельности людей — произведения искусства, литературы, философские сочинения, нравы, верования и т.д. Отделение умственного и физического труда в истории, образование обособленных групп, занимавшихся преимущественно интеллектуальной работой, как бы подтверждали данное мнение. Эта точка зрения подчеркивала активность сознания в области культуросозидания, но не учитывала того обстоятельства, что предпосылку духовной деятельности составляет материальное производство.

С отмеченным пониманием тесно связано рассмотрение культуры под углом зрения роли творческой личности. Конечно, творчество личностей вносит уникальный вклад в развитие культуры; анализ этой стороны культурообразующего процесса чрезвычайно важен. Но если ограничиться только этим, не удается показать взаимоотношения личностного и коллективного в культуре, понять ее общественное измерение. К тому же в развитии культуры весьма существенную роль играют традиции, репродук-

тивная сторона труда, а потому требуется гармоничное увязывание новаций и традиций, творческого продуцирования (создание нового) и репродуцирования (сохранение и воспроизведение созданных в прошлом ценностей).

Культура интерпретируется и как способ полагания смысла человеческого бытия: говорят, что в ней предпринимается попытка вскрыть и утвердить смысл человеческой жизни в соотнесении его со смыслом сущего. Несомненно, в определенных сферах и компонентах духовной культуры такое смыслополагание осуществляется — в тех, которые решают мировоззренческие проблемы. Но полагание смысла жизни человека производится далеко не во всех областях или образованиях культуры. Например, естественно-научные понятия, теории (по крайней мере те, которые не связаны с изучением человека), являясь продуктом мыслительной деятельности, по своему объективному содержанию не задают смысл жизни человека;

Еще одно понимание культуры находит выражение в характеристике ее как совокупности материальных и духовных ценностей, созданных в процессе жизнедеятельности людей. Такое понимание учитывает широту мира культуры, охватывает и продукты, созданные в сфере материального производства, — орудия и средства труда, технологические системы, предметы обеспечения и воспроизводства жизни и т.д. Однако «результативный» подход к культуре, понимание ее как совокупности произведенных продуктов недостаточно явно выражает деятельностное начало в культуре. Обращается внимание не на определенные свойства деятельности, а на ее конечные, ценностные результаты. С другой стороны, не просматривается влияние процесса труда и его результатов на субъект деятельности и создателя ценностей.

Отметим еще одно понимание культуры, согласно которому к ней относят надбиологические, выработанные в ходе развития общества средства и механизмы деятельности людей. С этой точки зрения культура представляет собой сущностное свойство человеческой деятельности, качественно отличающее ее от подчиняющейся биологическим закономерностям жизнедеятельности животных.

В качестве плодотворно работающего в религиоведении примем следующее определение культуры. *Культура* — это совокупность способов и приемов обеспечения и осуществления разнопланового бытия человека, которые (способы и приемы) реализу-

ются в ходе деятельности и представлены в ее продуктах, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями. Культура характеризует как процесс деятельности людей (под углом зрения владения соответствующими способами, приемами и постоянного их воплощения), так и ее результаты. Она имеет в виду соответствующие свойства сознания и поведения в различных областях жизни — в экономике, политике, морали и т.д., подразумевает определенные стороны жизнедеятельности и индивида, и группы, и общества.

Культуросозидание совершается как в области материального, так и духовного производства. И в той и в другой есть свои предметные носители. Предметами — носителями культуры в сфере материальной деятельности являются орудия и средства труда, искусственно созданные продукты питания, одежда, жилища, принадлежности быта, средства связи и транспорта и др., а воплощениями духовного производства выступают язык в звуковой и письменной форме, различные искусственные знаковые системы *(схемы,* карты, «язык» математики и т.д.), книги, газеты, произведения искусства и т.д. В культуре, в какой бы области она ни создавалась, материальное и идеальное взаимопроникают друг в друга: в материальной деятельности реализуются знания, цели, идеи, планы людей, а идеальные продукты запечатлевают свойства и отношения материальных объектов.

Важный аспект культуры составляют механизмы регулирования человеческой активности, включающие нормы, правила, требования, эталоны, образцы, инварианты действия и общения. Качеством культуры наделены учреждения и институты — образования, воспитания, управления, власти и т.д.

Развитие и функционирование культуры возможно лишь в контексте объект-субъектных и субъект-объектных отношений. Сами по себе материальные предметы вне знаковых отношений с общественным и индивидуальным сознаниями мертвы. Благодаря деятельности субъекта-индивида и группы обеспечиваются «свечение» и движение культуры. Чтобы действовать в созданном предшествующими поколениями мире культуры, представители новых поколений должны овладеть умениями, навыками, которые запечатлены в материальных предметах — носителях. В труде сменяющих друг друга поколений осуществляется взаимодействие процессов опредмечивания и распредмечивания. Опредмечивание представляет собой воплощение в объективных предметах человеческих способностей, знаний, навыков, а распредмечивание — это

освоение людьми способов и приемов деятельности, посредством которых произведены те или иные предметы — носители культуры. Эти предметы приобретают двойное бытие: с одной стороны, они остаются независимой от человека реальностью, непосредственно чувственной вещью, с другой — замещают, выражают какую-то иную реальность, имеют значение, становятся чувственно-сверхчувственными. Значение представляет собой идеальное образование, в котором откристаллизован опыт человечества, выражаются объективные связи, отношения, взаимодействия. Будучи запечатленным в материальных носителях, значение приобретает устойчивость, инвариантность и в этом своем качестве входит в содержание духовной сферы общества или группы. Несмотря на то что значение зафиксировано в конкретном предметном носителе, оно представляет собой обобщение действительности.

Значение относится к разряду объективно-общественных явлений, но входит и в духовный мир отдельного человека. Усваивая опыт предшествующих поколений, индивид овладевает совокупностью значений. Становясь фактором индивидуального сознания, значение не теряет объективного содержания, однако наделяется личностным смыслом. Смысл формируется под влиянием той макро- и микросреды, в условиях которой происходит формирование и развитие личности. Данная среда транслирует индивиду общественные значения в конкретизированном виде, через призму сложившегося в ней опыта освоения этих значений. По мере становления личности у нее вырабатывается собственная способность индивидуации значений, в ходе индивидуации происходит их «переработка». Они соотносятся с потребностями, интересами, целями, сокровенными состояниями и переживаниями человека. Смысл выступает как усвоенное личностью значение.

О *соотношении религии и культуры*

Рассмотрим решение вопроса о соотношении религии и культуры в христианской теологии. Согласно католическим представлениям, культура является историческим фактом, продуктом деятельности человека, и религия не составляет часть культуры, подобно философии, морали, искусству, технике, институтам; христианство — это не культура, а религия. Поскольку вера в Христа не есть просто ценность среди других ценностей, которые содержат различные культуры, для христианства она есть высшее суждение обо всем.

Но христианство не безразлично и не чуждо культуре, нуждается в том, чтобы выразить себя в ней. По мнению Иоанна Павла II, культура представляет собой «привилегированный сектор евангелизации». Последняя, будучи автономной от культуры, должна находить выражение в жизни народов и наций. Воплощение Евангелия в какой-либо культуре — инкультурация — совершается через обновление внутреннего мира человека. К высшему достоинству — достоинству духовности, которое находит выражение в наиболее возвышенном даре — даре любви, человек поднимается через cultura animi («культура души»). Чтобы культура была организована как подобает, весь человек должен участвовать в этом, необходимо развивать его разум, его знание мира и людей, способность владеть собой, самоотверженность, солидарность, готовность к труду для развития общего блага. «Поэтому, — говорит Папа, — первым и самым важным является тот труд, который совершается *в человеческом сердце*, а то, каким образом он (человек — И.Я.) включается в построение собственного будущего, зависит от его понимания себя и своего предназначения. Именно этой плоскости касается *специфический и существенный вклад Церкви в пользу истинной культуры*»[1]. Подлинной культурой является христианская (католическая) культура, которая возникает как результат веры, внутреннего душевного стимула, данного религией.

Православные богословы базисом духовной культуры считают религию. Обратим внимание на идеи «единой философии культа», разработанной П.А. Флоренским. По его мнению, религия стоит над явлениями духовной культуры в силу самой своей сущности. Культура возникает на основе религии: искусство родилось как культовое, наука и философия явились как попытка осмыслить религиозный взгляд на мир, а мораль и право вечно базировались на религиозных заповедях. Культ — «средоточное» место культуры, в узком смысле он —богослужение, богослужебное действие, а в широком — феургия (греч. θεος — бог, εργον — дело; богделаание). Феургия является «материнским лоном всех наук и искусств» [2]. В культе встречаются имманентное и трансцендентное,

[1] Энциклика его святейшества Папы Иоанна Павла II «Centesimus Annus» («Сотой Годовщине») // Энциклики его святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 гг. Киев, 1993. С. 266.

[2] *Флоренский П.* Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Сб. 17. С. 105.

дольнее и горнее, временное и вечное, поэтому он образует основу, источник культуры. Культура — это то, «что от культа присно отщепляется, — как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни — это первичное творчество человечества; культурные ценности — это производные культа, как бы отслояющаяся шелуха культа...» . Вспомогательные термины, понятия, формулы, являющиеся производными культа, в процессе усложнения и автономного развития превращаются в «светскую философию, светскую науку, светскую литературу» .

Немецко-американский протестантский теолог и философ П. *Тиллих* (1886 —1965) в своей «Теологии культуры» исходит из идеи отчуждения человека от Бога (Самого Бытия) в результате грехопадения и Открывания Богом (Самим Бытием) себя человеку в историческом времени. Главное для Тиллиха — «определить, каким образом христианство соотносится с секулярной культурой» . Религия и культура противостоят друг другу и одновременно образуют единство. «Религия, — полагает Тиллих, — это субстанция, основание и глубина духовной жизни человека. Таков религиозный аспект человеческого духа» . Она питает культуру и придает ей смысл; религия есть субстанция культуры, а культура — форма религии. Субстанция и форма постоянно стремятся к синтезу и каждый раз разрушают достигнутый синтез. Культура заключает в себе отношение к «Безусловному», иначе говоря, религиозный опыт, хотя это отношение постоянно подвергается деструкции. Вхождение Бога (Самого Бытия) во временную историческую ситуацию — Кайрос (греч. καιρος — надлежащая мера, надлежащее место, надлежащее удобное время) соединяет ее с «вечным значением» и придает форме культурный смысл. По степени вхождения «Безусловного», «вечного» во «временное» Тиллих выделяет три типа культуры: теономную (греч. θεος — бог, νομος — обычай, порядок, закон), гетерономную (греч. ετερος — другой, νομος — обычай, порядок, закон), автономную (греч. αυτος — сам, νομος — обычай, порядок, закон). Теономная культура выражает религию не как нечто чуждое, а как собственную духовную основу: в истории этот тип нереализуем и недостижим. В историческом отчужденном существовании пред-

1 *Флоренский П.* Указ. соч. С. 117.
2 Там же.
3 *ТиллихП.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 236.
4 Там же. С. 241.

ставлены гетерономный и автономный типы. Гетерономная культура — это крайне авторитарная система, которая подчинена религии, а автономная выражает оскудение духовной жизни, для нее характерны «антропоцентризм», «гуманизм», но и в ней имеется измерение «Безусловного», религиозный опыт, хотя бы в негативной форме — переживания «пустоты и бессмысленности».

Осознание явлений культуры началось со сферы материального производства и прежде всего обработки земли. Не случайно вначале употреблялся термин «агрикультура» (лат. agricultura — уход за землей), а уже впоследствии слово «культура» приобрело другие значения, его начали использовать для называния явлений духовного порядка.

Исторически первым типом культуры был первобытно-синкретический тип, а духовную его часть образовывала мифология. Этот тип культуры включал знания и умения, нормы и образцы, верования и ритуалы, мимесис, орнамент и песне-пляску и т.д. В ходе дифференциации этого типа постепенно вычленяются и относительно отделяются различные сферы духовной культуры — искусство, мораль, философия, наука, религия и др., складывается *универсум* духовной культуры. Вместе с другими областями культуры религия производила и накапливала способы и приемы обеспечения и осуществления бытия человека (в материальной и духовной областях), реализовывала их в продуктах, передавала от поколения к поколению. При всей сложности, неоднолинейности и неоднозначности взаимоотношений религии, искусства, морали, философии, науки в истории они взаимно влияли Друг на друга, образовывали единство и целостность — универсум духовной жизни. В различные эпохи выдвигались на первый план, получали наиболее интенсивное выражение и развитие те или иные области культуры: искусство и философия в античности, религия — в средние века, философия — в XVII—XIX вв., наука — в XX в.

Религия, являясь частью универсума культуры, внутри себя, в пределах собственной области синтезирует определенные явления искусства, морали, философии, науки и тем самым как бы наследует традиции мифологии. А в те эпохи, которые являются для религии «звездным часом», она доминирует, охватывает почти всю область, культуры. Такая ситуация сложилась в средние века.

В процессе секуляризации, при переходе от феодализма к капитализму различные сферы духовной культуры — философия, искусство, мораль, наука — постепенно освобождались от религи-

озного санкционирования. Приведем данные американского социолога, русского по происхождению, П.А. Сорокина о секуляризационных процессах в Западной Европе. Если в средние века идеалистическая философия составляла 100% содержания философских систем, то в XX в. (1900 —1920) ее доля упала до 40,9%. Шло развитие и распространение эмпиризма, критицизма и агностицизма, что служит, по мнению Сорокина, показателем секуляризации философии. В XX в. (1900—1920) доля эмпиризма во всех философских системах составляла 53%, материализма — 23,3%, скептицизма — 21,9% . Тематика и стиль в искусстве в средние века определялись почти полностью религией, а затем религиозная ориентация ослабевает . Среди всех изученных картин и скульптур (а П. Сорокин изучил более 100 тыс. картин и скульптур из восьми ведущих европейских стран с начала средних веков и вплоть до 1930 г.) процент религиозных составлял: до X в. — 81,9; в X—XI вв. — 94,7; в XII—XIII вв. — 97,0; в XIV—XV вв. — 85,0; в XVI в. - 64,7; в XVII вв. — 50,2; в XVIII в. — 24,1; в XIX в. — 10,0; в XX в. — 3,9. Средневековая музыка почти на 100% была религиозной. В период между 1090 и 1290 гг. появляется впервые светская музыка трубадуров, труверов и миннезингеров. С тех пор среди ведущих музыкальных сочинений доля религиозных падает до 42% в XVII—XVIII вв., до 21% в XIX в. и, наконец, до 5% в XX в. В литературе в период с V по X в. почти нет светских шедевров. В период с IX по начало XII в. создано несоклько полусветских, полурелигиозных произведений, но лишь во второй половине XII в. появляется истинно светская литература. Наконец, в словесности XVII—XIX вв. доля светских произведений поднимается до 80—90%. В архитектуре средневековья фактически все выдающиеся творения представляли собой соборы, церкви, монастыри, аббатства. Они господствовали над городами и селами, воплощая творческий гений средневековой архитектуры. Напротив, в течение нескольких последних веков Нового времени подавляющее большинство архитектурных творений были светскими по своему характеру — дворцы правителей, особняки богачей, ратуши и другие городские административные здания, конторы, железнодорожные вокзалы, музеи, филармонии, оперные театры

[1] *Сорокин П.А.* Социокультурная динамика // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 467, 469, 481.

[2] См.: Там же. С. 444, 445.

и т.п. В числе подобных строений и такие, как Эмпайр Стэйтс Билдинг, Дом Крайслера, Радио-сити — крупнейшие небоскребы Нью-Йорка; среди них огромные соборы «вовсе затерялись». Постепенно происходила и секуляризация этических систем, выражением чего было появление и развитие чувственной этики счастья (гедонизма, утилитаризма, эвдемонизма). Абсолютная (религиозная) и чувственная этика составляли соответственно в IV—XIV вв. — 100 и 0%; в XV в. — 91,3 и 8,7; в XVI в. — 56,5 и 43,5; в XVII в. — 61,6 и 38,4; в XVIII в. - 63,7 и 36,3; в XIX в. — 62 и 38; в XX в. (до 1920 г.) — 57 и 43[1]. В других регионах и культурных пространствах соотношение процессов сакрализации и секуляризации культуры складывались иначе, чем в Западной Европе.

Религиозная культура

Религиозная культура представляет собой сложное, комплексное образование, все аспекты религии как общественной подсистемы находят выражение в социокультурной области. Религиозная культура — это совокупность способов и приемов обеспечения и осуществления бытия человека, которые (способы и приемы) реализуются в ходе религиозной деятельности и представлены в ее несущих религиозные значения и смыслы продуктах, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями. Деятельностным центром является культ.

Содержание культурных ценностей задается религиозным сознанием. Они организуются вокруг религиозного мировоззрения, наполнены соответствующими образами, представлениями, понятиями, повествованиями, притчами, ориентируют сознание и поведение людей на .гипостазированные существа, атрибутизированные свойства и связи, удовлетворяют разнообразные потребности человека. В качестве материальных носителей верований выступают: устная речь, в которой излагаются предание, священная литература, ритуальные тексты, средства культа, произведения искусства.

В религиозных системах шло накопление опыта развертывания отношений, отлаживания организации, структурирования взаимосвязей, управления поведением людей. Организационная сторона

[1] См.: Там же. С. 492.

религиознжизнльтуры осуществляется в различных звеньях управления культовой деятельностью, в обеспечении теолого-теоретических исследований и образования, в проведении экономической, коммерческой, благотворительной деятельности.

Можно выделить две части религиозной культуры. Одну образуют те компоненты, в которых вероучение выражается прямо и непосредственно — сакральные тексты, теология, различные элементы культа и проч. Другую составляют те явления из области философии, морали, искусства, которые исторически вовлекаются в религиозно-духовную и культовую деятельность, в церковную жизнь.

Религиозная культура неодинакова в различных религиях и конфессиях, соответственно она предстает как культура родо-племенных религий, индуистская, конфуцианская, синтоистская, буддийская, христианская, исламская и проч. (в их многочисленных конфессиональных разновидностях) культура.

Известно, что исторически сложилась секулярная (лат. saecularis — светский) культура. Но думаю, что и секулярная культура несет в себе реминисценции, отчеканенность теми или иными религиозными системами. В частности, в европейской и североамериканской секулярных культурах опредмечены, объективированы христианские принципы. Постольку можно принять классификацию типов культур по религиозному признаку. Религиозная культура в зависимости от исторических обстоятельств в большей или меньшей мере оказывает влияние на светскую культуру в целом, а также на отдельные ее части.

Существенными компонентами религиозной культуры являются религиозные мораль, искусство, философия. *Религиозная мораль* — это развиваемая и проповедуемая религией система нравственных представлений, понятий, норм, чувств, заповедей, наполняемых конкретным вероучительным содержанием; ее основой является религиозная вера. В соответствии с принципами религиозного сознания, различными видами религиозной деятельности и отношений предписываются разные векторы нравственных ориентации: с одной стороны, устанавливаются обязанности по отношению к гипостазированным существам, а также к предметам с атрибутизированными свойствами («вертикальный вектор»), с другой — утверждаются правила отношений людей друг к другу и к обществу («горизонтальный вектор»). «Вертикальный вектор» считается главным: лишь при условии служения в направ-

лении этого вектора могут приобрести нравственную ценность межчеловеческие взаимоотношения. Наряду с указанным разделением нравственных обязанностей различаются моральные предписания, которые требуется соблюдать по отношению к религиозной общности, к церкви и ее членам, и нормы, которыми следует руководствоваться во внерелигиозных сферах. Те и другие могут находиться в согласии и гармонии, но могут и не соответствовать друг другу. В религиозной морали отражены условия бытия людей в различных типах обществ, представлены нравственные установки разных социальных слоев и групп, а также простейшие нормы человеческого общежития. В религиозных системах осмысливаются вечные вопросы человеческого существования — о добре и зле, смысле жизни и долге, об ответственности, о любви к ближнему, о милосердии, страдании, сострадании и проч. Религии задают определенные нравственные Абсолюты. Но как показывает история, практические следствия, вытекающие из их нравственных установок, неоднозначны. Раскрытие этих следствий правомерно вести с учетом принципов анализа роли религии в обществе .

Религиозное искусство представляет собой вид художественного освоения мира; основное содержание этого искусства составляют религиозные образы, сюжеты, фабулы, символы, слитые с религиозной верой. Различают религиозное искусство: а) непосредственно связанное с культом — культовое искусство, б) непосредственно не связанное с культом — внекультовое религиозное искусство. Религиозное искусство предстает в разных видах и жанрах — литература («житийная»), орнамент, живопись (фресковая, иконографическая), скульптура, музыка (хорал, акафист), храмовая архитектура, танец (в ряде восточных религий) и др. Религиозное искусство выполняет двуединую функцию: с одной стороны, оно укрепляет религиозную веру, актуализирует религиозные представления, усиливает переживание религиозных чувств, т.е. удовлетворяет религиозные потребности, а с другой — возбуждает эстетические чувства и суждения, т.е. удовлетворяет эстетические потребности. Разработаны каноны (греч. κανων — букв, прямая палка, прямой шест; правило, норма, образец) церковного культового искусства, представляющие собой своды правил творения и использования произведений этого искусства. Канон предписывает тип архитектурного решения храма, сорасположение

О принципах анализа роли религии см. следующую главу.

сюжетов в изобразительном искусстве, иконописные правила, последовательность исполнения музыкальных произведений (гимнов, хоралов, акафистов, кондаков, икосов) и т.д.

Религия и философия в универсуме культуры

Остановимся на взаимоотношении религии и философии. Уже подчеркивалось, что в рамках первобытно-мифологического комплекса религия и философия (как и другие относительно самостоятельные составляющие будущего универсума духовной культуры) еще не вычленились. Применительно к этой стадии духовного развития мы говорили о протерелигии, которую образовывали первобытные верования и связанные с ними ритуалы — фетишизм, тотемизм, анимизм, анимизм, магия, преанизм, динамизм, представления о богах и т.д. Мифология на поздних стадиях своего развития создает этиологические матрицы, которые послужили предпосылками образования предфилософии. В разных культурах процессы становления религии и философии, взаимодействуя, протекали по-разному. В античном мире греческая и римская религии (политеизм) сложились раньше философии, а философы, двигаясь от Мифа к Логосу, искали первооснову в природных стихиях, пытаясь объяснить причины происходящих в природе процессов из нее самой. Философия Древней Индии формировалась в рамках мифолого-религиозных систем как брахманистская, индуистская, джайнистская, буддийская. В Китае философия Конфуция (552—479 до н.э.) предстала в виде этико-философского учения и лишь затем (в первой половине I тыс. н.э.) в результате синкретизации с традиционной китайской мифологией вошла в комплекс конфуцианской религии. Подобным образом и даосизм возник как философское учение и лишь спустя несколько веков, в результате синкретизации с мифологией, появилась даосская религия. Арабская философия формировалась на основе исламского вероучения, базировавшегося на Коране и Сунне.

Религия и философия прошли длительный путь развития, взаимодействуя друг с другом, то сближаясь, то проводя между собой (нередко резко) разграничительные линии, влияя на другие области универсума культуры и в свою очередь испытывали их влияние. В средние века, когда религия охватывала почти весь универсум духовной культуры, был сформулирован тезис: «Философия есть служанка теологии». В процессе секуляризации различ-

ные сферы духовной культуры освобождались от религиозного влияния. Но и в секуляризованных обществах религия постоянно делает предметом рассмотрения философию, а в некоторых концепциях говорят даже о необходимости развивать «теологию философии». С другой стороны, в философии всегда в качестве объекта изучения выступала религия (разумеется, степень разработки этой проблемы не везде и не всегда была одинаковой); сложилась относительно самостоятельная философско-религиоведческая дисциплина — философия религии.

Мы помним, что Гегель считал религию и философию, а также искусство формами абсолютного духа: религия — это та форма абсолютного духа, в которой он выступает как чувство, как представляющий себя дух, а философия есть дух, мыслящий себя в понятиях. Гегель утверждал, что содержание философии и религии одно и то же. Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, Бог и объяснение Бога; различаются же они методом «занятия Богом». Гегель определял понятие «истинной религии» по модели христианства, отдавая дань своим лютеранским ориентациям. Но в данном случае стоит обратить внимание на то, что он «возвышает» религию и философию над другими областями жизни духа. Эта интенция имеет глубокий смысл, хотя лучше бы говорить не о тождестве содержания названных сфер духовной жизни, а об инварианте центральных вопросов, вокруг которых группируются элементы содержания религиозного и философского сознания: о мире в целом, об основе упорядоченности явлений и процессов в нем, о человеке, его отношении к миру, о его познавательных возможностях, о смысле жизни, выходящем за пределы обыденности, единичности и случайности, об обществе и т.д. Иначе говоря, имеются в виду предельные основания, Абсолюты, универсальные, всеобщие экзистенциалы. Само же содержание решения указанных вопросов, теологических, вероучительных понятий, идей, вообще говоря, не тождественно философскому и в разных религиозных системах и разных философских направлениях весьма неодинаково.

И религия, и философия, предлагая мировоззрение, сходны в том, что выполняют мировоззренческую функцию, но различаются по типу мировоззрений. Религия включает сознание, которое имеет концептуализированный и обыденный уровни, философия предстает как концептуализирующая деятельность. Религия и философия различаются по широте распространенности и числу последо-

вателей: первая имеет миллиарды последователей, часть которых (главы религиозных организаций, служители культа, теологи) могут выступать не только в качестве носителей, но и субъектов функционирования и развития религиозных систем; вторая — достояние сравнительно небольшого круга людей и остается для всех прочих малодоступной. Религия представляет собой культовую систему, философия в принципе не предполагает реализовывать себя в культе. В качестве результата взаимовлияния религии и философии складывается религиозная философия, представляющая собой совокупность исходящих из принципов религиозного мировоззрения представлений, понятий, идей, концепций о Боге и мире (онтология и метафизика), о человеке (антропология), об обществе (социология и историософия), о познании (гносеология и эпистемология), о ценностях (аксиология). Одни направления религиозной философии более или менее непосредственно связаны с определенными религиями и конфессиями: сарвастивада, шуньявада, виджнянавада — в буддизме, веданта — в индуизме, неотомизм, ассимилирующий томизм, тейярдизм, персонализм — в католицизме, академическая философия, метафизика всеединства, онтологическая гносеология, софиология, неохристианство — в русском православии, религиозный экзистенциализм — в разных христианских конфессиях, калам, фалсафа, суфиский мистицизм — в исламе и т.д. Сложилась и надконфессиональная синкретическия религиозная философия, соединяющая представления, понятия, идеи разных религий (брахманизма, буддизма, иудаизма, индуизма и др.), — оккультная философия, философия масонства, «духовидение», теософия, антропософия, Агни-Иога, Интегральная Йога и проч.

ГЛАВА 6
Функции и роль религии

Религия выполняет ряд функций и играет определенную роль в обществе. Понятия «функция» и «роль» связаны, но не тождественны. Функции — это способы действия религии в обществе, роль — суммарный результат, последствия выполнения ею функций.

Способы действия

Выделяется несколько функций религии: мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-дезинтегрирующая, культуротранслирующая, легитимирующе-разлегитимирующая.

Мировоззренческую функцию религия реализует благодаря прежде всего наличию в ней определенного типа взглядов на человека, общество, природу. Религия включает миропонимание (объяснение мира в целом и отдельных явлений и процессов в нем), миросозерцание (отражение мира в ощущении и восприятии), мирочувствование (эмоциональное принятие или отвержение), мироотношение (оценку) и проч. Религиозное мировоззрение задает «предельные» критерии, Абсолюты, с точки зрния которых понимаются человек, мир, общество, обеспечивается целеполагание и смыслополагание. Придание смысла наличному бытию предоставляет возможность тому, кто верует, вырваться, хотя бы в воображении, за пределы ограниченности, поддерживает надежду на достижение светлого будущего, блаженства, на избавление от страданий, несчастий, одиночества, морального падения.

Религия выполняет *компенсаторную* функцию, восполняет ограниченность, зависимость, бессилие людей в плане воображения, перестройки сознания, а также изменения объективных

условий существования. ^Реальное угнетение преодолевается «свободой в духе», социальное неравенство превращается в «равенство» в греховности, в страдании; церковная благотворительность, милосердие, призрение, перераспределение доходов смягчают бедствия обездоленных; разобщенность и изоляция заменяются «братством во Христе», в общине; безличные, вещные отношения безразличных друг другу индивидов возмещаются личностным богообщением и общением в религиозной группе и т.д. Важное значение имеет психологический аспект компенсации — снятие стресса, утешение, катарсис, медитация, духовное наслаждение, в том числе и в том случае, если психологический процесс приводится в движение с помощью иллюзии.

Религия обеспечивает общение, осуществляет *коммуникативную* функцию. Общение складывается как в нерелигиозной, так и в религиозной деятельности и отношениях, включает процессы обмена информацией, взаимодействия, восприятия человека человеком. Религиозное сознание предписывает два плана общения: 1) верующих друг с другом; 2) верующих с гипостазированными существами (Богом, ангелами, душами умерших, святыми и т.д.), которые выступают в качестве идеальных медиаторов, посредников общения между людьми — в литургии, молитве, медитации, «тайнозрении».

Регулятивная функция состоит в том, что с помощью определенных идей, ценностей, установок стереотипов, мнений, традиций, обычаев, институтов осуществляется управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов, групп, общин. Особенно большое значение имеет система норм (религиозного права, морали и проч.), образцов (многочисленных примеров для подражания), контроля (слежение за реализацией предписаний), поощрений и наказаний («воздаяний» действительных, реальных и обещаемых в посмертном существовании).

Интегрирующе-дезинтегрирующая функция в одном отношении объединяет, а в другом — разъединяет индивидов, группы, институты. Интеграция способствует сохранению, дезинтеграция — ослаблению стабильности, устойчивости личности, отдельных социальных групп, учреждений и общества в целом. Интегрирующая функция выполняется в тех пределах, в которых признается более или менее единое, общее вероисповедание. Если же в религиозном сознании и поведении личности обнаруживаются несогласующиеся друг с другом тенденции, если в социальных

группах и обществе имеются различные, противостоящие друг другу конфессии, религия выполняет дезинтегрирующую функцию.

Отметим и *культуротранслирующую* функцию. Религия, являясь составной частью культуры, способствовала развитию определенных ее слоев — письменности, книгопечатания, искусства, одни культурные феномены принимала, другие — отталкивала. Обеспечивалось сохранение и развитие ценностей религиозной культуры. Осуществляется передача накопленного наследия от поколения к поколению.

Легитимирующе-разлегитимирующая (лат. legitimus — законный, узаконенный) функция означает узаконение некоторых общественных порядков, институтов (государственных, политических, правовых и др.), отношений, норм, образцов как должных или, наоборот, утверждение неправомерности каких-то из них. Религия выдвигает высшее требование — максиму (лат. maxima — высший принцип), в соответствии с которым дается оценка определенных явлений и формируется определенное отношение к ним. Максиме придается обязательный и непреложный характер.

Принципы анализа роли религии

Результат, последствия выполнения религией ее функций, значимость ее действий, т.е. ее роль, бывали и бывают разными. Сформулируем некоторые принципы, реализация которых помогает анализировать роль религии объективно, конкретно-исторически, в определенных условиях места и времени.

1. Религия под углом зрения предельных, абсолютных критериев санкционирует определенные взгляды, деятельность, отношения, институты, придает им «ореол святости» или объявляет «нечестивыми», «отпавшими», «погрязшими во зле», «греховными», «противоречащими закону», «Слову Божию», отказывает им в санкционировании. Религиозный фактор влияет на экономику, политику, государство, межнациональные отношения, семью, на область культуры через деятельность верующих индивидов, групп, организаций в этих областях. Происходит «наложение» религиозных отношений, на другие общественные отношения.

2. Степень влияния религии связана с ее местом в обществе, а это место не является раз и навсегда данным, оно изменяется в контексте процессов сакрализации (лат. sacer — священный) и секуляризации (позднелат. secularis — мирской, светский). Сак-

рализация означает вовлечение в сферу религиозного санкционирования форм общественного и индивидуального сознания, деятельности, отношений, поведения людей, институтов, рост влияния религии на различные сферы общественной и частной жизни. Секуляризация, напротив, ведет к ослаблению влияния религии на общественное и индивидуальное сознание, к ограничению возможности религиозного санкционирования различных видов деятельности, поведения, отношений и институтов, «вхождения» религиозных индивидов и организаций в различные внерелигиозные сферы жизни. Указанные процессы неоднолинейны, противоречивы, неравномерны в обществах разных типов, на сменяющих друг друга этапах их развития, в странах и регионах Европы, Азии, Африки, Америки, в меняющихся социально-политических и культурных ситуациях.

3. Своеобразно воздействие на общество, его подсистемы, на личность родо-племенных, народностно-национальных, региональных, мировых религий, а также отдельных религиозных направлений и конфессий. В их вероучении, культе, организации, этике имеются специфические черты, которые находят выражение в правилах отношения к миру, в повседневном поведении последователя в различных областях общественной и личной жизни, накладывают печать на «человека экономического», «человека политического», «человека морального», «человека художественного», «человека экологического», иными словами, на различные аспекты культуры. Неодинакова была система мотивации, а потому направленность и эффективность хозяйственной деятельности в иудаизме, христианстве, исламе, католицизме, кальвинизме, православии, старообрядчестве. По-разному включались в межэтнические, межнациональные отношения родо-племенные, народностно-национальне (индуизм, конфуцианство, сикхизм и др.), мировые религии (буддизм, христианство, ислам), их направления и конфессии. Имеются заметные различия в морали, в нравственных отношениях буддиста, христианина, мусульманина, синтоиста, даосиста, последователей родо-племенной религии. По-своему развивалось искусство, его виды и жанры, художественные образы в соприкосновении с теми или иными религиями.

4. Религия представляет собой системное образование, включающее ряд элементов и связей: сознание со своими чертами и уровнями, внекультовые и культовые деятельность и отношения, учреждения для ориентации во внерелигиозных и религиозных

областях. Функционирование названных элементов и связей давало соответствующее им, их содержанию и направленности результаты. Достоверные знания позволяли строить эффективную программу действий, повышали теоретический потенциал культуры, а заблуждения не гарантировали преобразования природы, общества и человека в соответствии с объективными закономерностями развития, приводили к неблагоприятным последствиям. Деятельность, отношения, учреждения консолидировали людей, но могли и разъединить, способствовать появлению и разрастанию конфликтов. По линии религиозной деятельности и отношений, обеспечения нужд религиозных организаций происходило и происходит создание и накопление материальной и духовной культуры — освоение необжитых земель, совершенствование земледелия, животноводства, ремесел, развитие храмостроительства, письменности, книгопечатания, сети школ, грамотности, различных видов искусства и т.д. Но с другой стороны, определенные слои культуры отторгались, отталкивались — многие компоненты языческой культуры; скоморошество, смеховая культура, портретная живопись в исламе; духовные образования, попавшие в свое время в «Индекс запрещенных книг» католицизма; ряд научных открытий, свободомыслие и др. Конечно, следует учитывать и то, что позиции и практика религиозных организаций по многим вопросам развития культуры исторически меняются.

5. Важно принять во внимание соотношение общегуманистического и частного в религии. Ныне широко распространено мнение о тождестве религиозного и общегуманистического. Представляется, что это мнение не учитывает ряда фактов. В религиозных системах отражаются, во-первых, такие отношения, которые *общи* всем обществам независимо от их типа, во-вторых, отношения, свойственные *данному* типу общества, в-третьих, связи, складывающиеся в *синкретических* обществах, в-четвертых, условия бытия разных этносов, классов, сословий, иных групп. В религиях представлены и самые различные культуры. Даже мировых религий — три, не говоря уже о множестве народностно-национальных, региональных и родо-племенных. В религии переплетаются, порой причудливо, компоненты общегуманистические, формационные, цивилизационные, классовые, этнические, партикулярные, глобальные и локальные. В конкретных ситуациях могут актуализироваться, выступать на передний план те или другие: религиозные лидеры, группы, мыслители могут далеко не одина-

ково выражать указанные тенденции. Все это находит выражение и в социально-политических ориентациях; история показывает, что в религиозных организациях были и есть разные позиции; прогрессивная, консервативная, регрессивная. Причем данная группа и ее представители не всегда жестко «закреплены» за какой-то из них, могут менять ориентацию, переходить от одной к другой. В современных условиях значимость деятельности любых институтов, групп, партий, лидеров, в том числе и религиозных, определяется прежде всего тем, в какой Мере она служит утверждению общегуманистических ценностей.

ЛИТЕРАТУРА

Список содержит использованную, цитируемую, упоминаемую и рекомендуемую литературу. Прежде всего это первоисточники — те произведения, которые внесли вклад в становление и развитие религиоведческих знаний и содержание которых специально рассматривается в учебном пособии. Приведены труды, в которых исследуются творчество ряда авторов или направления мысли, к которым они принадлежат. Названы работы, посвященные анализу различных проблем теоретического религиоведения, а также исследующие историю религий. Если имеется компактное издание избранны трудов автора, то ссылка дается на это издание избранных трудов автора избранных трудов автора, то ссылка дается на это издание без перечисления вошедших в него отдельных произведений; последние отмечены в подстрочных сносках. Перечисляются работы, содержащиеся в многотомных изданиях, с указанием соответствующего тома. Иностранные источники, переведенные и изданные у нас в стране, представлены в русскоязычном варианте, Произведения авторов, включенные в попавшие в список антологии, хрестоматии, сборники, отдельно не упоминаются. Источники расположены в алфавитном порядке.

1. *Абеляр П.* Теологические трактаты. М., 1995.
2. *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1989.
3. *Авсринцсв С.С.* Поэтика древневизантийской литературы. М., 1977.
4. *Авеста.* М., 1994.
5. *Алексеев В.А.* «Штурм небес» отменяется? М., 1992.
6. *Американская* социологическая мысль // Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Щюц. М., 1994.
7. *Американская* социология. М., 1972.
8. *Английские* материалы XVIII века. М., 1967. Т. 1, 2.
9. *Английское* свободомыслие. М., .
10. *Андреев* Д. Роза мира. М., 1993.
11. *Андреева Г.М.* Социальная психология. М., 1994.
12. *Ансельм Кентерберийский,* Сочинения. М., 1995.
13. *Антология* мировой философии: В 4 т. М., 1969—1972.
14. *Апокрифы* древних христиан. М., 1989.

15. *Аполлодор.* Мифологическая библиотека. М., 1993.
16. *Арнольд ван Геннеп.* Обряды перехода. М., 1999.
17. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
18. *Ацамба ФМ., Кириллина С.А.* Религия и пласть: ислам в Османском Египте (XVIII — первая четверть XIX в.). М., 1996.
19. *Балагушкин* Е.Г. Проблемы морфологического анализа религии. М., 2003.
20. *Балагушкин* Е.Г. Нетрадиционные религии современной России: В 2 ч. Ч. 1. М., 1999; Ч. 2. М., 2002.
21. *Бараш* А. Лики Торы. М., 1995.
22. *Барт К.* Христианин в обществе // Путь. 1992. № 1.
23. *Бартольд В.В.* Ислам и культура мусульманства. М., 1992.
24. *Бэйль П.* Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. 2.
25. *Бергер П., Аукман* Т. Социальное конструирование действительности. М., 1995.
26. *Бердяев И.А.* О назначении человека. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческою. М., 1993.
27. *Бердяев И.А.* Самопознание. М., 1991.
28. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М., 1989.
29. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1989.
30. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994.
31. *Библейская* энциклопедия. М., 1991.
32. *Библия.* М., 1976.
33. *Бидерман Г.* Энциклопедия символов. М., 1996.
34. *Блаватская* Е.П. Теософский словарь. М.,1994.
35. *Боброва СП.* Мифологическое сознание как система. Иваново, 2000.
36. *Богословие* в культуре средневековья. Киев, 1992.
37. *Бонавентура.* Путеводитель. М., 1992.
38. *Бонхеффер* Д. Сопротивление и покорность. М., 1994.
39. *Борунков Ю.Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1971.
40. *Бруно* Д. Диалоги. М., 1949.
41. *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
42. *Буддизм.* Словарь. М., 1992.
43. *Булгаков* С.Н. Православие. М., 1991.
44. *Булгаков С.Н* Свет невечерний. М., 1994.
45. *Бультман Р.* Новый завет и мифология // Вопросы философии. 1992. № 1.
46. *Василенко АМ.* Краткий религиозно-философский словарь. М., 2000.
47. *Бычков* В.В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1997.
48. *Васильев А.С* История религий Востока. М., 1988.
49. *Введение* в общее религиоведение / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2004.
50. *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994.
51. *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
52. *Вслесова* книга. М., 1994.
53. *Вехи.* Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990.
54. *Взаимосвязь* физической и религиозной картин мира. Физики-теоретики о религии / Вып. Ред.-сост. Ю.С. Владимиров. Кострома, 1996. -»
55. *Владимиров Ю.С.* Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996.
56. *Войтыла К.* Иоанн Павел II. Любовь и ответственность. М., 1993.
57. *Вольтер Ф.* Философские сочинения. М., 1988.
58. *Всемирная* энциклопедия. Философия. М.—Минск, 2001.
59. *Второй* Ватиканский собор. Конституции. Декреты. Декларации. Брюссель, 1992.
60. *Гадамер* Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
61. *Гайдсцко П.П., Ачбыдов Ю.Н.* История и рациональность. М., 1991.
62. *Гайзенберг В.* Естественно-научная и религиозная истина // Гайзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987.
63. *Гараджа В.И.* Религиеведение. М., 1995.

64. *Гараджа В.И.* Социология религии. М,, 1996.
65. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // Сочинения. М., 1959. Т. IV.
66. *Гегель Г.В.Ф.* Философия нрава. М., 1990.
67. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1975, 1977.
68. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. I.
69. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3.
70. *Гельвеции К.А.* Сочинения: В 2 т. М., 1973—1974.
71. *Гергей Е.* История папства. М., 1996.
72. *Герцен АМ.* Об атеизме, религии и церкви. М., 1976.
73. *Геффдинг Г.* Философия религии. СПб., 1912.
74. *Глубоковааш Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Изд-во Свято-Владимирского братства, 1992.
75. *Гоббс* Т. Избранные произведения: В 2 т. М., 1964.
76. *Голубинскип Ф.А.* Лекции философии. Метафизика. М., 1984.
77. *Гольбах П.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1963.
78. *Государстбенно-цтркопные* отношения в России: Курс лекций. М., 1995. Ч. 1,2.
79. *Григорий Палама.* Собрание творений: В 2 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
80. *Григорян Б.Т.* Философская антропология. М., 1982.
81. *Гроф С.* Психология будущего. М., 2001.
82. *Граф С, Хэлифакс Дж.* Человек перед лицом смерти. Киев, 1996.
83. *Грюнбаум Г.Э.фон.* Классический ислам. М., 1988.
84. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М., 1986.
85. *Гурсвич АЯ-* Категории средневековой культуры. М., 1984.
86. *Гусева Н.Р.* Индуизм. М, 1977.
87. *Гусейнов А.А., Иррлипщ Г.* Краткая история этики. М., 1987.
88. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
89. *Гуссерль Э,* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3.
90. *Далай-Лама XIV.* Буддизм в Тибете. М., 1991.
91. *Девя>?ова СВ.* Современное христианство и наука. М., 1994.
92. *Ажатаки.* М., 1979.
93. *Джемс В.* Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. СПб., 1914.
94. *Джеймс* у. Воля к вере. М., 1997.
95. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993.
96. *Дидро А* Избранные атеистические произведения. М., 1956.
97. *Дионисий Ареопатт.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.
98. *Добрсньков В.И., Радугин А.А.* Методологические вопросы исследования религии. М., 1989.
99. *Добрсньков В.И.* Современный протестантский теологический модернизм в США. М., 1980.
100. *Добратолюбие.* Париж, 1988. Т. 1 — 5.
101. *Дхаммапада.* М., 1960.
102. *Дюркгсйм Э.* О разделении общественного труда. М., 1990.
103. *Живов В.М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.
104. *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995.
105. *Забияко А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингво-религиозных традиций. М., 1998.
106. *Закон* об образовании. М., 2002.
107. *Законодательство РФ* о свободе совести, вероисповедания и религиозных объединениях. М., 1993.
108. *Западная* теология XX пека. Тексты. Екатеринбург, 2001.
109. *Зсли>Iский ф.Ф.* История античной культуры. СПб., 1995.

110. *Зеньковский* В. Основы христианской философии. М., 1992.
111. *Зиммель* Г. Социология религии // Зиммель Г. Избранное. Философия культуры. М., 1995. Т. 1.
112. *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. М., 1987.
113. *Иллюстрированная* история религий. Под ред. Д.П. Шантепи де ля Соссей: В 2 т. М., 1992.
114. *Ильенков* Э.В. Философия и культура. М., 1991.
115. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. Т. I — II.
116., *Инд. Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. М., 1987.
113. *Иллюстрированная* история религий. Под ред. Д.П. Шантепи де ля Соссей: В 2 т. М., 1992.
114. *Ильенков* Э.В. Философия и культура. М., 1991.
115. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. Т. I — II.
116., *Индийская* философия. Тексты. М., 1981.

117. *Индуизм.* Джай. Очерки по истории русской церкви. М., 1992—1993. Т. 1, 2.
126. *Католицизм.* Словарь. М., 1991.
127. *Католическая* энциклопедия. М., 2002. Т. 1.
128. *Карлот Х.Э.* Словарь символов. М., 1994.
129. *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской философии. Тексты. М., 1986.
130. *Керимов А.И.* Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
131. *Кимелев* Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989.
132. *Кимелев Ю.А.* Философия религии. М., 1998.
133. *Кимелев Ю.А.* Философский теизм. Типология современных форм. М., 1993.
134. *Классики* мирового религиоведения: М., 1996.
135. *Клеши О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994.
136. *Климент Александрийский.* Педагог. М., 1996..
137. *Ковальский Я.В.* Папы и папство. М., 1991.
138. *Кодзики.* М., 1995. Т. 1, 2.
139. *Козаржевский А.Ч.* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985.
140. *Колоснецын В.И.* Религиозное отчуждение. Изд-во Уральского ун-та, 1987.
141. Конституция Российской Федерации. Принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 года.
142. *Кон-Шербок* Д, *Кон-Шербок А.* Иудаизм и христианство. Словарь. М., 1995.
143. *Конфуцианство* в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982.
144. *Конфуций.* Изречения. М., 1994.
145. *Концевич ИМ.* Прапославие и буддизм. М., 1994.
146. *Коран.* Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. М., 1986.
147. *Корнев В.И.* Тайский буддизм. М., 1973.
148. *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
149. *Крывелев И.А.* История религии. Очерки в двух томах. М., 1988.
150.- *Краткая* философская энциклопедия. М., 1994.
151. *Кубланов М.М.* Происхождение христианства. М., 1974.
152. *Кувакин В.А.* Религиозная философия в России в конце XIX — начале XX века. М., 1980.
153. *Кузнецов В.Н., Шеровский* Б.В., *Грязнов А.Ф.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986.
154. *Дьякон Кураев А.* Традиция. Догмат. Обряд. М., 1995.
155. *Аьякон Кураев* А. Христианская философия и пантеизм. М, 1997.

156. *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989.
157. *Кьеркегор С. Страх* и трепет. М., 1992.
158. *Кюнг* Г. Куда идет христианство // Путь. 1992. № 2.
159. *Ливров П.Л.* О религии. М., 1989.
160. *Лайтман М.* Каббала. Тайное еврейское учение. Новосибирск, 1993.
161. *Аамонт К.* Иллюзия бессмертия. М., 1984.
162. *Лао Цзы.* Даодэцзин. М., 1990.
163. *Левада Ю.А.* Социальная природа религии. М., 1965.
164. *Леви-Брюль А.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
165. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994.
166. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.., 1980.
167. *Ленин* В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 17.
168. *Ленин В.И.* Социализм и религия // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 12.
169. *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. М., 1972.
170. *Аитман* АД. Современная индийская философия. М., 1985.
171. *Лобовик Б.А.* Религиозное сознание и его особенности. Киев, 1986.
172. *Лозинский СТ.* История папства. М., 1986.
173. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
174. *Лосев А.Ф.* Знак, символ, миф. М., 1982.
175. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
176. *Лосский В.И.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
177. *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 1995.
178. *Лосский И.О.* История русской философии. М., .
179. *Лосский И.О.* Избранное'. М., 1991.
180. *Лукач Й.* Пути богов. М., 1984.
181. *Лукреций Кар.* О природе пещей. М., 1983.
182. *Лукьянов А. Е.* Начало древнекитайской философии. М., 1994.
183. *Лысенко В.Г., Тсрентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
184. *Льюис К.* Просто христианство. Чикаго, 1990.
185. *Лютер М.* Избранные произведения. СПб., 1994.
186. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
187. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М., 1992.
188. *Маритсн Ж.* Философ в мире. М., 1994.
189. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3.
190. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1.
191. *Маркс К.* К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13.
192. *Маркс К.* Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23.
193. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42.
194. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46, ч. I, II.
195. *Маркс К, Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3.
196. *Марсель* Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995.
197. *Материалисты* Древней Греции. М., 1955.
198. *Махабхарата.* М., 1967.
199. *Медведев М.М.* Человек и его отражение в религии. Минск, 1983.
200. *Мейендорф Иоанн.* Введение в святоотеческое богословие. Рига, 1992.
201. *Мелье Ж.* Завещание: В 3 т. М., 1954.

202. *Мень А.* История религии: В 6 т. М., 1991 — 1995.
203. *Мсц И.Б.* Будущее христианства // Воггросы философии. 1990. № 9.
204. *Мистики* XX века. Энциклопедия. М., 1996.
205. *Мировой* опыт государственно-церковных отношений / под ред. Н.А. Трофимчука. М„ 1999.
206. *Митрохин А.Н.* Философия религии. М., 1993.
207. *Мифологический* словарь. М, 1990.
208. *Мифы* народов мира. М., 1980—1982. Т. 1, 2.
209. *Мольтманн* Ю. Теология надежды // Вчлгросы философии. 1990. № 9.
210. *Мольтманн* Ю. Теология сегодня // Путь. 1994. № 5.
211. *Мольтманн-Ъсндель Э.И.* Сотворил Бог мужчину и женщину. Феминистская теология и человеческая идентичность // Вопросы философии. 1991. № 3.
212. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. М.; А., 1958.
213. *Муньс Э.* Что такое персонализм. М., 1994.
214. *Мэнли П.Х.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992. Т. 1,2.
215. *Мюллер Ф.М.* Введение в науку о религии. М., 2002.
216. *Народы* и религии мира. Энциклопедия / Под ред. В.А. Тишкова. М., 2000.
217. *Нарский КС.* Юм. М., 1973.
218. *Наука*, религия, гуманизм. М., 1996.
219. *Нссмелов* В. И. Наука о человеке. Казань, 1903.
220. *Никонов КМ.* Критика антропологического обоснования религии. М., 1989.
221. *Никонов К.И.* Религиозен ли человек по природе? М., 1990.
222. *Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.* Сумерки богов. М., 1989.
223. *Новая* флософская энциклопедия: В. 4 т. М., 2000—2001.
224. *Новейший* философский словарь / Сост. и глав. науч. ред. А. А. Грицанов. Минск, 2001.
225. *Новиков М.П.* Христианизация Киевской Руси: методологический аспект. М., 1991.
226. О *социальной* концепции Русского православия / Под ред. проф. М.П. Мчедлова. М., 2002.
227. *Овсянников М.Ф.* Гегель. М., 1971.
228. *Оригеи.* О началах. М., 1995.
229. *Ориен.* Против Цельса. Апология христианства. М., 1996.
230. *Осигюва Е.В.* Социология Эмиля Дюркгейма. М., 1977.
231. *Основы* религиоведения. Учебник. М., 2004.
232. *От Эразма* Роттердамского до Бертрана Рассела. М., 1969.
233. *Основы* социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000.
234. *Очерки* истории западного протестантизма. М., 1995.
235. *Памятники* византийской культуры IV—IX веков. М., 1968.
236. *Памятники* византийской литературы IX—XIV веков. М., 1969.
237. *Памятники* средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970.
238. *Панцхава И.Д.* Человек: его жизнь и бессмертие. М., 1967.
239. *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М., 1991.
240. *Планк М.* Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990. № 8.
241. *Попов А.С., Сато М.* Диалог: церковь и мир. М., 1990.
242. *Попова М.А.* Фрейдизм и религия. М., 1985.
243. *Православие.* Словарь. М., 1989.
244. *Православие:* вехи истории. М., 1989.
245. *Проблема* человека в западной философии. М., 1988. •
246. *Протестантизм.* Словарь. М., 1990.
247. *Психологические* аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.
248. *Пятикнижие* и Гафтарот. Книга Брэйшит. М., 1994.
249. *Работы* М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985.
250. *Радугин А.А.* Введение в религиоведение. Курс лекций. М., 1996.
251. *Рак* И.В. Мифы Древнего Египта. СПб., 1993.

252. *Ранович А.В.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
253. *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1988.
254. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
255. *Рашкова Р.Т.* Ватикан и современная культура. М., 1989.
256. *Религиозные* верования. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993.
257. *Религиозные* традиции мира: В 2 т. М., 1996.
258. *Религии мира.* Ежегодник. М., 1982—1988.
259. *Религия,* свобода совести, государственно-церковные отношения в России. Сгфавочник. М., 1996
260. *Религия.* Философия. Культура. М., 1992.
261. *Религия* и общество. Очерки религиозной жизни современной России / Под ред. СБ. Филатова. М.-СПб., 2002.
262. *Религия* и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
263. *Религия* и права человека. М., 1996.
264. *Ригведа.* Мандалы I —IV. М., 1989.
265. *Ригведа.* Мандалы V—VIII. М., 1995.
266. *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.
267. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М, 1995.
268. *Рожский М.Н.* Библейские вольнодумцы. М., 1992.
269. *Римские* стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. М., 1995.
270. *Робинсон Аж.* Быть честным перед Богом. М., 1994.
271. *Рожков В.* Очерки но истории Римско-католической церкви. М., 1994.
272. *Розанов В.В.* Религия. Философия. Культура. М., 1992.
273. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1994.
274. *Российская* цивилизация / Под общ. ред. проф. М.П. Мчедлова. М., 2003.
275. *Русская* философия. Словарь. М., 1999.
276. *Русский* космизм. Антология философской мысли. М., 1993.
277. *Руссо Ж.Ж.* Избранные сочинения: В 3 т. М., 1961.
278. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М:, 1988.
279. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.
280. *Рьюз М.* Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии. 1991. № 2.
281. *Рязанцев* С. Танатология (учение о смерти). СПб., 1994.
282. *Саидбаев Т.С.* Ислам. М., 1993.
283. *Самыжи СИ., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону, 1996.
284. *Са?щм СЮ.* Астрологический энциклопедический словарь. М., 1994.
285. *Свенцицкая И.С.* Апокрифические евангелия. М., 1996.
286. *Свенцицкая* И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987.
287. *Светлов Г.Е.* Путь богоп: синто в истории Японии. М., 1985.
288. *Светлов Р.В.* Древняя языческая религиозность. СПб., 1993.
289. *Свободомыслие* и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986.
290. *Семенкин И.С* Философия богоискательства. М., 1986.
291. *Сергий Радонежский.* Сборник. М., 1991.
292. *Скибицкий ММ.* Мировоззрение, естествознание, теология. М., 1986.
293. *Скурат К.Е.* История Поместных православных церквей. М., 1994. Т. 1, 2.
294. *Славянская* мифология. Энциклопедический словарь. М., 1996.
295. *Словарь* философских терминов. / Под ред. проф. В.Г. Кузнецова. М., 2004.
296. *Смысл* жизни. Антология. Вып. II. Сокровищница религиозно-философской мысли. М., 1994.
297. *Современная* буржуазная философия и религия. М., 1977.
298. *Соврл1енная* западная социология. М., 1990.
299. *Современная* западная философия. М., 1991.

300. *Современная* религиозная жизнь России: В 2 т. / Отв. ред. М. Бурдо, СБ. Филатов. Т. 1. М.,^2004; Т. 2. М., 2004.
301. *Современный* философский словарь. Москва, Бишкек, Екатеринбург, 1996.
302. *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979.
303. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1988.
304. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989.
305. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
306. *Социально-политическое* измерение христианства. М., 1994.
307. *Социологическая* энциклопедия: В 2 т. М., 2003.
308. *Социология* религии: классические подходы. М., 1994.
309. *Социологос.* М., 1991.
310. *Спиноза* Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957.
311. *Старообрядчество.* Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.
312. *Степанов Ю.* Константы: словарь русской культуры. М., 2001.
313. *Структурно-функциональный* анализ в современной социологии // Информационный бюллетень № 6 ССА. М., 1968.
314. *и* Д. Основы дзэн-буддизма. Бишкек, 1993.
315. *Сухов А.Д.* Религия как общественный феномен. М., 1972.
316. *Тажуризина З.И.* Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987.
317. *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989.
318. *Тальберг И.* История христианской церкви. М.; Нью-Йорк, 1991.
319. *Тантлевский И.Р.* История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994.
320. *Тареев М.М.* Христианская философия. М., 1917.
321. *Тейяр де Шарден П.* Божественная среда. М., 1992.
322. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.
323. *Телушкин* Й. Еврейский мир. М., 1992.
324. *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М., 1994.
325. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995.
326. *Типсина А.Н.* Немецкий экзистенциализм и религия. М., 1990.
327. *Ткачева А.А.* Новые религии Востока. М., 1991.
328. *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.
329. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.
330. *Томпсон М.* Философия религии. М., 2001
331. *Топоров В.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
332. *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1994.
333. *Торчинов Е.А.* Религии мира. СПб, 1997.
334. *Тора.* М., 1993.
335. *Традиционные* и синкретические религии Африки. М., 1986.
336. *Трофимова З.П.* Гуманизм. Религия. Свободомыслие. М., 1992.
337. *Трубецкой Е.И.* Смысл жизни. М., 1994.
337. *Трубецкой С.И.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1994.
338. *Угринович* Д.М Введение в религиоведение. М., 1985.
339. *Угринович Д.М.* Психология религии. М., 1986.
340. *Удальцова З.В.* Византийская культура. М., 1988.
341. *Упанишады:* В 3 кн. М., 1992.
342. *Учение.* Пятикнижие Моисеево / Перевод, введение и комментарии И.Ш. Шифмана. М., 1993.
343. *Федеральный* закон: О свободе совести и о религиозных объединениях. М., 2003.
344. *Федоров И.Ф.* Философия общего дела. М., 1982.
345. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990.
346. *Фейербах А.* Избранные философские произведения. М., 1995. Т. I, II.
347. *Феномен* человека. Антология. М., 1993.

348. *Философский* энциклопедический словарь. М., 1983.
349. *Философия*, религия, культура. М., 1982.
350. *Фламицин А.С.* Божества древних славян. М., 1995.
351. *Флоренткий П.А.* Культ, религия, философия. Культ и философия. Философия культа // Богословские труды. М.; Московская патриархия, 1977. Сб. 17.
352. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1,2.
353. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы церкви IV века. Париж, 1990.
354. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы церкви V—XIII веков. Париж, 1988.
355. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
356. *Фрагменты* ранних греческих философов. М., 1989.
357. *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в историю религии. М., 1990.
358. *Франциск Ассизский.* Сочинения. М., 1995.
359. *Французские* просветители XVIII века о религии. М., 1960.
360. *Фрейд З.* Психоанализ, религия, культура. М., 1992.
361. *Фрейд З.* Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно» / Труды разных лет. Тбилиси, 1991.
362. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1986.
363. *Фрэзер* Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.
364. *Фромм* Э. Бегство от свободы. М., 1990.
365. *Фромм Э.* Иметь или быть. М., 1990.
366. *Фромм* Э., *Судзуки* Д., *Марино Р. де.* Дзен-буддизм и психоанализ. М., 1995.
367. *Фромм Э.* Человек для себя. Минск, 1992.
368. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
369. *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1992. № 5.
370. *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб, 1997.
371. *Хаксли* Д. Религия без откровения. М., 1992.
372. *Хейзинга И.* Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV—XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.
373. *Хоружий* С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
374. *Христианами.* Словарь. М., 1994.
375. *Христианство.* Энциклопедический словарь. М., 1993—1995. Т. 1 — 3.
376. *Циолковский К.З.* Грезы о Земле и небе: научно-фантастические произведения. Тула, 1986.
377. *Цицерон Марк Тулий.* Философские трактаты. М., 1985.
378. *Человек* и ею символы / Под ред. К.Г. Юнга. СПб., 1996.
379. *Человек* как философская проблема: Восток — Запад. М., 1991.
380. *Человек:* мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М., 1995.
381. *Человек:* мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. М., 1991.
382. *Шахнович ММ.* Парадоксы теологии Эпикура. СПб., 2000.
383. *Шахнович ММ.* Сад Эпикура. СПб., 2002.
384. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992.
385. *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.
386. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1988.
387. *Шердаков В.И.* Иллюзия добра. Моральные ценности и религиозная вера. М., 1982.
388. *Шестов А.Н.* Власть ключей. Берлин, 1923.
389. *Шестов А.Н.* Избранные сочинения. М., 1993.
390. *Шифман* И.Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987.
391. *Шифман И.Ш.* Учение. Пятикнижие Моисеево. М., 1993.
392. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, чье презирающим. М., 1994.
393. *Шмеман А.* Исторический путь православия. М., 1993.
394. *Шохгос В.К.* Брахманистская философия. М., 1994.
395. *Шпажников Г.А.* Религии стран Африки. М., 1967.
396. *Шпажников Г.А.* Религии стран Западной Азии. М., 1976.

397. *Шпажников Г.А.* Религии стран Юго-Восточной Азии. М., 1980.
398. *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник. М., 1916.
399. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914.
400. *Штайсрман ЕМ.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1966.
401. *Штайсрман ЕМ.* Социальные основы религии древнего мира. М., 1986.
402. *Штайнер Р.* Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. Ереван, 1990.
403. *Штёкль А.* История средневековой философии. СПб., 1996.
404. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
405. *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. М., 1995. Ч. 1,2.
406. *Эйнштейн А.* Религия и наука // Эйнштейн А. Собрание научных трудов. М., 1988.
407. *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
408. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
409. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
410. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995.
411. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20.
412. *Энгельс Ф.* Диалектика гприроды // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20.
413. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21.
414. *Энциклики* его святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 гг. Киев. 1993.
415. *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1987.
416. *Эсслемонт Дж.Э.* Баха-Улла и новая эра. Екатеринбург, 1991.
417. *Юдина Н.С.* Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М., 1986.
418. *Юм А* Сочинения: В 2 т. М., 1965.
419. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991..
420. *Юнг К.Г.* Конфликты детской души. М., 1995.
421. *Юнг К.Г.* Ответ Иову. М., 1995."
422. *Яблоков И.Н.* Религия: сущность и явления. М., 1982.
423. *Яблоков И.Н.* Социология религии. М., 1979.
424. *Яковлев Е.Г.* Эстетика. Искусствознание. Религиоведение. М., 2003.
425. *Ян Туе,* Мартин Лютер, Жан Кальвин, Торквемада, Лойола. М., 1995.
426. *Яннарас Х.* Вера церкви. Введение в православное богословие. М., 1992.
427. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1992.
428. *Eerga- P.L* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer Soziologischen Theorie. Frankfurt, 1973.
429. *Berger P.L* Auf den Spuren der Engel. Frankfurt, 1981.
430. *Wach J.* Religionssoziologie. Tubingen, 1951.
431. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. 1964. 1 Halbband.
432. *Weber M.* Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie. Tubingen, 1920. Bd 1.
433. *Dabm K.W., Drcbsen V., Kebrer* G. Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik. MUnchen, 1975.
434. *Datber K.-F.,* Luckmann Th(Hg). Religion in der Gegenwartssrromungen der deutschen Soziologie. MUnchen, 1983.
435. *Dammann E.* Grundriss der Religionsgeschichte. MUnchen, 1978.
436. *Ditrkheim E.* Les formes elementaires de la vie religiense. Paris, 1912.
437. *Kaufinann W.* Religion in Four Dimensions: Existential and Aesthetic, Historical and Comparative. 1976.
438. *Kitagawa Josef M.* The History of Religion. Atlanta, 1987.
439. *Clark И.* The Psychology of Religion. N.Y., 1960.
440. *Lecuw Gcrardus van der.* Emfuhrung in die Phenomenologie der Religion. Darmstadt, 1961.
441. *Luclcman VJ.* Das Problem der Religion in der modemen Gesellschaft. Freiburg, 1963.

442. *Luckman Th.* The Invisible Religion. N.Y., 1967.
443. *Lübbe H.* Religion nach der Aufklärung. Graz, Wien, Köln, 1990.
444. *Malinowcki B.* Magie, Wissenschaft und Religion. Frankfurt, 1973.
445. *Malinowski B.* Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. Bonn, 1975.
446. *Mensching* G. Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturpypen und Lebensgesetze. Stuttgart, 1959.
447. *Otto R.* Das Heilige. Geotha, 1936.
448. *Radcliff-Braun A.* Structure and Functions in Primitive Society. London, 1959.
449. *Religion* in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1958.
450. *Schmidt W.* Der Ursprung der Gottes-Idee. 1912 ff.
451. *Stolz F.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988.
452. *Strunk O. (Hg).*The Psychology of Religion. 1971.
453. *The Encyclopedia* of Religion. N.Y., 1959.
454. *The Encyclopedia* of Unbelief. Buffalo, 1985. Vol. 1, 2.
455. *Heiler* F. Das Gebet. 1919.
456: *Honko L (Hg).* Science of Religion: Stadies in Methodology. 1979.

Сведения о числе зарегистрированных религиозных организаций в Российской Федерации (на 1 января 2004 г.)

Адвентисты седьмого дня	633
Англиканская церковь	1
Армия спасения	30
Армянская апостольская церковь	58
Ассирийская церковь	2
Буддизм	207
Вера Бахай	19
Даосизм	7
Духоборцы	1
Духовное единство (толстовцы)	1
Духовные христиане — молокане	27
Евангелическая церковь	124
Евангельские христиане — баптисты	980
Евангельские христиане	675
Евангельские христиане в духе апостолов	25
Зороастризм	1
Живая этика	1
Индуизм	1
Ислам	3525
Истинно-православная церковь	23
Иудаизм	260
Караимы	2
Лютеране	208
Меннониты	9
Методистская церковь	103
Неденоминированные христианские церкви	33
Новоапостольская церковь	87
Пресвитерианская церковь	175
Реформатская церковь	5
Римско-католическая церковь	250
Российская православная свободная церковь	16
Русская Православная Церковь	11397
Сайентологическая церковь	2
Свидетели Иеговы	386
Сикхи	1
Сознание Кришны (вайшнавы)	85
Старообрядцы	283
Тантризм	3
Украинская православная церковь — Киевский Патриархат	10
Христиане веры евангельской — пятидесятники	1472
Христиане-иудействующие	2
Церкви полного Евангелия	37
Церковь Божией Матери Державная	28
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	48
Церковь Объединения (Муна)	9
Церковь Последнего завета (последователи Виссариона)	11
Шаманизм	15
Язычники	13
Иные вероисповедания	215

В Российской Федерации имеются и некоторые другие религиозные организации. Кроме того, существуют религиозные группы, осуществляющие деятельность без государственной регистрации.

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства 5

Предисловие 7

Раздел I. Предмет и структура религиоведения 9

Раздел II. Историко-философские предпосылки религиоведения 25
Глава 1. Накопление теоретических знаний о религии в европейской мысли до XIX в. 26
Глава 2. Л- Юм о естественной истории религии 35
Глава 3. Философия религии И. Канта 56
Глава 4. Философия религии Г.В.Ф. Гегеля 74
Глава 5. Л. Фейербах о сущности религии 98
Глава 6. Взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса на религию 114

Раздел III. Основные теории в религиоведении 129
Глава 1. Теологические (конфессиональные) объяснения 130
Глава 2. Философские и социологические концепции 145
Глава 3. Биологические и психологические интерпретации 160
Глава 4. Этнологические теории 180
Глава 5. Мифолого-лингвистические концепции 203

Раздел IV. Религия как общественный феномен 221
Глава 1. Сущностные характеристики религии 223
Глава 2. Формы первобытных верований и исторические типы религий 236
Глава 3. Основы и предпосылки религии 244
Глава 4. Элементы и структура религии 264
Глава 5. Религия в системе культуры 285
Глава 6. Функции и роль религии 299

Литература 305

Сведения о числе зарегистрированных религиозных организаций в Российской Федерации (на 1 января 2004 г.) 316

Учебное издание

Яблоков Игорь Николаевич

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Учебное пособие

Корректоры *О.В. Мехоношина, Л.С. Верещагина*
Художественный редактор *И.С. Соколов*
Компьютерная верстка *Т.А. Антоновой*

Книги УИЦ «Гардарики» можно купить:

ⓘ В книготорговом объединении «Юристъ — Гардарика»:

Книги по ценам издательства

105082, Москва, ул. Ф. Энгельса, д. 75, стр. 10 (ст. метро «Бауманская»)

Телефоны: 797-9081, 797-9082, 797-9083, 797-9084
363-0634, 363-0635, 363-0636

Адрес электронной почты: yr_grd@aha.ru

Интернет-магазин «Юристъ — Гардарика»: http://www.u-g.ru

Оптовый отдел,
«Книга-почтой» — с 9.00 до 18.00, выходные — суббота, воскресенье

Розничный магазин — с 10.30 до 20.00 (понедельник — суббота)
с 10.00 до 16.00 (воскресенье)

ф В книжных магазинах Москвы:

- Книжный магазин «Юристъ» *Книги по ценам издательства*
  101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1 (ст. метро «Лубянка», «Китай-город»). Тел.: (095) 924-5036
  Время работы: с 10.00 до 19.00, выходные — суббота, воскресенье
- ООО Торговый Дом «Библио-Глобус»
  101861, Москва, ул. Мясницкая, д. 6 (ст. метро «Лубянка»)
- «Московский Дом Книги»
  121019, Москва, ул. Новый Арбат, д. 8 (ст. метро «Арбатская»)
- ТДК «Москва»
  103009, Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (ст. метро «Охотный ряд»)
- «Юридическая книга»
  121165, Москва, ул. Киевская, д. 20 (ст. метро «Студенческая»)
- «Читай-город»
  Москва, ул. Новослободская, д. 21 (ст. метро «Новослободская», «Менделеевская»)

ⓘ В книжных магазинах других городов России:

- *Санкт-Петербург,* ул. Кронштадтская, д. 11 • ОАО «Ленкнига»
- *Оренбург,* ул. Туркестанская, д. 23 • Магазин «Мир книги»
- *Воронеж,* ул. Кольцовская, д. 23 • Магазин «Книги для вас»
- *Краснодар,* ул. Ставропольская, д. 87 • Магазин «Кругозор»
- *Новосибирск,* Красный пр-т, д. 153 • «Сибирский Дом Книги»
- *Нижний Новгород,* пл. Свободы, д. 1 • Магазин «Деловая книга»
- *Самара,* ул. Чкалова, д. 100 ; ООО «Киви»
- *Саратов,* ул. Университетская, д. 42 • Библиотека СГУ ООО «Александрия и К°»
- *Челябинск,* ул. Барбюса, д. 61 • Книжный магазин
- *Омск,* пр-т Мира, д. 55А • Магазин «Велесъ»
- *Екатеринбург,* пр-т Ленина, д. 101 • Магазин «Де-Юре»
- *Иркутск,* ул. Байкальская, д. 172 • Магазин «ПродаЛитЪ»
- *Иркутск,* ул. К. Маркса, д. 12 • Магазин «Иркутская книга»

Гитаенический сертификат 77.99.02.953.Д-003058.05.04
от 05.05.2004

Изд. лиц. № 066160 от 02.11.98.
Подписано в печать 04.06.2004, Формат 60 x 90 Vi6-
Гарнитура Лазурский. Печать офсетная. Усл. печ. л. 20.
Тираж 3000 экз. Заказ № 3764

УИЦ «Гардарики»
10100, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1
Тел.: (095) 921-0289, 925-6840
Факс: (095) 921-1169
E-mail: grd@aha.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
п ОАО «Можайский полиграфкомбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93