

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
Владимирский государственный университет

Е.И. АРИНИН

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Академический курс лекций

В двух частях

Часть 1

Владимир 2005

УДК 2(082.1)

ББК 86Я43

А 81

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор
кафедры философии Института переподготовки и повышения
квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
И.Я. Кантеров

Доктор философских наук, профессор
кафедры культурологии и религиоведения
Поморского государственного университета М.В. Ломоносова
Н.М. Теребихин

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Владимирского государственного университета

Аринин, Е. И. Религиоведение. академический курс лекций. В 2 ч.
А 81 Ч. 1 / Е. И. Аринин ; Владим. гос. ун-т. – Владимир : Изд-во ВлГУ,
2005. – 116 с. – ISBN 5-89368-620-9.

Подготовлен в рамках проектов межкафедрального религиоведческого сотрудни-
чества ВлГУ и ПГУ с МГУ.

Материал раскрывает основные проблемы дисциплины "Религиоведение" в со-
ответствии с Госстандартом и принятыми в большинстве вузов программами и планами
семинарских занятий.

Предназначен для студентов специальности "Религиоведение" высших учебных
заведений и всех, кто изучает проблемы религиоведения или занимается самообразова-
нием. Курс лекций может быть использован в качестве дополнительного при изучении
общего университетского курса по религиоведческим дисциплинам для других специ-
альностей или других дисциплин этой специальности: "История религии", "Философия
религии" и "Феноменология религии".

Пункт «Обыденный, конфессиональный и научный подходы к религии. Понятия
о религии и религиоведении. Евроцентризм» написан в соавторстве с Н.М. Марковой.

Библиогр.: 37 назв.

УДК 2(082.1)

ББК 86Я43

ISBN 5-89368-620-9

© Владимирский государственный
университет, 2005

ПРЕДИСЛОВИЕ

Цель данного издания – на основании российского и международного опыта дать студентам возможность освоить академический курс, вводящий в основные дискуссии последних ста пятидесяти лет о терминах, категориях и концепциях понимания религии. Курс включает в себя материалы как личностно-биографического, так и концептуального характера, так как все концепции создаются конкретными личностями в конкретных исторических и социальных условиях, которые так или иначе преломляются, переживаются и переосмысливаются в творчестве исследователей. К сожалению, современные СМИ (газеты, журналы, ТВ, радио и Интернет) часто не столько информируют, сколько дезинформируют слушателя, особенно молодого, погружая его в атмосферу скандала, где серьезная аргументация нередко заменяется псевдогероическим пафосом «охоты на ведьм». Курс не восстанавливает ту или иную «утраченную веру», а имеет цель побудить молодого коллегу задуматься над подлинной природой проблем религиозности.

Очевидно, что текст такого вида призван решить двуединую задачу. С одной стороны, необходимо отразить состояние одной из сложнейших сфер современного знания, включающей описание и истолкование человеческой религиозности. С другой стороны, это изложение должно быть достаточно популярно, ибо к знакомству приступает молодой человек, имеющий некоторый запас представлений о религиозности, сформированный системой образования, СМИ или личным окружением и собственной жизненной практикой. Очевидно, что необходим некоторый баланс академизма и доступности, и автор будет очень благодарен за отзывы о том, насколько удачно это сделано.

Академическая традиция, восходящая к диспутам античности, утверждает право любого гражданина на свободу высказываний по любому вопросу при условии открытого состязания их доказательной силы. В отличие от естествознания, где объект исследования существует как наблюдаемый предметный мир, интерпретируемый в предельно простых, однозначных и проверяемых универсальных утверждениях, в религиоведении,

как и в гуманитарных науках вообще, найти единственную и наиболее истинную интерпретацию действительности зачастую оказывается невозможно. Однако в любом случае речь может идти о точном и беспристрастном, незаинтересованном описании феномена в общепонятных терминах. Религиоведение создает именно такой терминологический аппарат уже более ста лет, в связи с чем важно подчеркнуть, что молодежь из «РНЕ» и других радикальных группировок, называемых «скинхедами», пробуждающих патетику и энергетику борьбы с «не-нашими», ради новых Вождей, и «Нового Порядка», здесь сможет найти иные образы мироотношения, которые система образования призвана нести своей просветительской миссией.

В России и на постсоветском пространстве за последние годы было издано более двух десятков учебных пособий, раскрывающих научные представления о природе, происхождении и разнообразии религиозности. Одни из них носят явно идеологизированный характер, откровенно превознося только одну духовную традицию в качестве единственно истинной и непогрешимой, стремясь на место прежней строго атеистической идеологии утвердить новую, столь же строгую и непримиримую. Религиоведение советского периода, которое было служанкой марксистской идеологии, вызывало к себе справедливое недоверие, очевидно, что и религиоведение, которое хочет стать «служанкой» конкретной религиозной организации, не заслуживает ничего иного, поскольку здесь нарушаются сами базовые принципы академизма.

Другие издания стремятся преодолеть недостатки атеистической идеологии советского периода, и в соответствии с буквой и духом Закона об образовании РФ не нести ни религиозную, ни атеистическую направленность. В этой связи возникает гораздо более сложная проблема сохранения собственно нейтральной позиции, поскольку остается совершенно неясным, как можно быть (и возможно ли вообще быть) вне и того и другого дискурса, или как быть ни сухим, ни мокрым? Это только некоторые из множества проблем, которые возникли и были осознаны в последние годы в связи с внедрением в образовательный процесс дисциплин, связанных с изложением материалов религиозной тематики. В этой связи хочется выразить особую благодарность тем священнослужителям Русской Православной Церкви, которые, являясь искренними носителями православной традиции, оказывались очень интересными собеседниками и авторами очень глубоких публикаций, демонстрируя тем самым, что раскол в современном обществе на церковную и светскую субкультуры не является не-

преодолимой преградой для беседы, диалога, взаимопонимания и поиска общих контекстов.

Итак, данное издание приглашает Вас войти в основные понятия и концепции, стремящиеся понять религию. Однако религия не есть нечто застывшее и статичное, подобное кристаллу алмаза, что можно раз и навсегда охватить постигающим разумом, она скорее подобна живому существу, которое рождается от другой живой формы, растет, развивается и умирает. Можно проследить взаимосвязи и взаимовлияния в мире духовных традиций, как и в мире живой природы. Подобно биосфере, религия, умирая в своих частных формах, отнюдь не представляется сегодня умирающей в целом, как это виделось в XIX – XX веках позитивистам и марксистам, она просто в очередной раз сменила свои формы, становясь все более значимой в современном мире, создавая новые угрозы и предоставляя новые возможности.

Введение

Курс «Религиоведение» (академический курс лекций) призван содействовать первоначальному знакомству студентов с историей и современной структурой отечественного и мирового религиоведения, с философской рефлексией над фундаментальной религиозной проблематикой в синхронном и диахронном аспектах. На широком материале в связи с философией, историей и теологией курс дает представление о наиболее важных этапах и формах осмысления религиозных феноменов и их взаимосвязей с другими формами духовной культуры.

Новизну оставляют интерпретативный (герменевтический) и системный подходы, позволяющие рассматривать религию как целостный феномен взаимосвязи личности и Бытия в многообразии персональных, групповых, конфессиональных и глобальных форм идентификации и самоутверждения.

Курс является итогом десяти лет практической работы со студентами гуманитарных и технических специальностей Поморского (Архангельск) и Владимирского государственных университетов по дисциплинам «Религиоведение», «История религии», «История мировых религий», «Философские проблемы религиоведения» и т.п. Он может служить и одним из пособий по дисциплине «Введение в специальность» для студентов направления и специальности «Религиоведение».

Дидактические единицы каждой темы сгруппированы в пятнадцать содержательных "пунктов", что позволяет структурировать процесс преподавания и, оптимизировав, ускорить процесс усвоения студентами сложного и многопланового материала. Курс соответствует требованиям Государственного образовательного стандарта по высшему профессиональному образованию.

Тематический план: 34 часа (18 – лекций и 16 – семинаров).

ТЕМЫ ЛЕКЦИОННЫХ ЗАНЯТИЙ ПО КУРСУ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ»

ВВЕДЕНИЕ В ПРЕДМЕТ

Лекция 1. Предмет и основные понятия курса

1. Обыденный, конфессиональный и научный подходы к религии. Понятия о религии и религиоведении. Евроцентризм.
2. Этимология слова «религия». Религия и «псевдорелигия». Суеверие.
3. Сакральное и мирское.
4. Периоды развития знаний о религии.
5. Религия и магия. Миф, духи и религиозный культ.
6. Религия и цивилизация. Теизм и атеизм. Жреческая эзотерика и боги. Этнические и политические религии. Идеология и религия.
7. Религия и философия. Образованность. Вера и знание. Натурализм и теология. Легитивность.
8. Религия как образ жизни. Апологетика. Сердечность и универсализм.
9. Почему первых христиан называли «атеистами» (этимология слова «атеизм»)? Соотносительность атеизма и теизма.
10. Религия и культура. Язычество. Канон и многообразие вселенского (ересь, секта).
11. Когда и почему религию стали считать «результатом встречи обманщика и дурака»?
12. Религия как вера в сверхъестественное. Наука и религия.
13. Религия как символизация действительности. Мироззрение.
14. Религия как идентификационная система. Ценности. Религия как форма самоутверждения личности. Образование.
15. Вера и интерпретация религиозности. Проблема типологии, структуры и функций религии.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Лекция 2. Архаичный период накопления религиоведческих знаний

1. Филология. Этнография. Археология.
2. Этимология и семантика слова «магия». Дж. Фрезер и Б. Малиновский о соотношении понятий «магии» и «религии». Сущность магизма (теологический, натуралистический и интерпретативный подходы).
3. Понятие «анимизма» Э. Тайлора. Сущность анимизма (теологический, натуралистический и интерпретативный подходы).
4. Этимология и семантика слова «душа». Основание жизнедеятельности и поступков, снов.
5. Этимология и семантика слова «миф». Язык мира. Деятельное и страдательное. Магическая картина мира. Понятие «силы». «Манна». Фетишизм. Скульптура.
6. Антропоморфизм, гилозоизм, оборотничество. Тотемизм.
7. Поливариантность, синкретизм и целостность мифа.
8. Структура, типология и функции мифов.
9. Миф как «магическое имя». Природа языка. Коммуникация и символика. Харизма. Суггестия. Наркотики. Плацебо.
10. Культ и обряд. Имитация. Заклятия. Маска.
11. Колдун. Шаман. Экстаз. Эффективность и опасность магизма. Магия и наука (Дж. Фрезер, Б. Малиновский, К. Леви-Строс).
12. Инициации. Погребения. Смерть-гибель-сон.
13. Идентификация. Адепты и герои мифа. Традируемость. Миф и сказка. Хитрость. Дар. Жертва.
14. Трикстер. Профанизация. Смех и страх. Должное. Мужское и женское. Обычай и табу. Этноцентризм. Свой и чужой. Этимология и семантика слов «люди», «народ», «Я», «свое», «собственное».
15. Мантика и календарь. Приметы. Толкования. Знак и символ.

Лекция 3. Религиоведческие знания в древних цивилизациях

1. Политические культы. Город и деревня. Трансформация племенных культов. Этнические религии. Этимология и семантика слова «религия».
2. Культы стихий и боги. Этимология и семантика слова «бог». Звероморфизм и антропоморфизм. «Идолопоклонство». Боги – покровители территорий. Сакрализация войны.
3. Богочестие и богоборчество. Этимология и семантика слова «атеизм».
4. Жречество. Оппозиция жрецов и колдунов. Сакрализация письма. Эзотеризм. Политеизм. Генотеизм.
5. Светское и культовое. Жрец и царь. Этатизм. Теократия. Патриотизм. Этикет и ритуал. Церемониал. Столица и провинция. Смена столиц. Искусственные религии. Религиозные реформы.
6. Богочестие. Жертва. Молитва и исповедь. Загробный суд. Аскеза. Эскапизм.
7. Сакрализация права. Закон, мораль и обычай.
8. Аристократизм. Достоинство. Долг. Стыд. Эпос и миф.
9. Природа богов. Теогонии. Демиурги.
10. Религия и философия. Вера и разум. Миф и Логос.
11. Идентификация: правоверие, натурализм, скептицизм, гедонизм и мистика.
12. Пророки и Откровения. Естественное и сверхъестественное.
13. Монотеизм. Эхнатон. Моисей. Ксенофан.
14. Пантократор. Креационизм. Локальное и Абсолютное.
15. Этика. Этическое и этническое. Индивидуация. Покаяние. Спасение. Экстаз. Совесть.

Лекция 4. Апологетическое религиоведение христианства

1. Святое Писание и Святое Предание.
2. Языческая критика.
3. Аллегория.
4. Экзегетика и патристика.
5. Апофатика и катафатика.
6. Соборность.

7. Символ веры.
8. Христианский канон и апокрифы.
9. Еретизм и секты.
10. Схоластика: реализм и номинализм.
11. Томизм. Мистика.
12. Доказательства бытия Бога.
13. Бритва Оккама.
14. Пантеизм Н. Кузанского.
15. Естественная теология.

Лекция 5. Философское религиоведение

1. «Естественная теология» и божественная рациональность.
Ф. Бэкон. Р. Декарт.
2. Деизм и «культ сердца» Б. Паскаля.
3. Пантеизм Б. Спинозы.
4. Дж. Локк. Веротерпимость. Свободомыслие. Атеизм. Просвещение.
5. Натурализм Ж. Ламетри и атеизм де Сада.
6. Дж. Беркли о «религии атеистов».
7. Просвещенная мистика.
8. Д. Юм о «соблазне чудесного».
9. Религия как основа этики. И. Кант.
10. Бог романтизма.
11. Теология Гегеля.
12. Позитивизм О. Конта и антропологизм Фейербаха.
13. Экзистенциальное «расколдовывание» рационализма. С. Кьеркегор.
14. Философия жизни. Шопенгауэр, Ницше.
15. Антиредукционистское религиоведение. Феноменология и герменевтика религии. М. Хайдеггер.

Лекция 6. Научное религиоведение

1. История религии и библеистика.
2. Филология М. Мюллера.
3. Этнография Э. Тайлора и Дж. Фрезера.
4. Социология К. Маркса и М. Вебера.

5. Психология У. Джемса.
6. Психоанализ З. Фрейда.
7. Анализ языка. Языковые игры. Семейное сходство. Фальсификационизм.
8. Семиотика религии.
9. Социобиология.
10. Системный и структурно-функциональный анализ. Э. Дюркгейм и Б. Малиновский.
11. Структурализм. К. Леви-Строс.
12. Феноменология религии. Р. Отто, Ван дер Леув, М. Элиаде.
13. Герменевтика религии П. Рикер.
14. Междисциплинарный синтез.
15. Экология духа.

Лекция 7. Структура и проблемы современного религиоведения

1. Теоретическое и эмпирическое исследование.
2. Антропологическое, социологическое и историческое исследование.
3. Диалог и эксклюзивизм.
4. Религиоведение и теология.
5. Метатеология и метанаука.
6. История религии.
7. Археология духа.
8. Религиозная философия и философия религии.
9. Социология религии и религиозная социология.
10. Психология религии и религиозная психология.
11. Феноменология религии.
12. Религиозная лингвистика и анализ религиозных текстов.
13. Религиозная антропология и антропология религии.
14. Дескриптивные, исторические и нормативные науки.
15. Герменевтика религии.

Видеосеминары

Сила веры (Р. Пирс, 1992), 113 мин

1. Вера и доверчивость.
2. Цель деятельности Джонаса&К (Почему выбран данный городок)?
3. Вера и знание. Слабость веры и знания.

4. Где Церковь Джонаса ?
5. Видимое и подлинное.
6. Серьезное и обман. Легко ли «торговать чудесным» ?
7. Техника и Чудо. Необычное.
8. Исцеления на «представлении».
9. Естественность и искусственность.
10. Богослужение и «Шоу».
11. Совесть и жизнь. Сотрудники.
12. Чего боится Джонас?
13. Почему Джонас покидает «команду»?
14. Почему пошел дождь?
15. Сила веры и сила знания.

«Стена» (А. Паркер, 1982), 90 мин

1. Биография героя.
2. Мужественность. Отец.
3. Женственность. Мать. Жена.
4. Секс и любовь. Свобода и семья. Мир. Дом и бездомность.
5. Человечность. Церковь. Светскость. Сакральное и мирское.
6. Смысл «формы» (армия, полиция, наци) и «обнаженность».
7. «Соборность» (митинг и вокзал) и одиночество.
8. Бунт и стены. Насилие и свобода. Единение.
9. Хаос и космос, жажда и риск «порядка».
10. Почему «поэт» превращается в «наци». Новый порядок.
11. Музыка и организация. Гармония. Действительность и Реальность. Долженствование и Откровение.
12. Шоу и реальность. Призвание и признание. Личина. Лицо. Лик. Сокровенное. Искусность и искусственность.
13. Терпимость к «наци». Смысл и границы терпимости. Война и мир. Добро и Зло. Интерес, бескорыстие и безразличие.
14. Что такое «стена»? Смысл «границ». Телефон. Телевизор.
15. Что взрывает стену? Крик. Дети. Надежда. Жизнь.

Примерные темы рефератов

1. Понятие о религии.
2. Теологические концепции сущности и развития человечества.

3. Язычество и христианство.
4. Христианское понимание мироздания.
5. Теизм и пантеизм.
6. Э. Тайлор об анимизме.
7. Дж. Фрезер о религии, магии и науке.
8. Б. Малиновский о соотношении религии, науки и магии.
9. П. Рикер об археологии, феноменологии и эсхатологии духа.
10. З. Фрейд о природе религии.
11. Н. Бердяев о религии и науке.
12. Религия и общество.
13. Православие и русская культура.
14. Религия и магия.
15. Наука и религия.
16. Религия и философия. Природа теологии.
17. Теология и философия религии И. Канта.
18. Теология и философия религии Г. Гегеля.
19. Теология Аристотеля.
20. Теология, космология и космогония Платона.

Реферат оформляется в формате А4 (в эквиваленте машинописного текста, содержащего 64 знака в строке и 37 строк на странице), имеет объем 17 – 20 страниц и содержит:

а) титульный лист,

б) план,

в) анализ не менее 7 текстов – монографий или статей – с обязательным ссылочным аппаратом – указанием автора, полного названия книги или статьи, места издания, года выхода и всех сносок на реферируемые или цитируемые страницы или на Интернет-ресурсы,

г) библиографию.

Письменная работа оформляется аналогично, но имеет объем 8 – 10 страниц, включая в себя анализ не менее 5 источников.

Лекция 1. ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ КУРСА

Обыденный, конфессиональный и научный подходы к религии. Понятия о религии и религиоведения и Евроцентризм

Проблема определения сути того, что представляет собой религия, кажется для многих в России совершенно простой и очевидной – это Православие и то, как его толкует ваш духовник, православный священник, батюшка. Для мусульман, буддистов, иудеев или представителей других вероисповедальных форм, соответственно, религией является именно их духовная традиция, но вместе с тем для значительного числа людей, особенно молодежи, религией представляется общая и неопределенная вера в существование некоторого Высшего Начала, которое может помочь сдать сессию или разрешить ряд других жизненных проблем, если человек себя хорошо ведет. Такое понимание обычно называют «обыденным», или «массовым». Оно, сталкиваясь с фактом сосуществования в одном государственном, городском или деревенском пространстве, а порой и в одной семье, нескольких разных религий, каждая из которых утверждает, что несет единственную высшую истину, ощущает внутреннюю напряженность от такой дисгармоничности и вынуждено искать объяснение этому парадоксальному многообразию.

Простейшим решением кажется разделение по принципу «свой – чужие», при этом «свое» («наше») признается однозначно правильным, тогда как «чужое» – ложным и опасным, с ним следует вести героическую борьбу, его следует максимально угнетать, чтобы оно не повредило чистоте «своего»; его лучше изгнать, а еще лучше вообще уничтожить. Маркерами (значимым признаком) «своего» могут являться расовые, половые, возрастные, семейно-клановые, этно-национальные, конфессиональные, корпоративные, групповые или идеологические особенности. Деление мира на свой и чужой характерно для мифологии вообще. Вместе с тем и на

уровне мифа, сказки и фантастики имеется представление о том, что иногда абсолютно чужое «Чудище» может оказаться более своим, чем члены собственной кровной семьи («Конек-горбунок», «Аленький Цветочек», «Властелин Колец», «Звездные войны», «Гарри Поттер»), что действительно «свои» – это те, кто вас любит и прощает, кто готов вам бескорыстно помочь в трудную минуту.

Другой подход, который можно назвать «профессиональным», будет представлять позиции светских авторов и «конфессий» (от лат. *confessio* – исповедание), больших и не очень больших сообществ (например, Римско-католическая церковь объединяет более миллиарда сторонников), имеющих долгую историю развития, сложившиеся системы, доказательства и объяснения своего миропонимания, систему подготовки и переподготовки кадров священнослужителей. Здесь под «подлинной религией», или «достойной жизнью», вообще всегда понимают только свою традицию как единственно истинную и цельную форму бытия, тогда как другие полагаются частично истинными или ложными вообще, поскольку они более или менее отличаются от данной формы. В истории России, Европы и всей цивилизации такой подход был основой как для национального и цивилизационного самоопределения, так и для межконфессиональных столкновений и религиозных войн. Достаточно вспомнить кровавое подавление выступления монахов Соловецкого монастыря или Варфоломеевскую ночь во Франции.

Еще известный английский философ Давид Юм (1711 – 1776) отмечал, что понимание христианства крестьянами католической Франции и протестантской Англии гораздо ближе друг другу, чем между единоверцами – крестьянами и теологами – этих стран. Профессиональный конфессиональный подход долгое время служил для наставления носителей обыденного сознания, большинства простых верующих, которые в силу сложности профессионального богословского понимания просто принимали позицию официальной церковной структуры на веру, не вникая в тонкости профессионального богословия. Расколы христианства на враждующие конфессии, формирование национальных государств и светской культуры вызвали к жизни новый – светский, научно-философский – профессиональный подход к общему пониманию религии. В любом современном государстве сосуществуют носители разных конфессий, и признаком его цивилизованности выступает защита свободы вероисповедания, когда всей

мощью государства утверждается невозможность дискриминировать, подавлять или истреблять людей за их религиозные предпочтения. Здесь признается отказ от деления религий на истинные и ложные, ценится непредвзятость, объективное рассмотрение явлений наблюдаемой социальной действительности, ибо религия для науки и философии – это, прежде всего, факт существования объединений индивидов, именующих себя «религией», эмпирическое социальное явление.

Данный подход получил поддержку на уровне международных соглашений, подписанных Российской Федерацией. Особенностью международных правовых документов является то, что понятие религии сознательно трактуется в предельно широком значении. Так, в ходе слушания дела Манусакис против Греции (1996 год) Европейский суд пришел к выводу, что государство не имеет права выносить решение относительно того, действительно ли при слушании дела что-то является религией или нет, и недвусмысленно объявил, что политика, которая лежит в основе гарантий на свободу вероисповедания, обеспечиваемых конвенцией (Европейской конвенцией по правам человека), заключается в следующем: «гарантировать настоящий плюрализм вероисповеданий». Достаточно того, что организация верующих честно признает себя религией.

Европейский суд отметил, что «свобода вероисповедания, гарантией которой является конвенция, исключает всякое право государства определять законность религиозных верований или способов выражения этих верований. Определение религии, применяемое в конвенции и Международном пакте о гражданских и политических правах, очень широко и включает в себя как теистические, так и нетеистические религии, а также «редкие и практически неизвестные верования. Комитет со вниманием рассматривает любую склонность к дискриминации любой религии или веры по любому поводу, включая тот факт, что эти религии являются новыми или нетрадиционными, и это может стать поводом враждебного отношения к ним со стороны господствующих религиозных сообществ»¹. Это ставит и особые требования к современному поколению образовательных программ и учебных курсов по религиоведению.

Проблема, отмеченная выше, связанная с квалификацией некоторого социального явления как религии, имеет свои корни в античности и сред-

¹ Возрождение свободы совести и ее защита. – М.: Московская Хельсинская Группа, 1999. – С. 9, 15, 16, 22.

невековье, когда мы видим борьбу государственных культов против религиозных групп, которые получали наименование «суеверие», «ересь» или «секта», но не «религия». Сегодня мы вновь сталкиваемся с попытками некоторых авторов представить только одну организацию в роли подлинной религии как таковой. В данном издании мы присоединяемся к позиции академической традиции, рассматривающей религиоведение как науку, изучающую «закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее строение и различные компоненты, ее многообразные феномены, как они представали в истории общества, взаимосвязь и взаимодействие религии и других областей культуры»¹.

Возможной причиной многих недоразумений является то, что в самом названии «религиоведение» содержится возможность альтернативного его истолкования, заключающаяся в поляризованности самого общего понимания как «ведения», так и «религии» в современной культуре. С одной стороны, особенностью терминов, заканчивающихся на «-ведение» (источниковедение, искусствоведение, кантоведение, сектоведение в богословии и т. п.), является то, что они отражают позицию внешнего рассмотрения исследуемого предмета. Так, к примеру, в православной апологетике «сектоведом» считается именно православный богослов, а не сам сторонник «сектантского» (с точки зрения православного богословия) исповедания, так же как и «кантоведение» не тождественно «кантианству». Собственно и само светское «религиоведение» отделяется в XIX веке от конфессиональной апологетики (защиты) именно как академическое, научное и непредвзятое исследование («The Science of Religion» – англ., «La Science de Religion» – франц., «Religionswissenschaft» – нем.)². «Ведение» в этих случаях противопоставляется как внешняя и объективная позиция беспристрастного наблюдателя заинтересованности, вовлеченности, субъективности и односторонности позиции верующего. Религиоведы были, как правило, верующими людьми, но при этом сознательно старались максимально уменьшить неизбежную предвзятость своего подхода к изучаемым «чужим» верованиям, в том числе и свой «евроцентризм», характерные для европейцев особенности религиозной жизни, которые отсутствовали, к примеру, в культуре Индии или Китая.

¹ Основы религиоведения. – М., 1994. – С. 5.

² Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion. The Hague, 1973; Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1: пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996.

С другой стороны, слово «ведение» может выражать и собственно «внутреннее», целостное постижение сущности исследуемого предмета, дающее возможность им «ведать» и осуществлять его «ведение», или управление данными феноменами, как это подразумевается в словах «природоведение», «правоведение» или «ведомство»¹. Именно внутренняя убежденность в подлинности только своего понимания бытия как уникального и единственного по своей абсолютной значимости «ведения» служила мощным импульсом «поведения», приводившего к трансформации духовного мира не только отдельных индивидов или народов, но и целых континентов (достаточно вспомнить утверждение христианства и ислама в мире).

Действительным выходом является поиск единства внешнего и внутреннего, формирование системного, целостного представления о феномене, полностью охватывающего его фундаментальные признаки. Религиоведение сегодня не останавливается на односторонности признания, с одной стороны, что только верующий способен постичь глубины своей религии, или, с другой, что только дистанция и «внешняя позиция» позволяют правильно смотреть на явление. Истина видится в диалоге внешнего и внутреннего рассмотрения.

Так, с академических позиций в конце XIX века православный верующий С.Н. Трубецкой в знаменитой дореволюционной «Энциклопедии» Брокгауза и Ефрона определяет религию как «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ)². Таким образом, он предпринял попытку вычленив объективные характеристики, позволяющие понять христианство, языческие мифы и философию в свете соотношения трех элементов, где полноте христианства (представления, культ и вера) противостоит односторонность как языческой мифологии («представления и культы», без «веры»), так и метафизики (абстрактных «представлений», без «веры» и «культа»).

Данные категории выражают типологические особенности преемственного развития европейской духовной культуры, где античная «мифология» сменилась «религией» церковного христианства, потесненной рациональной светской «философией» и «наукой». Многие исследователи обращают в этой связи внимание на то, что тем самым формируется евроцен-

¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1983. – С. 65.

² Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI-а. – СПб., 1899. – С. 539.

тричная модель понимания термина «религия», в котором в скрытом виде присутствует конфессиоцентризм, ибо категория «религия» и здесь неявно подразумевает тождество с понятием христианской Церкви, являвшейся исторически «религией Европы» на протяжении двух последних тысячелетий. Научный анализ требует преодоления евроцентризма и разработки более общего религиоведческого терминологического аппарата для изучения религий и в неевропейских регионах.

Научный анализ религии невозможен без критического отношения к конфессиональной апологетике, к категориальному аппарату любой вероучительной системы, что предполагает отказ от обсуждения вопроса об абсолютном приоритете и априорной истинности исповедания той или иной конфессии¹. В этом смысле религиоведение не отдает априорного преимущества православию, синтоизму или тотемизму. Религиоведение и теология призваны разработать современную методологию, способствующую объективному постижению сложного и многоаспектного феномена религии и позволяющую разработать рекомендации для деятельности государственных структур в поддержании гармоничной духовно-нравственной атмосферы в обществе.

Этимология слова «религия». Религия и «псевдорелигия». Суеверие

Слово «религия» имеет тоже различные значения. Словари русского языка фиксируют две группы прямых значений данного слова – *субъективно-личностные* (религия как индивидуальная «вера», «религиозность») и *объективно-общие* (религия как институциональное «вероисповедание», «богопочитание», «конфессия», традиция). В переносном смысле «религией» называют вообще все, чему поклоняются².

Этимологические исследования (этимология – наука о происхождении слов) слова «религия» позволяют установить общие этапы развития его содержания. Этимологи установили, что слово «религия» сравнительно недавно вошло в русский язык, только с XVIII века оно начинает употреб-

¹ Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1: пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996. – С. 11.

² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.4. – М., 1980. – С. 90 – 91; Словарь современного русского литературного языка. Т.12. – М., 1961. – С. 1199.; Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1989. – С. 674.

ляться в общеевропейском значении «должного», легитимного «вероисповедания» и «благодетельности»¹. В Европе слово «*religio*» долгое время обозначало только объективное отношение – принадлежность к христианской (Римско-католической) церкви, воспринимавшееся как универсальное отношение человечества с Богом, в наиболее подлинной форме представлявшееся «монашеским образом жизни» или участием в церковной богослужебной «ритуальной обрядности» – в этом смысле использует данный термин и Иероним в «Вульгате»².

В свою очередь христианством это слово было заимствовано из дохристианской обыденной латыни, где оно, по мнению Цицерона, обозначало только полезные государству верования в отличие от вредных псевдо-религий, называемых «суеверие», «*superstition*».³ Само христианство именовалось «суеверием» чиновниками Римской империи до IV века, пока император Константин не объявил его легитимной формой государственного верования.

Субъективно-личностное значение слово «религия» приобретает только в эпоху Возрождения, когда Марсилио Фичино начинает трактовать «религиозность» как внутреннее прирожденно-инстинктивное стремление человека к «всеобщей религии» (христианству), как универсальную «христо-ориентированность»⁴. Дальнейшая смена акцентов с объективного на субъективное понимание усиливается с формированием протестантизма (Лютера, Цвингли и Кальвина), противопоставлявших «истинную», имманентную личности религиозности «ложной», церковно-католической⁵. Эта традиция продолжается в Германии XVIII века, когда И. Кант противопоставляет универсальную «чистую религию разума» историческим церковным верам «Откровения»⁶. Немного позднее И. Фихте выделил «религиоз-

¹ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т.2. – М., 1993. – С. 109; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.3. – М., 1971. – С. 466.

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

³ Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. – М., 1985. – С. 61, 124.

⁴ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P.34; Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 710; Jackson R. Religious Education. An Interpretive Approach. L., 1997. P.51.

⁵ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P.40; Jackson R. Religious Education. An Interpretive Approach. L., 1997. P.51–52.

⁶ Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты. – СПб., 1996. – С. 268, 337, 341 – 342.

ность» в качестве важнейшей цели воспитания и образования, понимая ее как навык личности поступать и мыслить добродетельно, в противоположность «теологии» как абстрактно-рационалистическому церковному представлению о Боге¹. Ф. Шлейермахер подчеркивал, что сущностью религий нужно считать не сухие теологические формулировки, но только эмоциональную личностную «религиозность», или целостное переживание своей связи с Богом, живое чувство зависимости индивида от высших сил².

Сакральное и мирское

С начала XX века религию часто определяли и определяют как «отношение к сакральному», как «веру в духовные сущности или существа», или жажду «крепкого берега, праведной жизни, нового неба и новой земли».

Сакральное (от лат. *Sacer* – святое, священное) в разных религиозных традициях понимается как Бог или как некие Абсолют, Бытие, Предельная Реальность, или как нечто Предельное, Трансцендентное, Бытийственное, т. е. некоторая сила, которая определяет природу всего мира и каждого человека, придает смысл и значимость его действиям и всей жизни. Главной особенностью сакрального выступает его независимость от человека, невозможность им управлять или манипулировать. Сакральное понимается как нечто, являющееся или конкретным предметом непосредственного наблюдаемого мира (волшебной палочкой, камнем, изображением или изваянием божества), и\или значением (тайным смыслом) наблюдаемых физических явлений и предметов. Разработке понятия о сакральном посвятили свои работы Рудольф Отто, Мирча Элиаде и целый ряд других исследователей. Это понятие стремится выявить те общие и универсальные особенности понимания начал бытия, которые можно выявить из сравнения самых разнообразных духовных учений, культовых практик и многовековых традиций.

Сакральное противопоставляется мирскому (профанному), понимаемому как нечто вторичное, второстепенное и, прежде всего, управляемое человеком, подвластное ему. Исторически те или иные явления или пред-

¹ Alexander G., Fritche J. «Religion» und «Religiosität» im 18. Jahrhundert: Eine Skizze zur Wortgeschichte // Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung /Heidelberg, 1989. S.11–24.

² Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. – СПб., 1994. – С. 101, 125 – 127, 131.

меты получали сакральное значение (или сакрализовались) и лишались этого значения (или десакрализовывались). Наглядный пример такого обращения через «встречу с неведомым» был в шутовой форме великолепно сыгран Андреем Мироновым в известной кинокомедии «Бриллиантовая рука» в эпизоде, когда, оказавшись в открытом море, его герой вдруг видит явление «хождения по водам» мальчика, находит у себя нательный крест и начинает следовать за «мессией», пока, опять же, вдруг не осознает истинную причину видимого «чуда»... Серьезную постановку этой проблемы мы встречаем у Андрея Тарковского в его всемирно знаменитом «Сталкере», где видимых чудес вообще не происходит. Здесь, однако, очевидно творится чудо приближения обретения смысла самого бытия личности в мире, высвечиваемое посещением мира Зоны, которым тоже невозможно манипулировать. Подобно тому, как законы природы незримы, но они управляют миром, проявляясь в упорядоченности наблюдаемых явлений, так и священное, будучи само незримо, всегда проявляется через особые шифры, знаки и символы культуры, толкующие глубинную природу бытия.

Религиоведение стремится в самой общей форме дать истолкование многочисленным богословским и философским учениям о первоначале бытия и месте человека в мире. При этом религиоведческая методология должна опираться не только на понятия, в которых сами религиозные объединения описывают это бытие, но и создавать особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от многообразных форм самой непосредственной религиозной жизни. Тем самым религиоведение всегда представляет собой определенное истолкование «эмпирической религии» с позиций определенной теоретической модели сакрального как такового.

Период развития знаний о религии

Можно выделить следующие основные этапы формирования и развития знаний о религиях.

1. Архаичный период накопления религиоведческих знаний (подробнее см. лекцию 2).
2. Концептуализация религиоведческих знаний в древних цивилизациях (подробнее см. лекцию 3)
3. Апологетическое религиоведение конфессий (подробнее см. лекцию 4).

4. Философское религиоведение (подробнее см. лекцию 5).
5. Научное религиоведение (подробнее см. лекцию 6).
6. Современное религиоведение как комплексная наука (подробнее см. лекцию 7).

Каждый этап отличается от другого самыми общими представлениями о религии и формах ее понимания. На *первом этапе* в различных архаичных культурах происходит формирование множества локальных форм мифов, самого символического языка, метафорически описывающего сакральное в его многообразных проявлениях и способов отношения с ним. На *втором этапе*, характерном для ранних цивилизаций, происходит выработка основных теологических и философских понятий, выражающих понимание сущности сакрального и мирского, начинается концептуальное противостояние мировоззрения на антропное (теизм) и натуралистическое (атеизм) направления. На *третьем этапе* происходит радикальное изменение общего смысла религии и религиозности, привнесенное мировыми религиями – буддизмом, христианством и исламом. Для *четвертого этапа* характерно формирование неконфессионального, философского подхода к религиям и религиозности, тогда как на *пятом этапе* в исследование религии вступают конкретные социальные и гуманитарные науки – история, социология, психология, филология, литературоведение и другие. *Шестой этап* характеризуется попытками синтеза данных конкретных наук и различных философско-методологических подходов в поисках путей диалога носителей многообразных мировоззренческих позиций о природе бытия и месте человека в мире.

Каждый из этапов отличается особенностями того, как передаются знания о религии из поколения в поколение. В современной культуре, согласно Закону РФ «Об образовании», «государственная политика в области образования основывается на следующих принципах: гуманистический характер образования; приоритет общечеловеческих ценностей; жизни и здоровья человека; свободного развития личности; воспитание гражданственности, трудолюбия, уважения к правам и свободам человека; любви к окружающей природе, Родине, семье; ... светский характер образования...¹. Гуманизм и светскость являются основой новых образовательных государственных программ, которые призваны объективно и глубоко, с учетом

¹ Закон РФ «Об образовании» // Официальные документы в образовании. – 2004. – Ноябрь. – С. 4.

возрастных особенностей подрастающего поколения показать впечатляющую и весьма противоречивую, полную интригующих и захватывающих подробностей картину духовной эволюции человечества и приобщить к ее высшим достижениям.

Гуманизм включает в свои ряды как верующих различных конфессий, так и неверующих. Он предполагает уважение чувств верующих и неверующих, их право искренне постигать предельные основания бытия в символах наиболее близкой им традиции. При этом, однако, гуманизм должен быть предельно самокритичен и бдителен, поскольку многие группы верующих (как и неверующих) и сегодня готовы представить именно себя единственным и истинным воплощением человечности как таковой и тем самым претендовать на абсолютную власть над всем миром. Действительно, в каждый исторический момент та или иная группа может лучше других понимать действительность и оказывать на нее определяющее влияние. Вне гуманизма постижение оснований религиозности неизбежно, как уже не раз это бывало в истории, становится трибуной для очередной проповеди новой исключительности и бесчеловечности. Обращение к истории духовного развития человечества, кратко представленной ниже, покажет основные проблемы, с которыми сталкивается каждый человек при попытках понимания религии и религиозности как таковых.

Религия и магия. Мир, духи и религиозный культ

Проблема соотношения религии с другими формами мироотношения является крайне запутанной и сложной, во многом определяясь общим видением того, что же конкретное, собственно, подразумевают под «религией». Прежде всего обращает на себя внимание вопрос о соотношении религии и магии. Во многих публикациях и учебных курсах магия считается ранней формой религии, т.е. понятие «религии» полагается более широким, включая в себя понятие «магии». Другие исследователи предпочитают различать и противопоставлять магию и религию как самостоятельные и рядоположенные формы.

Так, в работах христианских теологов (богословов) магия однозначно противопоставляется религии как чуждая и опасная форма «лже-религии», как «не-религия» вообще. Для многих же советских авторов, стоящих на официальной позиции научного или воинствующего атеизма,

было принципиально важно унижить христианство подведением его под одну общую рубрику с магией именно как разные формы одной и той же природы: «веры в сверхъестественное», «лже-науки», «не-знания». Иное отношение к их пониманию сложилось в позитивизме, который акцентировал внимание на функциональную адаптивную полезность как «религии», так и «суеверий». Так, в теории анимизма Эдуарда Бернетта Тайлора (1832 – 1917) магия понимается как практическое приложение древних религиозных мифов (систем идей, представлений и верований). При этом магия ничем существенно принципиально не отличается от собственно «религии» (христианства) и других форм отношения к незримым духовным существам – им тоже молятся, приносят жертвы и чувствуют себя зависимыми от них, стремятся включить их в свою жизнь.

В исследованиях Джеймса Джорджа Фрейзера (1854 – 1941) такой подход подвергается критике и выдвигается идея трех этапов развития мировоззрения человечества от магии к религии и, наконец, науке. Фрейзер противопоставляет магию религии, сближая первую с наукой¹. Собственно «религией» он называет «умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Религии как представлению об «эластичности и изменчивости природы» он противопоставляет науку и магию, «которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поскольку их невозможно вывести из своего течения ни уговорами, ни мольбами, ни угрозами...». Колдун «не упрашивает высшую силу, ...не унижается перед грозным божеством», он «строго следует правилам своего искусства, или природным законам, как он их понимает ... в точном соответствии с древним обычаем». Собственно различие науки и магии видится в степени «правильности» в накоплении «фактических знаний» о возможном и невозможном. Вслед за ним некоторые современные богословы противопоставляют магию религии именно как «корыстное», прагматичное отношение к духовному миру – бескорыстной «любви к Богу».² Магия и наука при такой позиции – натуралистичны, тогда как только религия – этична.

Качественное противопоставление магии, религии и науки по «сте-

¹ Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. – М., 1987. – С. 54 – 55.

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

пени развитости» постепенно уходит из современной литературы, поскольку сегодня за одним столом на конференции ЮНЕСКО могут заседать и колдун небольшого племени, и священник, и лауреат Нобелевской премии по физике, которые не могут относиться друг к другу как к «дикарям», «мракобесам» или «гениям» отнюдь не только из политкорректности. Начиная с работ Бронислава Малиновского (1884 – 1942), начинает утверждаться соотношение понимания магии, религии и науки как фундаментальных измерений отношения любого человека с миром.

Малиновский, вслед за Фрезером, противопоставляет «магию» и «религию», или овладение «силами» и обращение к «духам»¹. Религиозное сообщество было первоначальной формой сообщества вообще, «сегодня мы до некоторой степени сбиты с толку открытием того, что все для дикаря является религией, что он постоянно живет в мире мистики и ритуалов», что начинает казаться, будто сферы «профанного» (мирского) как таковой вообще нет². Профанное, по его мнению, как сфера действительно продуктивной деятельности людей, где опыт был самодостаточен, существует с самой глубокой древности, магия же опирается на «игру эмоций» индивида, его чувства и желания, в то время как религия утверждает нравственность, различая «добро» и «зло». Магия, религия и наука начинают выступать не как этапы эволюции человека, но как три вечные формы отношения личности с миром, сменяющие в истории только свои частные образы. Иначе говоря, каждый из нас и наших предков всегда так или иначе магичен, религиозен и научен. Социологические исследования подтверждают этот тезис.

Клод Леви-Стросс в этой связи видит важнейшей задачей современной антропологии разработку «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой, т.е. конструирование расширенного опыта, который стал бы в принципе доступен людям иных стран и иных времен»³. Многие, наверное, видели известный фильм французского режиссера Франсиса Вебера «Ягуар» (1996), где очень наглядно и с большим юмором показано отношение «цивилизации» и «дикости», «продвинутости» и «примитивизма». Магия, религия и наука, однако, порождают раз-

¹ Малиновский Б.К. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека» // Диспут. – 1992. – № 3. – С. 42 – 43.

² Там же. С. 47.

³ Там же. С. 187.

личные систематизированные картины мира, различающиеся, соответственно, как «мифология», «теология» и «теория», сталкивающиеся между собой в конфликте интерпретаций бытия человека в мире.

Магия тесно связана с мифологией, мифом (греч. – рассказ, предание), символическим антропоцентрическим повествованием о жизни и деяниях богов (духов) или первопредков (героев), создавших в начале времен мир и культуру. Общей особенностью мифов (к числу которых относятся и всем известные сказки) является соединение естественного и сверхъестественного, природного и человеческого, рационального и эмоционального – на природные объекты переносятся человеческие свойства (с печкой можно поговорить и т.п.). Такая картина мира непосредственно вызывала магическую практику.

Религия и цивилизация. Теизм и атеизм. Жреческая эзотерика, теология и боги. Идеология и религия. Этнические и политические религии

Теология (от греч theos – Бог и logos – учение, учение о Боге) отделяется от мифологии и противопоставляется ей, начиная с древних цивилизаций, с формирования национальных государств и империй. Много споров в науке возникает в связи с вопросом о том, что, собственно, можно называть «религией» в древних цивилизациях. Как отмечалось выше, само слово «религия» возникает в латинской цивилизации, обозначая именно римские традиции богопочитания и последовавшие за ними христианские. В этой связи многие авторы подчеркивают, что национальные религии (например индуизм) – это не «религии» в европейском смысле, ибо они есть не столько конфессия или «церковь», как христианство на протяжении последних двух тысячелетий, а скорее сам «образ жизни» народа¹. М.А. Коростовцев характеризует египетскую религию как «очень сложный феномен, соединение часто противоречивых, а порой и взаимоисключающих верований, возникших в разные времена и в разных частях страны», качественно отличный от феномена европейского христианства как государственной Церкви с унифицированным вероучением².

¹ Матвеев В. Преданные Кришны – кто они? // Наука и религия. – 1990. – № 10. – С. 26.

² Коростовцев М.А. Религии Древнего Египта. – М., 1976. – С.8.

От работ Дж. Фрезера идет научное понимание противостояния колдуна и жреца, поскольку первый стремится подчинить себе незримый мир хозяев или оснований наблюдаемых явлений (как духов или демонов), тогда как вторые (жрецы) только умилоствуют высшие силы (именно богов), которыми вообще невозможно манипулировать или править. Сам незримый мир начинает поляризоваться на добрых и злых богов, ставится проблема свободного выбора человека между праведным и греховным поведением, возникает собственно моральная и нравственная проблематика, характеризующая особый жанр литературы – «эпосы», где герой жертвует жизнью ради родного города или царя, в отличие от охотнических «мифов», где герой всегда стремится выжить, победив врага (нет сказок с плохим концом). Эпос учит не бояться смерти. Стремление выжить любой ценой начинает восприниматься как низменное, трусливое, животное, «дикое», «нечеловеческое» в противопоставление жертвенному, подвижническому, патриотическому, альтруистическому, как собственно «человечному», истинному.

Для современного человека миф, сказка и древняя теология часто выступают в равной мере ненаучными формами мировоззрения, пережитками далекого прошлого. Вместе с тем известный российский филолог В.Я. Пропп указывает на поразительную универсальность сказки и ее бессмертие: «Ее в такой же степени понимают не приобщенные к цивилизации представители народов, угнетенных колониализмом, как и стоящие на вершине цивилизации умы, такие как Шекспир или Гете, или Пушкин»¹. Сказка (миф) приобщает нас к культуре своего народа и всего человечества. Она выступает как универсальное средство международного взаимопонимания. «Ненаучное» для нас оказывается очень важным и ничем не заменимым средством социального воздействия и коммуникации не только между поколениями, но и целыми культурными регионами. Вместе с тем для самих носителей данной культуры сказка отличается от мифа именно как вымышленное («небывальщина») повествование от истинного.

Жреческая эзотерика, учения о правильных отношениях с богами (от греч. *esoterikos* – внутренние, тайные знания для своих, посвященных) становилась важнейшим государственным секретом, сопоставимым с современным знанием способов овладения мощью ядерного оружия. Кризисы государственности, поражения в войнах, смена столиц неизбежно вызыва-

¹ Пропп В.Я. Русская сказка. – Л., 1984. – С. 27.

ли смену государственной религии, принятого жреческого корпуса воззрений, способствуя формированию традиций скептицизма, свободомыслия и гедонистического следования «голосу сердца», жизни «по природе», характерных для всех этапов развития городской цивилизации. В самих жреческих учениях постепенно утверждается идея о «вездесущем, невидимом боге, посещающем сооруженные в его честь храмы и вселяющегося в свои скульптурные изображения»¹. Начинает формироваться идеология (от греч. *Idea* – идея и *logos* – учение, учение об идеях), совокупность идей, идеалов, ценностей, целей и взглядов, которыми данная общность людей выражает свое отношение к существующей действительности². Древние идеологии всегда религиозны, в них возникает представление о божественном загробном суде, неотвратимом возмездии за проступки во время жизни и «этика» (от греч. *ethika*, *ethos* – привычка, нрав, мораль) как морально-нравственное самоопределение в вечности, как свободное следование «должному» как праведной и благочестивой мотивации житейского поведения, сменяющее архаичный культ предков (где посмертная судьба зависела от ухода родственников).

Египетский фараон Эхнатон (XIV в. до н.э.) предпринимает первую в истории попытку реформы религиозных представлений, утвердив монотеистический культ нового бога «Атона». Культ начинает выполнять роль государственной идеологии, призванной сплотить население на основе общих представлений о «сакральном». В древних государствах начинают складываться первые этносы (от греч. *ethnos* – племя, народ), национальные и политические сообщества, где формируются национальные, этнические религии. Их характерной особенностью является понимание распространения могущества богов только в границах определенных государств или расселения народов.

Религия и философия. Образованность. Вера и знание. Натурализм и теология. Легитимность

В европейской культуре возникает противостояние «*mythos*» и «*logos*», философии (от греч. *phileo* – люблю и *sofia* – мудрость), любви (стремления) к мудрости. Уже в V веке до н.э. в философии и истории ми-

¹ Коростовцев М.А. Религии Древнего Египта. – С. 147.

² Философский словарь. – 2001. – С. 199.

фы начинают осмеиваться, а само слово *mythos* приобретает уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное утверждение, которое не опирается на строгое доказательство или надежное свидетельство¹.

Философия возникает как результат, с одной стороны, распространения мистерий, свободных религиозных объединений граждан (сект, братств), ищущих личного духовного преображения, и, с другой – споров, диалогов на городской площади, где утверждение сталкивалось с утверждением, что и приводило к формированию «общих» утверждений, к «рациональности» как «общепринятости» и «равенству для всех», к формированию «социального космоса, регулируемого равными для всех законами»². Тем самым таинственности прежней «сакральной» эзотерической «теологии» жрецов и царей противопоставилась открытая и десакрализованная культура дискуссии и зримого принятия решений большинством – демократия (от греч. *demos* – народ и *kratos* – власть, правление; власть большинства, народа).

В Милете рождается первая философская школа физиков (от греч. *physis* – природа), занимающаяся выражением «в терминах *physis*-а того, что «теолог» выражал в терминах божественного могущества»³. Происходит радикальное изменение мировоззрения, которое поляризуется на конфликт и диалог «теологов» и «физиков» (натурфилософов, натуралистов), ставший основой развития греческой философии. «Физики» формируют «натуралистическое» (от лат. *Natura* – природа) понимание основания всех явлений мироздания, тогда как «теологи» – «антропное», антропоморфно-теистическое. Натурализм, в отличие от антропоморфной теологии, ищет основание всех наблюдаемых феноменов в природных, бездушных и безличных началах (стихиях, веществах, материи, атомах).

Демокрит превращает знание о богах в своего рода раздел физики атмосферных явлений, поскольку «боги», если они есть, должны быть производными из атомов, единственного и многообразного субстрата, вообще всего, что есть. Рождается собственно атомистический подход, стремящийся все видимые феномены объяснять, редуцировать к взаимодействиям неизменных и статичных элементов, неразложимых далее элементарных объектов – атомов.

¹ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988. – С. 21.

² Там же. С. 14 – 16.

³ Там же. С. 131.

Иное отношение к действительности развивает Сократ, для которого важнейшим является вопрос о том, как одни и те же атомы человека способны совершить добро и зло, как вообще происходит моральный выбор, ибо «всякое знание, отделенное от справедливой и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью»¹. Платон вслед за ним считал, что человека способны изменить и возвысить только «занятия философией и интеллектуальные усилия «узреть» прекрасное как таковое»². Натурализм в принципе не способен обосновать свободу нравственного выбора, необходимо иное истолкование действительности, что и ведет к новому представлению о Боге как прекрасном космосе и осознанному возрождению «символа и мифа как инструмента для выражения такого смысла, который не может вместиться в рассудочно-дискурсивный тезис»³.

Истинное богопонимание и богопочитание невозможно вне образованности и рациональной обоснованности, противопоставляясь как мифологической наивной суеверной «вере» в бытие мифических героев, так и натуралистическим «знаниям» безбожного атеизма⁴. У Платона мы встречаем указание на «atheos» как на тех, «кто не верит в существование богов», причинами чего полагаются философия и астрономия физиков, натуралистическое мировоззрение⁵.

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

В Римской империи не отдают абсолютного приоритета той или иной философской теологии или нефилософскому, магическому культу. Уважаются в определенной мере традиционные культы и учения (теоло-

¹ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988. – С. 70.

² Там же. С. 71.

³ Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. – М., 1979. – С. 86.

⁴ Лосев А.Ф. Примечания // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. – М., 1994. – С. 718 – 719.

⁵ Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма // Диспут, 1992. – № 1. – С. 36.

гии), всех завоеванных народов. При этом решающая роль в признании или непризнании легитимности (законсообразности) теологических систем или культовых практик отводилась представителям имперской администрации как своего рода «религиоведам». Термин «*religion*» в древней латыни, согласно Цицерону, должен был обозначать полезные государству легитимные верования и культы, противопоставляемые вредным, «суевериям», при этом первые предлагалось поддерживать, тогда как вторые – искоренять. Чиновники интересовались не столько самим по себе учением, сколько вытекающими из него практиками и социальными аспектами поведения адептов.

Религия как образ жизни. Апологетика. Сердечность и универсализм

В Палестине, провинции Римской империи, в начале первого века нашей эры возникает христианство. Оно представляет собой религию, в которой главным являются не отдельные культовые действия, сложные обряды или глубокие учения, но целостный новый образ жизни, притягательный для любого человека, богатого и бедного, мужчины и женщины, взрослого и ребенка любой этнической или расовой принадлежности. Все стремятся к жизни в любви, все хотят, чтобы их преданно и милосердно любили, чтобы все, даже враги, им все прощали. Христианство и предложило жизнь по сердечной любви как новый универсальный образ истинной жизни, угодной Богу, соответствующей самой фундаментальной природе бытия любого человека и мира в целом.

Первые проповеди, однако, отнюдь не всегда встречали понимание. Христианство, именуемое в Евангелии как «соблазн для иудеев» и «безумие для эллинов», оказалось «*religio illicita* (недозволенная религия) для правительства»¹. Апологетика (от греч. *apologetikos* – защищающий) возникает как стремление образованных христиан защитить и оправдать новое вероучение с помощью философских рациональных доводов, аргументированно обосновывая превосходство христианства (его теологии и культа), над другими религиями империи и провозглашая именно его «истинной религией (теологией)», единственно способной дать возвращение мира к истинному бытию.

¹ Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 1. – М., 1995. – С. 108.

В евангельской «Нагорной проповеди» принципиально важны внутреннее убеждение и настрой человека. В целом все евангельское благовестие носило сердечный и эмоциональный характер проповеди сострадания, не стремясь к особой логической стройности и законченности, оно выражало скорее призыв к новым, нарождающимся в хаосе имперской жизни, образам личностного самоутверждения. Все, кто оказался вне установленного античного иерархического порядка, находили себе здесь утешение. Первые христиане представляли себе всех людей равными перед Богом, равными духовно своей ответственностью за выбор жизненного пути, сознанием своего несовершенства, рабства внутреннего.

Античное понимание сострадания выразил Аристотель, считавший, что жалость может вызвать лишь несчастье, причиненное вольно или невольно близким людям, а в отношении врага жалости быть не может. Страдание само по себе не должно вызывать сострадания, в то время как для христиан само по себе страдание есть причина для сострадания, независимо от причин, вызвавших это страдание. Античная философия предлагала человеку (философу) жить согласно разуму, расчетливо. Христиане же отрицали земную мудрость: «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3:12), они обращаются к любому страдающему человеку, выражая чаяния человека, лишенного всех общественных привязанностей и гарантий. Открытость христианской общины для любого страждущего и в то же время внутренняя противопоставленность языческому миру порождали особое отношение к христианам со стороны этого мира. Их взгляды считали странными, «зловредными» и «уродливыми» суевериями. Сложному бюрократическому иерархическому аппарату империи противостояли свободные, самоопределяющиеся объединения «братьев» и «сестер». Погоне за должностями и богатством были противопоставлены бескорыстие и добровольный отказ от имущества в пользу всей общины, жертвенная помощь другим.

Почему первых христиан называли «атеистами» (этимология слова «атеизм»)? Соотносительность атеизма и теизма

Раннее христианство обвинялось в «атеизме» чиновниками Римской империи в связи с тем, что христиане «не поклонялись статуям богов-покровителей городов и императора, не приносили жертв», признавая Бога

лишь в Иисусе Христе, Сыне Бога¹. Понятие «атеизм» в литературе советского периода, как правило, теистами и атеистами рассматривают в значении абсолютного противопоставления религии. Так, для А. Меня, известного православного богослова, атеизм – это «религия» в кавычках². С аналогичных позиций относил «атеизм» к «псевдорелигии» и С. Булгаков³. Соответственно и «коммунизм» («воинствующее безбожие», «марксизм», «большевизм») иногда определяется как «религия»⁴, а известный русский и советский философ А.Ф. Лосев в ранних работах характеризовал материализм «именно как особого рода мифологию и как некое специальное догматическое богословие»⁵. Верховный суд США в ряде дел официально квалифицировал светский гуманизм в качестве «религии», а Гарольд Дж. Берри полагает даже, что «атеистический светский гуманизм быстро становится – если уже не стал – неофициальной государственной религией Соединенных Штатов, поскольку его пропагандируют через систему общественного образования на всех ее уровнях – от детского сада до университета»⁶.

Исторический анализ, однако, показывает, что атеизм со времен первых городов и государств сопровождает религию. Э.Л. Радлов в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона⁷ отмечал, что это один из самых неопределенных терминов, поскольку атеистами называли многих философов, в том числе и Сократа, которого другие называют «христианином до Христа»⁸ только и именно за то, что их взгляды на основы бытия и место человека в нем радикально отличались от общепринятых и освещенных традицией.

Действительно, корректный анализ показывает, что термин «атеизм»

¹ Христианство // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. Т.3. – М., 1995. – С. 425.

² Там же. С. 16.

³ Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С. История религий. – М., 1991. – С. 216; Норт Г. Марксова религия революции. Возрождение через хаос. – Екатеринбург, 1994. – С. 11 – 12.

⁴ Соловьев Э.Ю. Даже если Бога нет, человек – не бог // Освобождение духа. – М., 1991. – С. 318; Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994. – С. 77.

⁵ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 510.

⁶ Берри Гарольд Дж. Во что они верят. – М., 1994. – С. 204, 205.

⁷ Глубоковский Н.Н. Православие // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 3. – М., 1995. – С. 382.

⁸ Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. – М.: Истина и жизнь, 1998. – С. 252.

является одним из самым запутанных и многозначных в истории человечества, оказываясь неразрывно связанным с не менее многозначным термином «религия». Возникнув в Древней Греции, он встречается еще у Гомера, первоначально обозначая людей несчастных, отверженных богами, затем, приобретая контекст натурфилософского критического отрицания самих гомеровских преданий об олимпийском пантеоне. Наиболее последовательными и критическими его античными формами стали учения о бытии софистов и атомистов, но и их критик Сократ был обвинен в атеизме именно в том же смысле «непочитания традиционных богов».

Победившее христианство расценило как «атеизм» и «язычество», в свою очередь, античные религиозные и философские системы, но само, расколовшись на православие, католицизм и протестантизм, превратилось в полемизирующее (нередко военным путем) сообщество, где «атеизмом», или ложным и неверным богопочитанием, могли назвать (и называли) каждое из этих направлений. Уже известный епископ Дж. Беркли (1685 – 1753) начинает рассматривать натуралистический атеизм некоторых аристократов и ученых своего времени как особую форму теологии (религии), а Д. Юм писал о фактическом «атеизме» (не-христианстве) всех древних верований и суеверий. С.Н. Булгаков критически оценил феномен «русского атеизма», или «веры интеллигенции», с позиций интеллигентного богословия (теологии), считая любой атеизм (наряду с языческим народными верованиями, буддизмом, философскими и теологическими системами и т.п.) проявлением фундаментальной религиозности, которой противопоставляется не иноверие или безрелигиозность, но «иррелигиозность», или «духовное мещанство»: «Мы знаем, что могут быть люди, не ведающие Христа, но ему служащие и творящие волю Его, и наоборот, называющие себя христианами, но на самом деле Ему чуждые...»¹. И. Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» писал, что «современное человечество изобилует «православными», «католиками» и «протестантами», которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде «христиан», которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности»². Близок к нему и современный протестантский теолог К. Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утвер-

¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество / сост., вступ. ст., коммент. С.М. Половинкина. – М.: Русская книга, 1992. – С. 55.

² Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. – М., 1993. – С. 34.

ждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками»¹.

Сегодня философское религиоведение одними авторами обвиняется в атеизме (методологическом атеизме), однако другие отмечают, что оно является «метатеологией», или обобщением содержания многообразия учений о Боге, что позволяет, по мнению Н. Лобковица, задать вопрос: «не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?»². С ним в определенной мере согласен и А.В. Михайлов, утверждающий, что даже «заведомо атеистическая», вообще «любая серьезная философская мысль включает в себе теологические импликации» и в этом смысле она всегда есть «известное богословие»³. Таким образом, в атеизме может скрываться теология, теизм.

Митрополит Антоний (Сурожский) утверждает включенность атеизма в подлинное богословствование, свидетельством чего видится «реальный опыт потери Бога, который только и делает смерть Бессмертного возможной», т.е. «Христос глубже всякого безбожника испытал опыт безбожия, обезбоженности». Здесь мы видим богословское признание возможности спасения людей, принадлежащих к иным конфессиям или даже «безбожным» мировоззрениям: «Я долго жил среди людей инакомыслящих, и в течение очень долгого периода у меня было такое радикальное отношение: только Православие – и все. А постепенно, особенно на войне, я посмотрел, как люди инакомыслящие себя ведут: христианин, может быть, ляжет за кустом, когда стреляют, а безбожник выйдет из укрытия и принесет обратно раненого. И тогда ставишь вопрос, кто из них подобен доброму самаритянину и Христу Спасителю. Меня всегда поражает притча о Страшном суде в этом контексте. ...Христос...не спрашивает людей, веруют ли они в Бога, не спрашивает ничего о том, как они к Нему относятся, Он их спрашивает: «Одел ли ты нагого? Накормил ли голодного? Посетил ли больного?...». Мне кажется, что мы так должны бы относиться ко всем людям, которые во что-то верят. Даже материалист верит в человека по-своему. У него образ человека, с нашей точки зрения, очень несовершенный, неполный, но он верит во что-то. И вот – слушай, во что он верит.

¹ Боа К. Лабиринты веры. – М., 1992. – С. 4.

² Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. Антология: пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996. – Т. 1. – С. 14.

³ Михайлов А.В. Вместо предисловия // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. XLVII.

Часто он верит в какую-то нравственную правду, цельность, которую мы нередко заменяем благочестием. Знаете, гораздо легче человеку, который говорит: «Я голоден», ответить «Иди с миром, я о тебе помолюсь», чем разделить с ним то малое, что у тебя есть. ... мне кажется, что не нравственное совершенство, не житейское совершенство, а внутренняя правда человека играет большую роль. И поэтому иноверный, инославный, язычник, по нашим понятиям, неверующий – если он всем сердцем и умом живет согласно своей вере и верит в то, что говорит, может сказать слово правды, и мы можем научиться чему-нибудь»¹. С этих позиций и каждый верующий, теист, так или иначе не может быть отделен от определенной доли атеизма, присутствующего в его отношении к реальной повседневной жизни.

В этом контексте происходит и переоценка роли философии и атеизма в истории культуры и религии, предпринимаемая целым рядом современных философов и богословов. Исторически современный атеизм возникает как личный отказ от различных форм конфессиональной веры. Архимандрит Ианнуарий (Ивлев) отмечал, что «современный атеизм должен стать для религии и особенно для христианства ...поводом испытания их совести... Сколь часто во имя Божие попиралось научное познание мира, велись религиозные войны, оправдывались несправедливые общественные отношения, оставлялось без внимания подавление свобод! Поэтому атеизм может обладать также очистительной функцией для религии»². Некоторые западные теологи тоже отмечают позитивную для религии «функцию атеизма», поскольку тот «помогает религии избавиться от антропоморфных представлений о Боге и утвердить истинную веру»³.

Еврейский религиозный философ Мартин Бубер (1878 – 1965) обращает внимание на то, что в любой религии (как подлинной «тайне») символы оказываются обладающими способностью «начинать желать стать большим, чем они есть, большим, нежели знак и намек на Бога. Дело всякий раз кончается тем, что они загораживают путь к Богу, и он их покидает». Атеизм оказывается смелым и честным утверждением гибели идолов и вызовом подлинно верующим. Они должны всколыхнуться и «через обезбоженную действительность выйти на новую встречу. На пути своем

¹ Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. – С. 69, 70, 72.

² О вере и нравственности по учению Православной Церкви. – М., 1991. – С. 29.

³ Идеализм и религия. Реферативный сборник. – М., 1972. – С. 158.

они повергают изображения, которые явно не соответствуют Богу»¹. Любовь выступает как способность человека выйти за идею Бога, ибо Бог не «Благо», не «ценность», не «истина», не «красота», не нечто схваченное в идее вообще, ибо идея не может любить человека, как личность может любить другую личность, Бог Библии парадоксальным образом, не сводясь и к «Личности», любит человека, как личность может любить личность.

Религия и культура. Язычество. Канон и многообразие вселенского (ересь, секта)

Утверждение христианства в качестве единственного имперского государственного культа в V веке н.э. приводит к началу гонений на другие теологические системы, которые стали рассматриваться как «язычество», «суеверия» и ложные (а потому – опасные) религии (псевдорелигии, религиозные суррогаты, духовные подделки, обман, ловушки для невежд и т.п.). Наряду с таким, дистанцирующимся с миром Античности как миром гонений, варварства и жестокости, утверждается и диалогичное отношение к античному наследию, которое мы встречаем у одного из наиболее видных ранних апологетов Юстина (Иустина) (ок. 100 – ок. 165). Он не отрицает за языческой философией права на мудрость, но считает ее мудростью низшего порядка по сравнению с мудростью христианской. Он объясняет это тем, что языческая философия элитарна, в то время как христианская мудрость открыта всем. Форма изложения философии трудна и изощрена, христианство же просто и понятно всем. Философские школы высказывают взаимно противоположные мнения по различным вопросам, однако подлинная истина и мудрость едины и это мудрость христианская, опирающаяся на Откровение. Важным преимуществом христианства представлялось и то, что Откровение полагалось творением Бога, тогда как философия является творением людей. Вместе с тем Юстин находит много истинного и в греческой философии, прежде всего, идеи платоников и стоиков о едином Боге, создании мира, бессмертии души и провидении. С его точки зрения, Моисей и Платон были лишь орудиями Провидения, готовившего почву для христианства. В целом, с точки зрения Юстина, греческая философия находится в гармонии с христианством и подтверждает его истины.

¹ Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С. 368.

По мере становления христианства как Православной (правильно славящей Бога), Единой (Кафолической, Вселенской, Всемирной), Святой, Соборной и Апостольской Церкви формируется ее «канон» (свод положений, носящий нормативный характер, выражающий правила понимания вероучения, обрядности и церковной организации), начинается борьба с уклоняющимися от общепризнанной нормы учениями («ересями») и исповедующими их объединениями, сообществами («сектами»). «Словарь русского языка» С.И. Ожегова дает следующие пояснения значений этих слов: «Секта – 1. Религиозная община, отколовшаяся от господствующей церкви. 2. перен. Группа лиц, замкнувшаяся в своих мелких, узких интересах. Ересь – 1. У верующих: отклонение от норм господствующей религии, противоречащее церковным догматам. 2. перен. Нечто противоречащее общепринятому мнению, пониманию. 3. Нечто ложное, вздор, чепуха»¹. Многообразие имперских традиций и культур начинает унифицироваться, складываясь в новую духовную церковную общность, рождающуюся в острой полемике различных групп между собой.

В богословии (теологии) и религиоведении существует множество примеров попыток строго разграничить понятия «церкви» и «секты», которые до настоящего времени не удается привести к какому-либо единству и согласию. Причиной этого являются историческое своеобразие христианства Европы, где секты «часто добивались признания за ними права зваться церквями или вероисповеданиями», при этом «на официальном языке в эпохи религиозной борьбы одна и та же община зовется то сектой, то церковью или исповеданием, смотря по отношению к ней правительства»². В широком смысле само христианство возникает как множество иудейских сект, так или иначе восходящих к благовестованию Иисуса Христа и противопоставляющих себя ранее господствовавшим традициям жречества Иерусалимского Храма. В религиоведении эти понятия имеют нейтральный характер, выражая этап становления любого религиозного объединения, тогда как в теологии они носят оценочный характер, подчеркивая различия между истинно (господствующими, победившими) и ложно (маргинальными, осужденными) почитающими Бога религиозными группами. С религиоведческих, нейтральных позиций в обыденном сознании господ-

¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1998. – С. 152, 579.

² Мелиоранский Б.М. Сектанство // Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. Т.2. – М., 1995. – С. 534.

ствующее принимается за истинное и совершенное, тогда как в науке истина, как правило, не боится противоречить не только общепринятым мнениям, но, порой, и здравому смыслу, что неоднократно приводило к обвинениям в ереси известных ученых.

Изданный в 313 году Миланский эдикт уравнивал христианство с другими религиями Римской империи. Император Феодосий издает указы, провозглашающие христианство официальной религией Римской империи (390 г.) и запрещающие языческие культы (392 г.). В 394 году отменяют Олимпийские игры как «языческую мерзость», противную духу христианства, а император Юстиниан своим декретом (529 г.) изгоняет из Афин всех философов и риторов. Сооружается храм святой Софии в Константинополе – главная церковь, символизирующая единение, гармонию земли и неба, государства и церкви, великолепное архитектурное сооружение – одно из новых чудес света. Начинается переориентация мироотношения миллионов людей с античного созерцания безличного «космоса» на деятельное участие в творческой активности трансцендентного и непостижимого личностного Бога, создается новый уровень духовной атмосферы в обществе, повлиявший на всю человеческую культуру.

Проповедь «ново-обращения» к любви сопровождается критикой бесчеловечности и ложности «язычества», различных религий страха и философий «бессердечия», обезличенного и обезчеловеченного миропонимания вообще. Христианство стало основанием культуры народов Европы, их науки, искусства, философии, этики и права. Драматизм истории христианства показал всю сложность достижения этого нового уровня в развитии человечества. Распад христианского сообщества на могущественные противостоящие конфессии (православие, католицизм, протестантизм) и кровопролитные межконфессиональные войны привели к поискам новых форм универсализма и уникализма, к реформированию самого христианства и к формированию современной светской, секулярной культуры.

Когда и почему религию стали считать «результатом встречи обманщика и дурака»

В XVI веке появляется анонимный трактат «О трех обманщиках», который тайно переписывается в больших количествах и получает широкую известность. Здесь, как и во многих других рукописях того времени,

формируется новое отношение к религиозности как таковой. Неизвестный автор утверждал, что как христиане не верят рассказам мусульман, что Магомет получил Откровение от Бога, так и любому здравомыслящему человеку следует признать, что не только Магомет, но и Моисей, и Христос, и любой «новый создатель религии наперед должен быть заподозрен в мошенничестве». Подлинное счастье обретается на пути следования природе, тогда как корыстолюбивые служители выдуманных культов только наживаются на своем обмане «дураков», профанов, невежественных простых людей, которые вынуждены трудиться на них, не располагая ни свободным временем, ни знаниями для разоблачения обмана.

Эразм Роттердамский, «оракул Европы», к которому за советами обращались даже папы и государи, написал знаменитую сатиру «Похвала Глупости», где едко высмеиваются церковные предрассудки. Формируется гуманизм (от лат. *humanus* – человеческий), философия человечности как таковой, дух непредвзятого, объективного и беспристрастного научного поиска точного знания, светская, внеконфессиональная культура эпохи Возрождения и Нового времени, «секуляризм» (от лат. *saeculum* – век, мирской) и «сциентизм» (от лат. *scientia* – наука, знание) как новое внеконфессиональное мироотношение, как общечеловеческий универсализм, новая общезначимость. Понятие секуляризма первоначально складывается еще в церковном каноническом праве, где оно обозначало переход лица или вещи из церковного владения в светское, мирское. В средние века отдельные угоды или люди могли забираться государями у церкви, причем не всегда с ее согласия, но особенно этот процесс усилился в эпоху Реформации. В широком смысле это понятие стало обозначать «освобождение от церковной опеки в умственной и общественной деятельности, обращение в художественном творчестве к светским сюжетам, подчинение жизни требованиям инстинктов человеческой природы, признание законными радостей земного существования и т.п.»¹.

В литературе советского периода под секуляризацией полагали «процесс освобождения различных сфер общества ... от влияния религии» вообще, а секуляризм понимался как «мировоззренческая позиция, отвергающая всякого рода богословские системы и стремящаяся объяснить мир и обосновать нравственное развитие человека, исходя из данных опыта

¹ Кареев Н.И. Секуляризация // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 2. – М., 1995. – С. 540.

земной жизни»¹. Сегодня очевидно, что эти представления были частью идеологической теории «научного коммунизма», стремящейся обосновать вытеснение традиционных религиозных учений России секулярным «культулом КПСС», т.е. «воинствующий атеизм», «секуляризм» и «гуманизм» сами выступают как проявления фундаментальной «религиозности» или особого антропологического измерения, соотносящего личность и Действительность, Трансцендентное, наполняемое тем или иным теологическим или философским содержанием.

Религия как вера в сверхъестественное. Наука и религия

Секуляризм (далее мы будем использовать данный термин для обозначения особенностей современного, или, как иногда пишут, «постхристианского», мироотношения), сформировавшись в эпоху Возрождения, принимает в XVII – XVIII веках формы последовательного механистического деизма, материализма и натурализма (и\или атеизма). С этих позиций все влиятельные государственные христианские конфессии, равно как и малочисленные секты и ереси, начинают пониматься в более широком контексте только как многообразные, раздробленные и несогласующиеся между собой формы «веры в сверхъестественное» в противопоставление общезначимой науке как «знанию о естественном», которое доказывается математически, логически или эмпирически (в опыте и эксперименте). Именно «знание о естественном» позволяет строить лучшие корабли и побеждать в боевых столкновениях, доказывая силой право на свое существование и утверждая в обществе новый тип универсальных истин, значимых не только для верующих всех исповеданий, но и для собственно атеистов. Формируются национальные государства, где верующие разных конфессий и атеисты стали развивать многочисленные научные направления, позволившие радикально преобразить человеческое сообщество и сделать Европу лидером цивилизации.

Общим признаком, позволяющим те или иные взгляды и обычаи называть собирательным термином «религия», стала считаться «вера в сверхъестественное», причем в этом почти полное единодушие проявляют как верующие, так и неверующие. Именно этот признак позволяет отли-

¹ Секуляризация // Атеистический словарь. – М., 1983. – С. 440.

читать веру в Христа от веры в падение подброшенного камня, в «естественный» ход событий. Важно, однако, осознавать, что понятие «естественного», относительно которого только в ту или иную эпоху только и может быть установлена граница «религии» как «сверх-естественного», само по себе тоже относительно, поскольку оно определяется уровнем достижений науки данной эпохи. Действительно, современный телевизор или самолет казался бы сверхъестественным чудом людям античности или средневековья, но физики XVII века верили гипотезам о существовании невесомых частиц («флюидов») тепла и электричества, а Т.Д. Лысенко – «мичуринской наследственности», казавшиеся им «естественными», тогда как факты падения метеоритов и наскальная живопись палеолита считались невозможными в свое время, не вписываясь в рамки исторически конкретного понимания «естественного». Понятие же «естественного вообще» (естественного как такового) не выводится эмпирическим путем, оно научно недоказуемо, представляя собой только гипотетическое убеждение в безличности и неантропоморфности начал мироздания, являясь исторически конкретной формой современного натурализма, объективистского мировоззрения. «Естественное» для науки одной эпохи может стать «неестественным» и «сверхъестественным» для другой. Вместе с тем наука, конкретные формы исследования «естественного» всегда достаточно надежно на данный момент фиксируют границу способностей человечества постигать Действительность, получая общезначимое и безлично универсальное «знание», лежащее по ту сторону от проблем добра и зла.

Естественнонаучный подход, однако, фактически не проводит никакой разницы между верой в Христа и верой в колдовские свойства некоего «зелья» или волшебной палочки, между «каноном» и «ересью», православием, тотемизмом и сатанизмом. Фактически признается несущественность их различий перед фундаментальностью их родового понятия, которое и выступает именно как «вера в научно непредставимое». Этот признак выступает как важнейший элемент, родовое начало, сущность данного класса явлений, только внешне между собой, подобно тому как понятие «окисление» (взаимодействие с кислородом) объединяет такие различные феномены, как яркое и согревающее пламя костра с ржавлением железного гвоздя, лежащего в осенней луже под проливным дождем.

Насколько правомерно, однако, полагать, что это и есть на самом деле природа различных религиозных феноменов? Правомерно ли отождест-

влять человека и бактерию, поскольку они состоят из «белка, жиров, углеводов» и считать, что их особенности являются лишь несущественными «видовыми» признаками в рамках данного сущностного сходства? Исторический анализ показывает, что религия отнюдь не является просто «невежественной наукой», результатом «встречи обманщика и дурака», что не религия возникает из науки как ее несовершенная и упадочная форма, но многие особенности современной европейской науки возникают из христианской религии. Тем самым, следовательно, необходимо отказаться от слепой и наивной веры в универсальность «сциентизма» (от лат. *scientia* – знание, наука), идеологии абсолютного всевластия научного стиля мышления.

Сциентизм забывает о том, что сам он возникает на основе определенных достижений человеческого духа, возможных только на фундаменте религиозных поисков, самонадеянно полагая, что только он может судить и давать квалифицированные оценки всему. В действительности, однако, религия возникает до современной науки, и некорректно требовать от нее соответствия тем стандартам, которые исторически появляются значительно позднее, как некорректно упрекать химиков XIX века в том, что они не знали квантовой механики, а потому и их взгляды – это «не наука».

Сциентизм оборачивается парадоксальным отождествлением религии с верой в «биополя», спиритизм, НЛЮ, полтергейст, «аномальные явления» вообще, ибо все они лежат «по ту сторону» от общепризнанной научной картины мира, от сциентистской «естественности». Столь же «творчески» и сведение жизни человека и бактерии к «совокупности взаимодействий белков, жиров и углеводов», к разновидностям которых принадлежат и трупы человека, и бактерии, нечто уже явно неживое, как и простой суп или каша. Здесь проявляется характерный признак сциентизма – «редукционизм» (сведение сложного к простому, при котором теряются качественные особенности сложного). Высшее при этом сводится к низшему, организованное – к дезорганизованному, целое – к элементам, развитое – к примитивному, раннему. С этих позиций тождественны канон и ересь, христианство и язычество, жертвенный аскетизм поста и кровавое человеческое жертвоприношение. Вместе с тем данный признак характеризует особенности распространенного современного мироотношения образованного человека и не может быть просто отброшен. Важно признать, что он недостаточен для прояснения специфики таких сложных феноменов, как

религий, что религия – это далеко не только «вера в сверхъестественное», в «сверх-научное».

Религия, конечно же, не наука, но и ей присуща мировоззренческая функция, она тоже создает свою картину мира, более того, научная картина мира сама возникает только благодаря тому, что ей предшествовала эта «ненаучная» картина, христианская и языческая, дохристианская. Это не значит, однако, что наука – это деградировавшее христианство, дефектная религия, искажение подлинной картины мира, как это следует из позиций некоторых форм конфессионализма. Здесь религия тоже признается верой в сверхъестественное, но сверхъестественное выступает уже не как недостаток, а как высота и глубина, которые недоступны «грубому и поверхностному» научному анализу, ибо лежат «по ту сторону» от возможностей сциентистского редукционизма. Встав на эту позицию, мы теперь уже отказываем науке в праве на самостоятельность, тем самым отказываясь от достижений последних 500 лет европейской культуры.

Определение религии через «веру в сверхъестественное» некорректно еще и потому, что, отражая конфронтацию, борьбу претензий на исключительность между наукой и религиозным конфессионализмом, оно порождает взаимодискредитацию, приводящую к усилению общего мировоззренческого нигилизма и индифферентизма, росту настроений потерянности личности в тайне бытия, к неверию ни во что, к гедонизму, погоне за чувственными удовольствиями, или иррационализму, отказу от общезначимости, общепонятности, чреватых утратой идентичности, мозаичной дезинтеграцией личности и социума. Конфронтация происходит из отождествления универсальности с научным или конфессиональным уникализмом, из нежелания посмотреть на мир без тех или иных «шор» и «очков», из неспособности возвыситься над крайностью общепринятых позиций, признать относительную правоту и своего оппонента.

Религия и наука выступают как самостоятельные феномены, как разные функции универсальной познавательной способности человека, ее поляризации на рациональный и иррациональный, понятийный и образный, логический и интуитивный, формальный и содержательный уровни. В разные исторические периоды и в разных цивилизациях эти соотношения различны, но в самом общем плане можно отметить, что религия – это скорее иррациональное, образное, интуитивное, содержательное мироотношение, тогда как наука – рациональное, понятийное, логическое и формализованное.

В онтологическом, мировоззренческом, плане религия видится или как истинное, глубочайшее понимание мира, или как его антропоморфизация, приписывание миру человеческих качеств. В обоих случаях фактически ставится вопрос о природе мира и человека, их родственности и особенностях. Конфессионализм решает этот вопрос фактическим (в христианстве) утверждением поляризации мира на Творца и творение, а человека – на тварное и нетварное его основания («тело» и «душу»). Индивидуальный жизненный опыт при этом всегда получает истинность только через причастность к содержательности «канонического» толкования, сталкиваясь с необъяснимо-таинственной несвободой и безличностью вечных законов природы. Сциентизм, в свою очередь, редуцирует человека к бесчеловечному, натуралистическому миру, сталкиваясь с невозможностью выведения «человеческого» (свободной личности) из «природного» (безличного).

Религия и наука выступают как феномены, функции решения онтологического вопроса, поляризующие символические системы миропонимания на антропоморфные и натуралистические, субъективистские и объективистские, идеалистические и материалистические, персоналистские и сциентистские. В разные исторические периоды и в разных цивилизациях эти соотношения различны, но в самом общем плане можно отметить, что религия – это видение мира человеческим, или видение за миром начала, «образом и подобием» которого является человек, хотя понятие этой «человечности» очень сильно различается в разных конфессиях (Троица и нирвана), тогда как для науки характерно видение человека «природным», происходящим из бесчеловечных, неантропоморфных, натуралистических, безличных начал.

Секуляризм – это не только высшие достижения науки, но и экологический кризис, и разрушение самобытности национальных традиций, и утрата личной идентичности. В этом плане он как антиконфессионализм, антихристианство, антилюбовь и антидуховность очевидно обречен, хотя постоянно воспроизводится всем ходом современной техноцентричной жизни и индивидуальным стремлением избавиться от ответственности за принимаемые решения, скрыться в безличной «необходимости» от нравственных страданий, от совести, от необходимости идти наперекор «необходимости», утверждая «человечность». Он фактически сам становится особой религией, особым фанатизмом, при этом, правда, оказываясь отнюдь не такой уж новой формой веры в безличность бытия.

Религия как символизация действительности. Мировоззрение

И. Кант (1724 – 1804) одним из первых указал на границы научного познания, сокрушив империалистически универсалистские претензии сциентизма, наука начинает пониматься как одна из равнозначных форм символизации действительности. Эта действительность представилась неизвестной по своей сущности «вещью в себе», или «вещью самой по себе». Наука незаменима при описании мира природы, безличных физико-механических отношений, но она оказывается совершенно беспомощной в понимании мира личностных нравственных отношений. Действительно, нужен ли многочасовой научный анализ ситуации, когда вы видите тонущего человека, которому нужно немедленно оказать помощь, пусть и с риском для жизни? Если нужно перевести старушку через дорогу, то будете ли вы проводить научное исследование на предмет наличия на ней микробов или ради выявления других интересных подробностей? Религия может быть очевидным основанием для искреннего сочувствия, жертвенности и милосердия, которые невозможно и унизительно тщательно «просчитывать» и «экспериментально исследовать».

Наука при таком подходе ставится в один ряд с религией (мифологией, искусством и философией), оказываясь только одной из необходимых форм «веры» в некоторую таинственную реальность объективного присутствия человека в мире. Мировоззрение, которое ранее полагалось возможным только в форме строго теистических или атеистических систем убеждений, становится собственно философским, отстраненно созерцательным и внимательным вслушиванием в тонкую игру красок непостижимого бытия, характерным не столько для ремесленника-экспериментатора, выпытывающего тайны у природы, сколько для посетителей «Зоны» в знаменитом фильме Андрея Тарковского «Сталкер». Этот фильм, снятый в 1979 году в «атеистическом СССР», и сегодня видится гораздо более религиозным, чем многие собственно «религиозные» ленты. Подобно тому, как творческий вымысел вообще не является собственно «обманом», одно художественное произведение не истиннее другого: «Мастер и Маргарита» не достовернее «Сказки о царе Салтане». Естественнонаучная «достоверность» не является универсальной формой достоверности вообще, ей противостоит достоверность переживаний и моральных поисков: можно вычислить траекторию космического корабля, но нельзя рассчитать траекторию творческих озарений или нравственных борений космонавта.

Безличной, бесстрастной абстрактности общезначимой достоверности сциентизма противостоит личная, переживаемая конкретность уникальной достоверности художника. С этих позиций религия видится как равный сциентизму, науке или даже более фундаментальный, исторически первичный «символизм», способ изначального обозначения феноменов окружающего мира. Человечество благодаря религии имеет позицию, позволяющую со стороны посмотреть и осознать границы сциентизма, его слабость и исторические рамки. Поляризация «физиков» и «лириков», «естественников» и «гуманитариев» выражает внутреннюю раздвоенность секуляризма, отсутствие целостной а-религиозной позиции, чреватость позиции физиков и лириков особыми формами редукционизма.

Гуманизм вообще не является оппозицией традиций и конфессий, как его иногда, особенно в советский период, представляли, он является отношением поиска путей сотрудничества и взаимопонимания, возможностей перевода понятий одной культуры, одной традиции на язык других без конфронтации и насилия. Это глобальный транскультурный и трансмировоззренческий диалог, вера в фундаментальное духовное единство человечества, воля к контактам и сознание наличия множества уникальных самобытностей, нередуцируемых друг к другу. Это не «новая религия», но реальные усилия и ответственность за утверждение человечности, даже если речь идет о вашем враге. Это отказ от варварских средств коммуникации, безлично-этноцентрического менталитета, это неизбежное самоизменение, саморефлексия и тенденция вслушивания в самоощущение подлинно Истинного, Доброго и Прекрасного.

Подобно тому, как перчатки правой и левой руки сами по себе совершенно сходны между собой, но, однако, не взаимозаменяемы, различаясь не набором частей, но отношением к целому, так и конструкции разума (наука и религия) должны сопоставляться не между собой, а со своим целым. Этим целым выступает сам факт мироотношения, созерцания, бытия человека в мире. Нравственное поведение предполагает общезначимость и взаимность, зафиксированную в знаменитых сократовском «Золотом Правиле Этики» (не делай другому того, что ты не хочешь, чтобы сделали тебе) и кантовском «Категорическом Императиве» (одно свободное существо не может использовать другое свободное существо как средство, но только как цель, т.е. ты не имеешь права кого-либо заставлять, но можешь увлечь). Именно нравственностью люди свидетельствуют свое отличие от

животных, растений и минералов, свою человечность. Физико-математическая теория нравственности невозможна, но невозможна и этическая теория химических взаимодействий.

Религия как идентификационная система. Ценности. Религия как форма самоутверждения личности. Образование

Иоганн Готлиб Фихте (1762 – 1814) одним из первых отметил, что каждый человек, рождаясь животным, природным существом, с течением времени парадоксально превращается (может превратиться) в свободную и нравственную личность. Дети-Маугли только подтверждают тот удивительный факт, что человек не рождается, но «становится человеком». Удивительный факт: мы не рождаемся философами, историками, бизнесменами или футболистами, мы стремимся стать тем, что нас привлекает, что видится нам ценным и значимым, что дается нам обществом. Природный человек дик и убог, его превращает в собственно человека только чудо, которое, однако, должен совершить он сам. Этим чудом является стремление к христианской нравственной жизни, к преодолению природности, заключенное в свободной воле индивида идентифицировать (отождествлять) себя с определенными ценностями, с жизнью по совести, которая естественно прирожденна каждому как имманентная религиозность. Эта духовная сила видится вполне способной покорить человеческую биологическую «природу», звериность, косность, плотские слабости. В детстве мы все ужасно переживаем, когда не можем съесть все конфеты, которые висят на елке, но со временем мы преодолеваем эту зависимость, становясь свободными индивидами, контролирующими свои прежние желания и ставящими себе более высокие цели.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 – 1831) продолжает развивать идею того, что человек не от природы таков, каков он должен быть. Собственно самоутверждение человека как человека и состоит в том, чтобы не оставаться природным бессловесным существом, но, поставив себе цель и действительно поверив в нее, свободно добиваться ее осуществления. Цель эта состоит в сближении с образом Иисуса Христа как идеального воплощения человечности как таковой, без которого индивид превращается в животное, проваливается в тьму зверино-бессознательного. Самоутверждение в искусстве, религии и философии, не имеющих, по Гегелю,

другого предмета постижения, кроме Бога, представляет собой по существу подлинное и непрерывное богослужение. Образование и выступает как форма систематизированного преодоления звериности, приобщения к процессу подлинной идентичности, приведения в соответствие с образом, уподобления образу.

Гегель полагал, что индивидуальному своеобразию человека не следует придавать чрезмерно большого значения. Чем образованней человек, тем меньше выступает в его поведении нечто только ему свойственное и поэтому случайное. Человек большого ума и образования обзревает все перед ним находящееся в предельно широком и универсальном контексте. Образованный человек чувствует предмет своих ощущений глубже, чем необразованный, так как он рассматривает его со всех точек зрения. Действительно свободным может быть только образованный человек, так как именно он лучше понимает свое место в мире и свои возможности его преобразовать. Педагогика, по Гегелю, есть искусство делать людей нравственными, т.е. собственно человеческими. Она рассматривает человека как парадоксальное природное существо, способное стать «сверхприродным», указывая путь, на котором он может себя пересоздать, превратить первую природу во вторую, духовную, таким образом, что эта духовность станет для него нормой, привычкой, этосом.

Для Гегеля было очевидно, что любое образование всегда по самой своей природе является религиозным (причем именно христианским, евангельским), поскольку его целью и идеалом сознательно или бессознательно выступает объективный образ Христа. В современном многоконфессиональном государстве, где кроме христиан разных конфессий проживают еще мусульмане, буддисты и представители десятков или сотен традиционных и нетрадиционных религиозных направлений, происходит разделение образования на светское, гуманистическое, общегосударственное, с одной стороны, и, с другой собственно «религиозное», осуществляемое конфессиями. Последнее, однако, не означает, что влияние религии на становление мировоззрения и формирование личности отрицается на государственном уровне.

Классик современного религиоведения Мирча Элиаде (1907 – 1986) отмечал, что «всякий, кто старается дать определение термину «религиозное образование», столкнется с экстраординарными трудностями»¹. На се-

¹ Religious Education// The Enciclopedia of Religion. Mircea Eliade tditor in chief . V.12. – New York – London, 1987. – P. 318

годняшний день можно выделить две противостоящие друг другу позиции в понимании смысла и путей приобщения нового поколения к религии. Первая из них сводится к тому, что светское (религиоведческое) образование должно пониматься как преподавание собственно конфессиональных религиозных доктрин, тесно связанных с религиозным воспитанием. Эта точка зрения обоснована идеей, что самое существенное в религии (ведение религией) доступно только религиозному человеку (священнику), иначе религиоведческое образование есть не что иное, как профанация подлинных (конфессиональных) ценностей и «замаскированный атеизм», подобно тому, как если слепому поручить преподавать курс по истории живописи. Религия здесь понимается как конфессиональная система, имеющая догматику, отличающую ее от других.

Смысл второй позиции базируется на акцентировании собственно «светского» характера государственного образования, согласно которому светский характер образования в государственных учебных заведениях признается одним из основополагающих принципов государственной политики в области образования, согласно которому «в школе недопустимо религиозное или атеистическое воспитание в любых формах»¹. Этот же запрет распространяется и на всю систему государственного образования. Выше уже указывалось, что, согласно Закону РФ «Об образовании», «государственная политика в области образования» носит «гуманистический» и «светский характер»².

Здесь религия понимается уже не как конкретная конфессия, поскольку сразу же возникает вопрос – как рассказывать о христианстве (индуизме) в российской школе – с точки зрения Русской Православной Церкви Московского Патриархата, старообрядцев-беспоповцев, духоборов, евангельских христиан-баптистов, католиков, индуистов и т. п... особенно, если в классе 50 % мусульман... Уважение к определенной конфессии, даже если она и религия большинства, не значит попрания интересов других религиозных объединений. Наука представляет собой «метатеологический» уровень осмысления религиозных феноменов, который, как и в других сферах знаний, может быть допущен государством в его систему обра-

¹ О светском характере образования в государственных образовательных учреждениях Российской Федерации (№ 47 – 20 – 11п от 19 марта 1993 года) // Инструктивное письмо Министерства образования РФ.

² Закон РФ «Об образовании» // Официальные документы в образовании. – 2004. – Ноябрь. – С. 4.

зования. Иначе мы должны кардинально трансформировать всю систему образования, которая превратится в поле межконфессиональных битв. Придется учить детей всему многообразию отношений всех конфессий к теории эволюции, происхождению Вселенной, человека и т.п., т.е. учебное время, которое рассчитано на приобщение учащихся к научным знаниям, должно быть удешевлено – вместо 11 лет надо учиться 110, иначе как научить детей всем интерпретациям всех научных теорий?

Разумнее различать религиозное образование в предельно широком значении, включающем в себя два противоположных направления – собственно конфессиональное и религиоведческое. Религиозное образование вообще, в отличие от биологического, исторического, музыкального и т.п., связано с передачей от поколения к поколению знаний о религии во всем (относительно широком) многообразии. В рамках этой передачи, однако, конфессионально-религиозное образование всегда так или иначе связано с приобщением к данной конфессиональной традиции, через призму которой характеризуются все остальные традиции, как правило, как неистинные. Неконфессиональное (религиоведческое) религиозное образование подразумевает передачу объективных и беспристрастных знаний о религиях. Очевидно, что конфессиям совершенно необходимо первое, а государству для предотвращения межконфессиональных столкновений – второе. Религиоведческое образование (независимо от того, будет ли оно обособлено, либо интегрировано в другие области знаний) является необходимым элементом образования человека во всех цивилизованных странах, выступая как важный аспект становления личности. Без этого «кирпичика», без ознакомления человека с феноменом религии невозможно говорить о становлении целостного мировоззрения.

В данном случае религия и знания, связанные с ней, выступают как часть культуры в ее связи и взаимодействии с другими областями жизни и деятельности человека: как и какой образ складывается в религиозном сознании, каким образом религии объясняют мир и какие способы деятельности, нормы поведения они предлагают, какие обязательства они накладывают на человека и какие чувства пробуждают.

Объективные знания о религии одинаково приемлемы для людей разной конфессиональной принадлежности и мировоззренческой ориентации, если они не проявляют религиозной (или атеистической) нетерпимости и не смешивают науку с идеологией.

Цели преподавания религиоведения заключаются в том, чтобы способствовать расширению знаний о человеке и обществе и овладению знанием о религии; содействовать формированию гражданского сознания и правосознанию по вопросам, касающимся религии; объяснять как отношения между государством и конфессиями, так и межконфессиональные отношения; помогать повышению культуры в повседневной жизни и общении; воспитанию толерантного отношения к инакомыслящим и инаковерующим, религиоведческое образование должно «способствовать нравственному становлению и самоопределению личности, ее самоутверждению, а также преодолению экстремизма и дискриминации по религиозным мотивам, утверждению в обществе толерантности и терпимости к инакомыслию; формировать гражданское сознание и правосознание по вопросам, касающимся религии, отношений между государством и Церковью, нацией и религией, политикой и религиозной моралью и т.д.; содействовать повышению культуры повседневного общения, воспитанию терпимости»¹.

Религиоведческое образование базируется на данных гуманитарных наук и является неотъемлемым компонентом социальной науки и гуманитарного образования. Религия в данном случае может рассматриваться только как часть культуры в ее связи и взаимодействии с другими областями жизни и деятельности человека. Во многом из жизни общества как прошлого, так и настоящего невозможно разобраться без учета влияния религии, не располагая соответствующими знаниями о ней, получаемыми с помощью научных методов изучения. Без таких знаний образование будет урезанным, неполным².

Граница религиозного и религиоведческого образования, всегда передающего «знания о религии», в отличие от философского образования, тоже всегда передающего знания о различных философских концепциях, лежит не столько в самом по себе содержании, которое профессионально корректно призван изложить педагог, сколько в «заинтересованности» педагога, в его личном отношении к излагаемому материалу. Подобно философу, преподающему курс философии и имеющему собственный взгляд на

¹ Кудрина Т.А., Колодин А.В. Проблема "школа и религия" в системе государственно-церковных отношений // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом: информационно-аналитический бюллетень. – № 3 (20). – М., 1999.

² См.: Гараджа В.И. Реализация свободы совести в общеобразовательной школе // Свобода совести в современном демократическом государстве и обществе. Материалы международной конференции. – Москва. – 21 – 22 февраля, 1996. – С. 91 – 98.

излагаемый материал, религиовед тоже всегда имеет личную позицию. Религия, однако, не философия, ибо основывается не столько на разуме, сколько на чувствах человека. Изложение материала здесь всегда оказывается передачей эмоционального отношения. В религиоведении это отношение предполагает предельную объективность и толерантность к изложению материала, тогда как конфессиональное образование всегда носит апологетический характер, подчеркивая превосходство одной традиции над другими. Передача знаний о религии в государственных образовательных учреждениях должна иметь целью формирование у них не доктринально определенного и конфессионально-центрированного мировоззрения, но умения обращать «взгляд на мир» во всем его многообразии, навыка в чужом и незнакомом видеть свое и универсальное, общечеловеческое, Действительное и Настоящее.

Таким образом, религиозно-религиоведческое образование, с одной стороны, участвует в формировании личности через обогащение ее знаниями о религиях, без которых невозможно называться образованным человеком, с другой – формирует его мировоззрение, включающее толерантное отношение к «инаковому». Это образование в идеале должно влиять на формирование, с одной стороны, национального самосознания, а с другой – приобщать к ценностям мировой цивилизации, формировать чувство священности жизни и ценности человека как такового; способствовать формированию патриотизма, ценности гражданственности, высокого достоинства и ответственности служения человека на общественном поприще.

Термин «образование» в современной культуре включает в себе значение процесса формирования, воспитания, окультуривания, придания определенного локально-универсального образа. В XX веке слово «образование» теснейшим образом связалось с понятием культуры и обозначает в конечном итоге специфический человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей. В образовательном идеале XXI век сохраняет тенденции классической гуманистической традиции образования, сводящиеся к единству физического развития, интеллекта и нравственности.

Вера и интерпретация религиозности. Проблема типологии, структуры и функции религии

В целом, таким образом, религия выступает в двух образах – при рассмотрении ее «изнутри», с позиции верующего человека, и при рас-

смотрении ее «извне», с позиции чужого. В первом случае речь идет о личной вере, тогда как во втором – только об интерпретации, истолковании. На первый взгляд кажется, что только верующий может правильно рассказать о своей вере, тогда как посторонний человек может упустить нечто важное и существенное.

Представляется очевидным, что о православии лучше расскажет православный человек, а не атеист, сатанист или шаман, причем православный человек, имеющий обширное – уровня Духовной Академии – образование и миссионерский дар. В этом, конечно, есть доля истины, и этим, собственно, и жива каждая конфессия, благодаря этим людям она продолжается во времени. В действительности, однако, вера имеет парадоксальную природу, ибо «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая»¹. Верующие сами не могут «ведать» всей содержательной глубиной собственной религии уже по той простой причине, что она всегда предполагает «тайну» и, следовательно, вообще не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система некоторых формулировок, подобно инструкции по пользованию телевизором, которой можно и нужно «овладеть», чтобы с ним правильно взаимодействовать. Веру не столько доказывают, сколько показывают, приобщая к ней от сердца к сердцу.

Точка зрения верующего сама весьма проблематична. Выше мы уже цитировали Ивана Ильина, который в «Аксиомах религиозного опыта» писал, что «современное человечество изобилует «православными», «католиками» и «протестантами», которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде «христиан», которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности»². Отнюдь не всегда идентификация человека себя с тем или иным вероисповеданием означает его действительное вхождение в сферу религиозности. Очень часто такая идентичность носит поверхностный и неглубокий характер. В качестве примера можно привести и данные современных социологических исследований религиозности современного российского населения, согласно которым до 20 % респондентов, назвавших себя «православными», указали, что в Бога они не верят.

¹ Bleeker C.J., *Epilegomena // Historia religionum*. Leiden, 1971. – V. 2. – P. 646 – 647.

² Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. – М., 1993. – С. 34.

С другой стороны, часто извне бывает видно больше, чем изнутри. Кто, к примеру, лучше понимает суть преступности – сами преступники или правоохранительные органы? Кому можно больше доверять в описании нацизма – самим нацистам или их жертвам и противникам? Кто глубже в оценке марксизма – марксисты или их противники? Религиоведение возникло в XIX веке именно как отстраненный и незаинтересованный взгляд на религию, противопоставляясь предвзятости апологетической теологии. До настоящего времени ему вменяют в вину эту непредвзятость, порой даже называя его отдельной «сектой», или «псевдорелигией». Действительно, религиоведы интерпретируют вероучение той или иной группы в терминах социологических, психологических, философских или исторических теорий, неизбежно создавая новый образ того, что уже получило свою интерпретацию в теологии. Возникает конфликт интерпретаций. Иногда спрашивают, как слепой может рассуждать о живописи, а глухой – о музыке? Как вне религии находящийся человек может рассуждать о ней? В этом скепсисе есть, конечно, определенный резон, однако вся история самого христианства пронизана богословской полемикой с «Другими», иначе говоря, христиане себя считают вправе судить о других, «внешних».

Собственно, с теологической точки зрения принято полагать, что только Бог решает, кого ему спасти, а кто так и погибнет, кто является истинно верующим, а кто – нет, кто верно истолковал религиозность, а кто – ошибался. Любое богословское или религиоведческое утверждение представляет собой только символическую систему. Символы, как мы выше уже отмечали, по мнению Мартина Бубера (1878 – 1965), оказываются обладающими способностью «начинать желать стать большим, чем они есть, большим, нежели знак и намек на Бога. Дело всякий раз кончается тем, что они загораживают путь к Богу и он их покидает», необходимо «...выйти на новую встречу»¹. Этот путь лежит через любовь, которая выступает как способность человека выйти за «идею Бога», ибо Бог не «Благо», не «ценность», не «истина», не «красота», не нечто схваченное в идее вообще, ибо идея не может любить человека, так как одна личность может любить другую личность. Бог Библии, парадоксальным образом не сводясь и к «Личности», любит человека как личность, может любить личность. Религия тем всегда и отличалась от магии, что Безымянное само и по своей воле выходит из «тайны своей отрешенности», тогда как в магии человек пре-

¹ Бубер. – С. 368.

вращает Его в «пучок сил», над которыми он располагает «тайным знанием и тайной властью»¹. Бог желает свободно общаться со свободным человеком, который его не заклинает, но любит.

По этой причине «вопрос о том, как анализировать феномен религии в настоящее время, является одним из сложнейших в религиоведении»², поскольку исследователь попадает в логический круг. С одной стороны, чтобы квалифицировать индивидуальную религиозность, он должен пользоваться общими категориями универсальной «всеобщей теории религии» и типологии «религиозности» как таковой, но чтобы создать такую типологию, он должен описать все многообразие индивидуальной и групповой религиозности. К примеру, чтобы создать типологию минералов, нужно описать все многообразие природных образцов, обобщить их морфологическое сходство и различия, выделив виды, роды, классы и типы. В дальнейшем выяснится их состав и особенности кристаллической решетки, которые определяют, собственно, вид минерала, позволяя его синтезировать искусственно.

В религиоведении проблемой является сама индивидуальная религиозность, поскольку она, как правило, очень неустойчива и неуловима, кроме сравнительно редких случаев полной смены человеком своего образа жизни при переходе в монашество или священнослужители. Вместе с тем религия существует только как индивидуальная приобщенность к той или иной символической теологической системе, нет религии без человека. В этой связи в качестве структуры религии часто выделяют личное религиозное сознание, религиозные действия и религиозные организации. Религиозное сознание включает в себя конкретные чувства, настроения, верования людей и систематизированное вероучение (теологию), обосновывающую конкретные представления, обряды и нормы жизни. Последнее разрабатывается профессионалами – богословами, жрецами культов.

Религиозные действия (обряды, культ) имеют своей целью оказать влияние на Сакральный (сверхъестественный, трансцендентный) мир: Бога, богов, духов и т. п. Различают *магический*, если действия направлены на подчинение Сакрального для получения конкретного результата, и *умилостивительный* культ, который направлен на задабривание высших сил, без уверенности в обязательном получении результата. Во втором случае

¹ Бубер. – С. 385.

² Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft. – Göttingen, 1988. – P. 78.

деятельность может носить характер как сугубо прагматичной, собственно богослужебной, так и сугубо светской деятельности, например честного ведения бизнеса у протестантов.

Религиозные организации (объединения) представляют собой общности верующих на основании единства их верования для совместного осуществления культовых действий. В доурбанистических обществах религиозная организация совпадала с этносом, общиной.

С возникновением городов и государств религия приобретает относительно специализированный характер, противопоставляясь мирским сферам жизни. Системное рассмотрение религии позволяет выявить ее важнейшие функции. Этих функций столько же, сколько и многообразных форм религиозного отношения к действительности, но в самом общем плане выделяются четыре вида функций: экзистентные (компенсаторные, смысложизненные), мировоззренческие, регулятивные и интеграционные. Совокупность функций определяет социальную роль, которую играет та или иная религиозная организация в жизни общества в определенный исторический момент.

Экзистентная функция выражает способность религии восполнять, компенсировать практическое бессилие человека и одиночество. Отсутствие навыков и возможностей свободно удовлетворять свои жизненные потребности в чувственной реальности приводит к необходимости обращения к внечувственной воображаемой реальности, к миру мечты и надежды, где достижимо достойное бытие. Верующему так или иначе человеку конфессиональная и неконфессиональная религия дает силу, духовную опору в мире невзгод и лишений, страха и безнадежности, благодаря которой он может стойко противостоять злу и бездуховности, неся добро и справедливость в безличный мир.

Мировоззренческая функция является производной от первой и состоит в утверждении особой картины мира, которым управляет более или менее личностное, человеческое, начало. Оно в принципе иное, чем эмпирически данный мир, чем все, что может познать и изобрести человеческая мысль. Религия призывает выйти за наличное знание о мире как одностороннее и однобокое, она учит видеть за привычным – непривычное, за натуралистическим – человеческое и сверхчеловеческое. С этих позиций определяется место человека в мире и смысл его жизни.

Регулятивная функция состоит в выработке норм поведения человека в мире и умения контролировать мотивы своих действий. Она вырабатывает нравственные требования, систему ценностей, представляющихся вечными, божественными, «не от мира сего», а потому и не подверженных конъюнктуре, сиюминутным изменениям, перетолкованиям в соответствии с чьим-либо корыстным интересом. Естественно, что такие нормы достаточно часто воспринимаются как «узда», «ярмо» или «рабские оковы», как они часто определялись в советском научном атеизме.

Интеграционная функция религии характеризуется способностью того или иного вероучения объединять своих приверженцев и вырастать из тайны индивидуального Откровения, «озарения» или тысячелетней этнической традиции до мировых, наднациональных и общечеловеческих систем ценностных ориентаций.

Каждая из этих объективно свойственных религии функций может быть оценена позитивно или негативно в зависимости от установки исследователя, социальных условий и т. п. Так, к примеру, классическая формула марксизма «религия есть опиум народа» для самого Маркса стояла в одном ряду с такими выражениями, как «сердце бессердечного мира» и «дух бездушных порядков», выступая метафорическим образом некоего исторически необходимого успокоительного средства, лекарства. Для В.И. Ленина религия выступала «родом духовной сивухи», т. е. метафорой опасного яда, от которого партия большевиков призвана спасти россиян и все человечество. Из этого метафоризма вытекали расстрелы священников, разрушения церквей и пропагандистская деятельность обществ воинствующих безбожников.

Известная восточная притча о слоне и трех слепцах гласит, что их подвели к животному и попросили определить «что такое слон?». Один из них нащупал ногу слона и сказал, что слон похож на столб, другой потрогал хобот и сказал, что слон – это змея, а третий столкнулся с боком животного и сказал, что слон – это стена.

Подобно этому и понимание религии как сложного системного целого, выступающего различными сторонами с разных позиций, всегда может быть сведено к одной из известных интерпретаций – либо к чуду Откровения, либо к тайне символического постижения Истины бытия, либо к иллюзии, ошибке сознания или даже к лицемерному корыстному обману.

Религия, таким образом, будет рассматриваться в этом издании как устремленность (и представления) человека к высшей реальности, Бытию, выступающих сегодня как различные формы веры. С этих позиций мы будем говорить об элементах религии в составе мифологического типа мировоззрения (первобытные верования), о религии как форме национального и государственного самосознания (национально-государственные религии-идеологии) и о религии как форме самоутверждения личности в Бытии (мировые религии).

Вопросы для проверки

1. Особенности духовной жизни в начале XXI века.
2. В чем состоят задачи гуманизма сегодня?
3. Что обозначало слово «религия» первоначально?
4. Как изменялось понимание религии?
5. Религия и мировоззрение.
6. Почему религия — это не просто вера в сверхъестественное?
7. Религия и образование.

Лекция 2. АРХАИЧНЫЙ ПЕРИОД НАКОПЛЕНИЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ЗНАНИЙ

Филология. Этнография. Археология

Формирование знаний о религиях начинается в глубокой древности, одновременно с самим становлением человека, позволяя выделить доисторический, бесписьменный период в самостоятельный этап, который можно назвать «архаичным периодом накопления религиоведческих знаний». Исторически он является самым продолжительным, начинаясь вместе с формированием предков Homo Sapiens более 2 000 000 лет назад. Примерно 10 000 лет назад, с формированием первых городов, государств и империй, появлением письменности и систем образования, знания о религии обретают новые формы, порождая следующий этап, подробнее рассмотренный в следующем разделе. Важно, однако, отметить, что многие особенности первого этапа продолжают сохраняться в общественном сознании на уровне обыденного миропонимания до настоящего времени. Его самыми общими особенностями являются:

1) многообразие локальных форм преданий (мифов), лишенных согласованности и систематизации (разные предания одного племени, сообщества, могут различно описывать одно и то же событие, например происхождение мира из яйца или из деятельности богов);

2) образность и метафоричность (отсутствие однозначных понятий) языка, символически описывающего Сакрально-подлинное, где ситуативно различаются, но еще не противопоставляются естественное и сверхъестественное, личностное и безличное, этическое и природное.

3) синкретичное единство магического, научного и религиозно-этического отношения к окружающей действительности (природной и социальной).

Основные знания об особенностях древней религиозности мы сегодня получаем из трех наук – филологии, этнологии и археологии. Филологией (греч. philologia – любовь к литературе, слову) называется наука, изучающая литературные памятники различных культур, с ней тесно связаны лингвистика, наука о языках, фольклористика, наука, изучающая устное народное творчество, и семиотика, наука о знаковых системах. Этнографией, или этнологией (греч. ethnographia, ethnologia), называют науку, описы-

вающую и обосновывающую знания о народах (этнoсах), населяющих различные континенты в прошлом и настоящем, тогда как археология (греч. *archaiologia* – рассказ о старине, наука о древностях) изучает древние культуры на основе вещественных источников, исторических памятников или их фрагментов.

Этимология и семантика слова «магия».

Сущность магизма (теологический, натуралистический и интерпретативный подходы). Дж. Фрезер и Б. Малиновский о соотношении понятий «магии» и «религии»

В первом разделе мы уже отмечали, что вопрос о соотношении религии и магии еще не получил в науке ясного изложения. Этимология (греч. *etymologia* – истина, основное значение слова) – наука о происхождении слов, выводит слово магия из древне-реческого «*mageia*» – волшебство, чародейство) – действия или обряды, призванные сверхъестественным образом воздействовать на явления природы, животных, человека или духов¹. Это определение почти не отличается от определения советских изданий, согласно которым магия – это «действия и обряды, совершаемые с целью повлиять сверхъестественным путем на явления природы, животных или человека»². В западных изданиях магия определяется как «ритуальная деятельность с целью произвести эффекты в мире как сверхъестественными, так и причинными средствами»³ или как «создание эффектов в мире путем действий, часто ритуалов, источник силы которых ненаблюдаем, или слов...»⁴.

Семантика (греч. *semantikos* – обозначающий) – наука о смыслах и значениях слов, показывает, что слово «магия» имеет две стороны, во первых, под ней понимается оккультизм, великое искусство проникновения в тайны действительного мира («оккультные науки»), во-вторых, как лже- (псевдо-, пара-) наука, лже-духовность и лже-религиозность, набор суеверий и надуманных фантазий.

¹ Философский словарь. – М., 2001. – С. 304.

² Атеистический словарь. – М., 1983. – С. 271.

³ The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring. – Edinburgh, 1995. – P. 313.

⁴ Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker. – Oxford, 2000. – P. 349.

Сущность магии, или «магизма», как особого отношения к миру и мировоззрения рассматривается с двух основных позиций. В первом случае магия считается ранней формой религии, т.е. понятие «религии» полагается более широким, включая в себя понятие «магии». Для многих советских авторов, стоявших на официальной позиции научного или воинствующего атеизма, было принципиально важно подведение христианства и магии под одну общую рубрику «религии», подчеркнув тем самым, что их объединяла «вера в сверхъестественное», т.е. некая «лже-научность». Многие позитивистски и сциентистски ориентированные западные авторы тоже предпочитают противопоставлять магию науке именно как «псевдо-науку».

Другие исследователи предпочитают различать и противопоставлять магию и религию как самостоятельные формы, т.е. магия не рассматривается как форма религии. Так, в работах христианских теологов (богословов) магия, как правило, противопоставляется религии как чуждая и опасная форма «лже-религии», как «не-религия» вообще. В Библии есть прямые запреты на общение иудеев и христиан с чародеями, гадателями и целителями, но при этом допускаются свои, «правильные» чудеса, пророчества и исцеления, даже воскрешения мертвых. Как уже отмечалось выше, такие характеристики часто служили оправданием для репрессий в отношении «дикарей».

Этим взглядам противостояли исследования гуманистов-этнографов, которые постепенно стали акцентировать внимание на функциональной адаптивности (приспособительной полезности) «суеверий» магии, которые на ранних стадиях развития общества играли ту же роль, что и нравственные нормы собственно «религии» (христианства). К примеру, в теории анимизма Эдуарда Бернетта Тайлора (1832 – 1917) магия понимается как практика применения религиозных мифов (систем идей, представлений и верований). Магия тем самым полагается необходимым элементом «религии» (христианства) именно как форма культового отношения к фантастическим незримым духовным существам – им молятся, приносят жертвы, на них так или иначе воздействуют, чувствуя себя зависимыми от них, стремясь включить их в свою жизнь.

В исследованиях Джеймса Джорджа Фрейзера (1854 – 1941) такой подход подвергается критике и выдвигается идея трех этапов развития мировоззрения человечества от магии к религии и, наконец, науке. Фрейзер

противопоставляет магию и религию, сближая магию с наукой¹. Собственно «религией» он называет «умиловление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Религии как представлению об «эластичности и изменчивости природы» он противопоставляет науку и магию, «которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поскольку их невозможно вывести из своего течения ни уговорами, ни мольбами, ни угрозами...». Колдун «не упрашивает высшую силу, ...не унижается перед грозным божеством», он «строго следует правилам своего искусства или природным законам, как он их понимает ... в точном соответствии с древним обычаем». Собственно различие науки и магии видится в степени «правильности» в накоплении «фактических знаний» о возможном и невозможном. Магия здесь не псевдонаука, но пред-наука.

Вслед за ним некоторые современные богословы противопоставляют магию религии (христианству) именно как «корыстное», прагматичное отношение к духовному миру – бескорыстной «любви к Богу»². Магия и наука при такой позиции – натуралистичны, тогда как только религия – этическая. Магия с этих позиций не может быть отнесена к родственным религии явлениям, оказываясь ближе к науке, правда, вновь именно как «лженаука». Таким образом, для теологического (богословского) подхода характерно сущностное неприятие магии как таковой. Здесь они солидарны с таким же неприятием магии и со стороны, прежде всего, академического естественнонаучного сообщества, исповедующего «натуралистическую веру» (убеждение, что все, что происходит в действительности, вполне может быть объяснено только законами природы), для которого любая магия – это или набор древних случайных научных открытий, смешанных с суевериями, ложными обобщениями, либо занимательные фокусы, служащие для развлечения, либо намеренный и безнравственный обман.

В XX веке складывается новый, «интерпретативный» (от лат. *Interpretatio* – толкование, раскрытие смысла, разъяснение) подход к пониманию магии с позиций гуманитарных наук. Когда современный этнограф, религиовед, культуролог или фольклорист едет в деревню к бабуш-

¹ Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. – М., 1987. – С. 54 – 55.

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

кам или в амазонское племя, он не едет на встречу с фокусниками, обманщиками или «примитивами», которых надо разоблачить и поставить на место. Его задачей является максимально точное, корректное и деликатное вхождение в иную духовную вселенную смыслов и значений, которые надо понять и переложить на язык европейской культуры, в рамках которой он воспитан и образован.

Качественное противопоставление магии, религии и науки по «степени развитости», исторической прогрессивности, умозрительной утонченности или этической возвышенности постепенно уходит из современной литературы, поскольку сегодня за одним столом на конференции ЮНЕСКО могут заседать и колдун небольшого племени, и православный священник, и лауреат Нобелевской премии по физике. Если исходить из прежних стереотипов XIX века, то можно было бы говорить о встрече «дикаря», «мракобеса» и «просветителя». Современный подход складывается во многом благодаря работам Бронислава Малиновского (1884 – 1942), где утверждается соотносительное понимание магии, религии и науки как фундаментальных измерений отношения любого человека в любую эпоху с миром как таковым. В известном фильме французского режиссера Франсиса Вебера «Ягуар» (1996) очень наглядно показана необходимость диалога «цивилизации» и «дикости» в спасении природы: подлинно диким может быть «цивилизованный» промышленник, а подлинно цивилизованным – «дикий» шаман маленького племени.

Малиновский, как и Фрезер, считает важным противопоставлять «магию» и «религию», или овладение «силами» и обращение к «духам».¹ Религиозное сообщество было первоначальной формой сообщества вообще, «сегодня мы до некоторой степени сбиты с толку открытием того, что все для дикаря является религией, что он постоянно живет в мире мистики и ритуалов»². Современному европейски образованному этнологу кажется, что «профанного» (мирского, научно-рационального) как такового для «дикарей» вообще нет. Малиновский же убежден, что профанное, как сфера действительно продуктивной деятельности людей, где опыт был самодостаточен, существовало с самой глубокой древности наряду с магией и религией. Магия опирается на сиюминутную «игру эмоций» индивида, его

¹ Малиновский Б.К. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека» // Диспут. – 1992. – № 3. – С. 42 – 43.

² Там же. С. 47.

чувства и желания, в то время как религия утверждает вечную нравственность, различая «добро» и «зло». Магия, религия и наука начинают выступать не как этапы эволюции человека, но как три вечные формы отношения личности с миром, сменяющие в истории только свои частные образы. Иначе говоря, каждый из нас самих, так же как и наших предков, всегда так или иначе магичен, религиозен и научен (или эмоционален, этичен и логичен), и социологические опросы только подтверждают эту теорию: мы верим и в Бога, и в законы природы, и в волшебство. Наши книжные магазины, СМИ и газетные киоски заполнены востребуемой научной, религиозной и оккультно-эзотерической литературой.

Клод Леви-Строс (р. 1908) в этой связи видит важнейшей задачей современной антропологии разработку «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой, т.е. конструирование расширенного опыта, который стал бы в принципе доступен людям иных стран и иных времен»¹.

Таким образом, ключевыми терминами, через которые мы сегодня интерпретируем магию, являются «сверхъестественное» и «ненаблюдаемое». Это означает, что для понимания магии необходимо понимание того, а что же, собственно, есть «естественное» и «наблюдаемое», т.е. наше определение магического предполагает противопоставление его тому, что определяется как естественное (научное). Очевидно, что такое сопоставление и противопоставление возможно только в современной городской цивилизации, вырастающей из культуры древней Греции, где возникает противостояние архаичных (родоплеменных) и полисных (городских) традиций (само слово «цивилизация» происходит от лат. *civitas* – город). Цивилизация начинает профанировать архаичное Сакральное, создавая и утверждая силой собственные его образы. В самом архаичном (мифолого-магическом) мировоззрении научно-практические знания (пра-наука), антропоморфные интуиции (магия) и этические нормы (пра-религия) сложились в самый сложный комплекс жизненной мудрости мифа, традиции сотен тысяч лет практического выживания человеческих сообществ в природе.

В магизме выразилась надежда древнего человека, его стремление своим знанием, словом и действием добиться многого из того, что ему то-

¹ Малиновский Б.К. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека» // Диспут. – 1992. – № 3. – С. 187.

гда хотелось. Для мага нет абсолютных запретов – он полагает, что в принципе вообще может все, но не все еще для этого знает, а потому стремится узнать тайны окружающих предметов все лучше и лучше, стать еще могущественнее. Природа в магизме представляется как система физических тел и их действий. Привычного нам различения живого и неживого, сознательного и бессознательного, материального и духовного вообще еще нет – камень, стрела, животное, человек и любая их часть представлялась внутренне однородными, наделенными человеческой психикой, сознанием и чувствами. Мир – это столкновение активных и пассивных тел, изменения в мире – результат сугубо силовых воздействий этих тел друг на друга (рождения, прихода, ухода, убийства, поедания, кражи и т.п.). В определенном смысле здесь естественными полагаются привычные, повторяющиеся, воспроизводимые действия и события, они начинают противопоставляться удивительным (редким, необычным, стихийным, непредсказуемым, незнакомым и непривычным) событиям (и действиям) как освоенные и неопасные неосвоенным и опасным, способным навлечь гибель на индивида или всю группу и требующим особого (магического) отношения для своего освоения.

Понятие «анимизма» Э. Тайлора. Сущность анимизма (теологический, натуралистический и интерпретативный подходы)

Теория «анимизма» (лат. *anima* – душа) Эдуарда Тайлора стала первой серьезной попыткой интерпретации древнего и неевропейского мировоззрения в терминах универсальной антропологической теории¹. Магия понимается им как практическое приложение религиозных мифов (систем идей, представлений и верований). Сама религия включалась им в более широкий духовный контекст, преодолевая сложившиеся викторианские стереотипы, согласно которым христианство выше всех форм «примитивных верований дикарей» (суеверий), а наука в цивилизованном обществе дополняет религию (христианство) во всех сферах человеческой жизни. Для Э. Тайлора человек (и дикарь, и англичанин) всегда имеет определенные идеи, мировоззрение, которые только более или менее научны, доказательны, достоверны, заслуживают доверия. Это мировоззрение воплощается в практическом поведении, само, в свою очередь, изменяясь в процессе

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – С. 206 – 252.

адаптации, приспособления к изменяющейся действительности. Мифы, религиозные доктрины или научные теории составляют исторические формы мировоззрения, тогда как магический ритуал, религиозное богослужение или научный эксперимент составляют соответствующие формы практики. Происходит сущностное уравнивание мифолого-магических воззрений, христианской догматики и научной теории как функциональных форм мировоззрения как такового, ибо все они исполняют одну функцию – создание образа мира для приспособления человека к действительности. Таким образом, и «суеверия» были полезны в определенное время.

Общий элемент для магии, мифологии и христианства, или «минимум религии», Тайлор видит в том, что во всех этих формах наличествует вера в души, духов, духовные существа. При этом «дикарская» магия ничем принципиально не отличается от собственно «религии» (христианства) как форма отношения к незримым духовным существам – им тоже молятся, приносят жертвы и чувствуют себя зависимыми от них, стремятся включить их в свою жизнь. Хотя Дж. Фрейзер раскритиковал теорию анимизма, многие ее положения сохраняют научную значимость и сегодня.

Тайлор стал основоположником интерпретативного понимания души как особого культурно-религиозного феномена, нуждающегося в истолковании. Данный подход противостоит как теологическим, так и натуралистическим подходам к душе. Для христианской теологии того времени представлялось очевидным, что раз христианства у дикарей нет, то и бессмертная душа у них отсутствует, что приближает их к животным. Единой точки зрения на душу вообще не сложилось ни в христианстве, ни в философии. В античности душу могли понимать и как воздух (Демокрит), и как триединство страдания, пылкости и разума (Платон), или энтелехии растительного, животного и человеческого (Аристотель), в иудаизме она – смертное свойство крови, в христианстве – Дыхание Божие, Его творение, бессмертная форма и госпожа тела, позднее переосмысленная философами и теологами Нового времени (Декарт, Спиноза, Паскаль, Ламетри, Лейбниц, Беме, Кант, Гегель, Гете).

Возникшая в конце XIX – начале XX века позитивистская психология полагала себя оппозицией философских, теологических или мифологических «спекуляций», стремясь поставить проблему изучения человеческой психики на твердую основу научных фактов. С такой, натуралистической, естественнонаучной позиции сегодня очевидно, что нет некоторой самостоятельной части, органа человеческого организма, «сидящего в нем» самостоятельного существа, или находящегося в нем вещества, кото-

рое называется «душа», со всеми признаками, которые фольклор, мифы и религиозные доктрины (в том числе и христианские) выявляют и приписывают душе. Есть сходные свойства и особенности людей и животных, которые нуждаются в экспериментальном исследовании и обобщении. К. Юнг (1875 – 1961) возвращает психологию в сферу мифологии, теологии и философии, но не в форме нового учения о нематериальной душе, а как концепции «архетипов».

Несколько лет назад студенты меня удивили сообщениями о том, что «вы говорите, что души как естественнонаучного факта и объекта не существует, а американцы взвесили душу, и она весит 2 грамма». Как оказалось позднее, речь шла о публикации в известном научно-популярном журнале «Химия и жизнь» заметки о том, что действительно американским ученым удалось взвесить последний выдох умирающего человека, который и весил около 2 грамм. Понятно, однако, что эта смесь газов не может считаться носителем личностных свойств человека, его «Я», обладать бессмертием и т.п. Академическая наука с крайним недоверием относится и к многочисленным публикациям СМИ с фотографиями к видеофильмам о духах, привидениях и т.п. «паранормальных феноменах», считая их либо инсценированными подделками, либо эффектами некачественной съемки, ибо действительное исследование того, что же имело место быть, как правило, невозможно. Современное ТВ, однако, насыщено множеством более или менее художественных версий «Охотников за привидениями», что нередко служит основанием для утверждения веры в них в массовом обыденном сознании.

Крупнейший современный физик Стефан Хокинг полагает, что магия и мистицизм – это лазейка для неучей, и если кому-то теоретическая физика и математика кажутся слишком трудными, он ударяется в оккультизм. Аналогично смотрит на эти и «паранормальные» явления вообще один из создателей атомной бомбы, лауреат Нобелевской премии Ричард Фейнман. Одно время он очень увлекся исследованиями мистики, парапсихологии и экстрасенсорики и пришел в результате к выводу, что все это только имитация действительного знания, или псевдонаука. Настоящая наука предполагает определенную цельность, принцип соответствия научной мысли своего рода высшей честности и крайней щепетильности, согласно которому сам ученый должен стремиться максимально учесть все, что могло бы опровергнуть результат его работы и получить максимально

неопровержимый вывод. Магизм не отвечает этим критериям строгости. В магии объективное и желаемое (иллюзорное) неразрывно переплетены, она существует до и вне науки, мгновенно заполняя место науки, даже сегодня, при столкновении человека с неизвестным или необычным.

Этимология и семантика слова «душа».

Основания жизнедеятельности, поступков и снов

Представления о «душе» или «духе» (греч. *psyche*, *pneuma*, лат. *anima*, *spiritus*), согласно данным этимологии, восходят к понятиям о воздухе, ветре, о неких образованиях воздушной природы, обладающих психическими свойствами, выступающих основаниями жизнедеятельности, снов и поступков. Воздух считался самостоятельным однородным веществом вплоть до открытий химиков XVIII века, установивших, что он в действительности представляет собой смесь разнородных газов, лишенную свойств человеческой психики. Более того, не только воздух, но земля, вода и огонь, представлявшие в древности самостоятельными веществами, фактически оказались только агрегатными состояниями любых веществ: сегодня, к примеру, мы можем получить газообразное железо и твердый углекислый газ. Э. Тайлор, как отмечалось выше, полагал веру в духовных существ, «анимизм», первой формой религии, имеющей всеобщее распространение. Последующие исследования показали, что в действительности у многих народов роль «души» играли глаза, кровь, сердце, почки, половые органы и т.п. совершенно «не-воздушные» части тела живых организмов, которые полагались чувственно-наглядными основами их жизни и деятельности¹.

В архаичной мифологии существует органичное единство духовной и физической активности человека. Древнейшие термины «жизнь», «душа», «тело», «кровь», «дыхание» были синонимами и носили «натуралистический» характер, где вещественное не мыслилось без духовного, а духовное – без вещественного². В этом смысле говорят об «антропоморфно-

¹ Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М., Наука, 1991. – С. 106 – 107.

² Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. – Л., 1971. – С. 50, 51, 35; Стеблин-Коменский М.И. Миф. – С. 92; Дьяконов И.М. Архаичные мифы Востока и Запада. – С. 64 и др.

сти» мифологического мышления, радикально противопоставляя его современному, объективистскому, «научно-рациональному».

На «запутанность и сложность» понятий «анимизма» и «антропоморфизма» и их подлинной роли в истории духовной культуры, на относительность «деантропоморфизации» собственно современного «научного мышления» справедливо указывал Е.В. Кулебякин¹. Сегодня осознается эвристичность применения «человеческих» понятий к «нечеловеческим» системам, особенно в кибернетике, зоопсихологии и т.п., что, естественно, не означает их сущностного отождествления². В то же время, как иронично замечает А.Н. Чанышев, сколько есть «рассказов о встречах с инопланетянами», проистекающими из «очеловечивания» неординарных наблюдений³. На «естественность» таких восприятий действительности в ряде случаев обращают внимание и психологи⁴.

Знаменитый древнегреческий философ Аристотель (384 – 322 до н.э.) одним из первых попытался проанализировать доксографию (греч. *doxai* – высказывания, мнения) имевшихся в античности представлений о душе, отметив, что обычно под душой понимают либо нечто движущее, некоторое начало, основание жизнедеятельности животных и человека (одушевленных существ), либо нечто мыслящее, основание собственно «человеческих», т.е. разумных и этических действий, «не-звериного» поведения.

Исследования показывают, что в гомеровском эпосе (VIII в. до н.э.) еще нет представления о душе и теле как двух главных оснований индивида – там человек выступает как поле деятельности трех «душ» (субъектов, сил) – страдательно-чувственной, деятельной (животной) и разумной (человеческой, «долженствующей», этично-эстетичной)⁵. Только у Гераклита (ок. 544 – ок. 483 до н.э.) появляется идея о противостоянии и единстве двух субъектов, с одной стороны, «огня» («души» – «бога» – «логоса» –

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

² Там же. С. 39.

³ Чанышев А.Н. Философия как «филология», как мудрость и как мировоззрение // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия. – 1995. – № 5. – С. 44 – 45.

⁴ Субботский Е.В. Восприятие детьми-школьниками необычных явлений // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Психология. – 1984. – № 1. – С. 17 – 31.

⁵ Богомоллов А.С. Диалектический логос. – М., 1982. – С. 34 – 35; Гомер. Илиада. – М., 1981. – С. 416.

«жизненных сил»), а с другой – «мертвого» (физического, земли – воды-воздуха)¹. Воздух здесь перестает восприниматься как начало душевных качеств личности. Следующим рубежным этапом можно назвать творчество Сократа (ок. 469 – 399 до н.э.), показавшего, что каждый человек, естественно, стремится к благу, счастью для себя. Люди совершают злые поступки только потому, что ложно представляют себе благо (злодей тоже хочет себе блага, когда совершает свое зло-деяние или преступление). Благо (которое и есть подлинный Бог, голос которого звучит в душе каждого человека) нельзя свести к физическим началам, как и бескорыстное возвышенно-жертвенное «благо-родство» – к разновидностям звериной хитрости или физических процессов. Душа (духовное, божественное) здесь понимается как явление одного сверх-природного (сверхъестественного) порядка, противостоящего бесчеловечной и бездушной «природности» животных, растений и минералов. В латинской культуре формируется учение Сенеки (ок 4 до н.э. – 65 н.э.) о «совести» как движителе человека, его моральном фундаменте и собственно «духовной» силе, в то время как «в греческом языке нет термина, соотносимого адекватным образом с латинским "волюнтас"»².

Если античный, языческий мир представлял себе душу и Бога как телесные (материальные) или бестелесные (духовные) вечные и неизменные начала человека и мира, то для христианства мир вообще лишен самостоятельности, поскольку полагается творением Бога. Все «естественное» является сотворенным, искусственным. Следствием такого переосмысления становится и новое понимание природы человека, которая видится не просто совокупностью души и плоти, но созданием Бога, которое способно себя спасти, воскресить или погубить³. Если для античного сознания индивид – это только более или менее яркий представитель универсального безличного рода, вечного воспроизведения одних и тех же свойств в отдельном «экземпляре человека», то в христианстве – самостоятельная и ответственная за свои поступки личность, способная переосмыслить свою жизнь, раскаяться и начать ее на новых духовных основаниях. Личность –

¹ Богомолов А.С. Диалектический логос. – С. 35; Лебанидзе В.Ш. Огонь и космос в философии Гераклита // Вопросы философии. – 1981. – № 6. – С. 146 – 147.

² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб., 1994. – С. 222.

³ Там же. С. 199, 216, 217, 222, 233 – 234, 241 – 242.

не продукт взаимодействия безличных субстанций материи или мышления, она способна изменить свою природу, погибнуть или воскреснуть через помощь и всемогущество Бога. «Троичное» (тринитарное) богословие принесло с собой абсолютное утверждение самостоятельной личности, ибо именно «личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно»¹. Личность как уникальность и неповторимость выступила оппозицией «натурализму» и «безличности» всех прежних – «типологических» – систем представлений о мире и человеке, религиозных и светских (софистических, гедонистических, прагматических). В.Н. Лосский подчеркивал, что «только методически "деконцептуализируемая" отрицанием мысль может говорить о тайне личности, ибо этот ни к какой природе не сводимый "остаток" не может быть определен, но лишь показан. Личное можно "уловить" только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов»².

Светская культура Нового времени стала основой для поиска научных оснований понимания души. Собственно «психология» как особого рода наука противопоставила себя всему многообразию мифологических, теологических или философских учений о душе, концентрируясь на изучении человеческой психики как естественнонаучного феномена. С такой, натуралистической, естественнонаучной позиции сегодня очевидно, что нет некоторой самостоятельной части, органа человеческого организма, «сидящего в нем» самостоятельного существа или находящегося в нем вещества, которое называется «душа», со всеми признаками, которые фольклор, мифы, религиозные и философские доктрины (в том числе и христианские) приписывают душе.

Новое значение понимания души в психологии пришло с исследованиями Карла Юнга (1875 – 1961). Для него концепция «души» является удивительной попыткой человеческого разума извлечь знание космоса изнутри, когда мы пытаемся осмыслить присутствие огромного внешнего и не менее огромного внутреннего начала, обращаясь то к одному, то к другому полюсу. Душа включает в себя *сознание, личное бессознательное и коллективное бессознательное*. Юнг сравнивает коллективное бессозна-

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – С. 215.

² Там же. С. 215.

тельное с матрицей, грибницей (гриб – индивидуальная душа), с подводной частью айсберга: чем глубже мы уходим «под воду», тем шире основание. Это те психические содержания, которые свойственны одновременно многим индивидам, человечеству или даже животным, это врожденная возможность представлений, которая определяет границы даже самой смелой фантазии, совокупность самых мощных символов, вечных идей, представлений и образов человечества, запечатленных в психически наследуемых комплексах. Построения фантазии всегда наглядны, носят характер образов, а именно *типических* образов, которые он вслед за Августином и назвал *архетипами*. Настоящим кладезем архетипов является сравнительное исследование религии и мифологии, сновидений и психозов. Поразительный параллелизм этих образов и выраженных ими идей нередко служил отправной точкой при построении самых смелых гипотез об удивительной однородности человеческой души во все времена и во всех странах. Коллективное бессознательное действует внутри психики как энергия, актуализированная объектом, имеет символические и мифологические формы выражения в архетипах, изначально лишенных специфического содержания.

Собственно душа, или «Самость», согласно Юнгу, выражает единство личности как целого. Независимо от того, осознает себя человек религиозным или нет, человек религиозен а priori, ибо эта цель развития и гармонизации человека заложена на уровне космоса. Наивысшего выражения архетип самости достигает в религиозных представлениях человечества о Боге. Религиозная личность Иисуса Христа есть самый яркий пример архетипа самости. Христос представляет собой психический опыт изменения самоощущения по поводу высшего духовного существа в человеческом облике, которое невидимо рождается в каждом человеке, проще выразить этот факт словами: *не я живу, а что-то живет через меня*. Это и есть истинная самость, в связи с чем целью индивидуальной жизни начинает выступать история взаимоотношения сознательного и бессознательного начал личности, процесса их постепенной гармонизации на протяжении человеческой жизни, переход к высшей «самости» путем присвоения религиозных представлений и опыта религиозных переживаний. И здесь нет никакой почвы для конфликта между верой и знанием, обе стороны необходимы, ибо по отдельности нам недостаточно ни только знания, ни одной лишь веры. Более подробно о концепции К. Юнга можно прочитать в учебном пособии по «Психологии религии».

Таким образом, можно выделить несколько основных значений и смыслов слова «душа».

1. Мифологический:

- как телесное образование – особое существо, органы тела – дающее возможность организму жить, правильно себя вести и понимать реальность.

2. Философский:

- особое вещество – «воздух» или «эфир» – как начало движения и мышления;
- особая невещественная бессмертная субстанция – основание движения, мышления и нравственности;
- порождение, творение или дыхание Бога;
- основание свободного и ответственного выбора личностью между добром и злом.

3. Естественнаучный (психологический):

- признаки психики человека (и животных);
- самость человека.

Этимология и семантика слова "миф". Язык мифа. Деятельное и страдательное. Мифо-магическая картина мира. Понятие "силы". "Мана". Фетишизм

Греческое слово «mythos» означает непосредственно «слово», «рассказ» или «повествование». С глубокой древности начинается разделение обыденной речи и собственно «мифа», обретение им специфических черт – членения, ритмики, обобщенности – сделавших его фундаментальным средством символического освоения человеком мира¹. Миф выступил как «Традиция», как универсальное (для каждого члена конкретного сообщества, племени, рода) описание, обобщение и обоснование личностного мироотношения.

Начиная с V века до н. э., в Древней Греции философы и историки начинают противопоставлять «mythos» и «logos». «Логос» первоначально тоже понимался как «слово», «речь», но у первых натурфилософов этим термином стали обозначать способность мышления, разум. Слово «миф»

¹ Поэзия и проза Древнего Востока. – М., 1973. – С. 9 – 10.

приобрело уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное утверждение, которое не опирается на строгое доказательство или надежное свидетельство¹. Ж. Вернан полагает, что причиной такого переосмысления стали особенности греческой жизни того времени, когда в жизнь вошли споры, диалоги на городской площади, где утверждение сталкивалось с утверждением, что и приводило к формированию «общих» утверждений, к «рациональности» как «общепринятости» и «равенству для всех», к формированию «социального космоса, регулируемого равными для всех законами»². Тем самым таинственности прежней мифологической традиции противопоставилась открытая культура дискуссии, однозначного языка описания общей для всех природы и зримого принятия решений большинством. Только Платон (428 \ 427 – 348 \ 347 до н.э.) начинает попытки создания «нео-мифологии», философского мифотворчества, которое не столько доказывает, сколько показывает, описывает странную реальность сверхчувственного и умопостигаемого мира. Его ученик, Аристотель, противопоставляет метафоричности и образности старой и новой мифологии трезвость прозаической и логичной «теологии», учения о Боге как начале мышления и порядка в мире.

Противопоставлялись мифу как набору суеверий и заблуждений христианская теология как подлинное приобщение к сакральной традиции и новоевропейская наука, полагавшая себя единственным источником знаний. Только философия романтизма, гегелевская философия (теология) и феноменологическое направление в религиоведении XIX – XX веков стали рассматривать миф не как набор небылиц, но как древний сакральный текст, как важнейшее коммуникативное отношение между поколениями, как форму символизации мироотношения как такового, как естественное должествование и ценностное основание субъективной идентификации, элементы которого требуют тщательного сохранения и точного воспроизведения.

Исследователи подчеркивают трудности с переводом текстов мифов на современные языки, поскольку современные слова становятся все более и более абстрактными и специализированными³. Перевод выступает в этой

¹ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988. – С. 21.

² Там же. – С. 14 – 16.

³ Стеблин-Коменский М.И. Миф. – М., 1976. – С. 92; Мифы и предания папуасов Мариид-аним. – М., 1981. – С. 319 и др.

ситуации как диалог архаичной и современной культур, где метафора играет роль универсального способа сближать разнородное, отождествляя в определенной мере современность с традицией, с тысячелетним опытом символизации действительности в терминах архаичного языка. Сам миф тесно связан с тайной происхождения языка как такового, с теориями того, как физиологический «язык» непосредственных ощущений и эмоций индивида воплощается в символических системах языков локальных общин, носящих интересубъектный, сверх-индивидуальный и сверх-эмоциональный характер.

В целом в мифе и архаичном языке мы видим противопоставление того, что (кто) действует и того (кого), на что (кого) действуют, т.е. деятельных и страдательных субъектов. Нет понятия о мертвом как таковом – все так или иначе действует, живет и испытывает воздействия. Мир в целом, картина мира, видится как система воздействующих друг на друга и, соответственно, испытывающих воздействие, индивидов-субъектов различной внешности, но сходных в целом: все они есть совокупности души (душ) и тела или точнее многих сил, оснований временных (функциональных) и пространственных (телесных, материальных, физических, осязаемых, наглядных) особенностей объекта.

Эти деятельные аспекты древней религиозности получили осмысление в работах английского антрополога и религиоведа Роберта Маретта (1866 – 1943), создавшего теорию «преанимизма» (или «динамизма»), в которой он стремился преодолеть слабые стороны концепций Тайлора и Фрезера. Он полагал, что более адекватным термином для описания архаичной религиозности является вера в «мана» (*mana*), особую сверхчувственную силу, присущую людям, животным, неодушевленным предметам и духам, обеспечивающую успех в деятельности. Понятие «мана» было взято из верований народов Полинезии и Меланезии. Собственно поклонение неодушевленным предметам, объектам неживой природы, наделяемым сверхъестественными свойствами, получило название фетишизма (от франц. *fetich* – талисман, амулет, идол).

Антропоморфизм, гилозоизм, оборотничество. Тотемизм

Выше мы уже отмечали, что в мифологических текстах и сказках герои, не являющиеся людьми, описываются и ведут себя как люди, подобно

людям, что и получило название «антропоморфизма» (от греч. *athropos* – человек и *morphe* – форма). Эта особенность мировосприятия характерна и для детей, постепенно заменяясь взрослым, объективистским, научно-рациональным подходом, который основан на знании, что животные, растения и минералы не способны на человеческие поступки и лишены психических свойств. Происходит «разволшебствление» (Макс Вебер) или деантропоморфизация реальности.

Вместе с тем это явление не столь простое. На запутанность и сложность понятий «анимизма» и «антропоморфизма» и их подлинной роли в истории духовной культуры, на относительность «деантропоморфизации» даже современного научного мышления справедливо указывал Е.В. Кулебякин¹. Сегодня осознается эвристичность применения «человеческих» понятий к «нечеловеческим» системам, особенно в кибернетике, зоопсихологии и т.п., что, однако, конечно же, не означает их подлинного отождествления². В то же время, как иронично замечает А.Н. Чанышев, «сколько рассказов о встречах с инопланетянами», проистекающими из «очеловечивания» неординарных наблюдений³. На «естественность» таких восприятий действительности в ряде случаев обращают внимание и психологи⁴. Мы видим, что и в современном образованном человеке, оказавшемся в темном месте, в лесу и (или) на заброшенном кладбище, как показывают исследования и опросы, начинают оживать архаичные страхи и образы непосредственно таинственного, незримого и ужасного мира.

«Антропоморфизация» и «деантропоморфизация» задаются сознательным или стихийным, интуитивным уподоблением того или иного феномена человеку, что само по себе не истинно и не ложно, ибо выполняет полезную функцию нашего постижения реальности, является и исторически первой формой понимания неизвестного через известное, и вторичной, современной, формой уподобления, иногда иллюзорного, мнимого и «суеверного», «фантастического» для объяснения некоторых событий. Гово-

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

² Там же. – С. 39.

³ Чанышев А.Н. Философия как «филология», как мудрость и как мировоззрение // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия. – 1995. – № 5. – С. 44 – 45.

⁴ Субботский Е.В. Восприятие детьми-школьниками необычных явлений // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Психология. – 1984. – № 1. – С. 17 – 31.

речь о ложности и суеверности тех или иных объяснений можно только если у нас есть собственно «объективное» объяснение тех же событий. Конечно, сегодня уже (очень хочется надеяться) никто не пойдет к печке с серьезной просьбой «Спрячь меня», как это делала сестрица Аленушка из известной сказки. Однако серьезные научные проблемы «искусственного интеллекта» или «внеземных цивилизаций» непосредственно связаны с нашей надеждой на возможность диалога с нечеловеческими системами, с верой в возможность человеческих проявлений нечеловеческих объектов.

Гилозоизмом (от греч. *hyle* – вещество, материя и *zoe* – жизнь) называют широко известные по сказкам и мифам представления о жизненности того, что мы считаем неживым, о способности чувствовать и осуществлять жизнедеятельность, которые приписываются камням, рекам, горам и т.п. Обратничество, представление о возможности превращения любого объекта в любой другой (камня, растения или животного в человека, и наоборот), как и тотемизм (от языка канадских индейцев оджибве – «*dotem\oteman*» – его род), представление о том, что конкретное племя людей ведет свой род от конкретного животного (реже растения или неодушевленного, с нашей точки зрения, объекта), тоже широко распространены в фольклорных текстах.

Поливариантность, синкретизм и целостность мифа

Важной особенностью мифологических текстов является то, что в древности отсутствовала письменность и мифы существовали как живое устное предание, которое воспроизводится рассказчиками (сказителями, поэтами, теологами). Это приводило к тому, что возникало множество вариантов одной и той же истории или «поливариантность» мифа, причем невозможным оказывалось установление «истинного текста», или исходного варианта. Устный миф фактически не является отдельным повествованием в современном смысле; он – вся совокупность вариантов этого повествования в пространстве и времени, все его пересказы и трансформации. Это относится и к древнейшим ведическим, вавилонским и гомеровским текстам, которые были зафиксированы письменно через сотни и тысячи лет после своего создания и содержат в себе следы этой несогласованности и многовариантности. Совершенно очевидным это стало в XIX веке, когда фольклористы (от англ. *Folk-lore*) начали записывать бытующие образцы устного народного творчества.

И.М. Дьяконов справедливо отмечает, что миф для современного образованного исследователя кажется синкретичным образованием (от греч. *synkretismos* – соединение разнородного, сочетание несовместимого, эклектика), совокупностью элементов литературы (искусства), науки и религии¹. Сегодня эти формы культурного творчества существуют самостоятельно, часто переплетаясь и взаимопроникая, но нередко и вступая в конфликт или противостояние. В действительности миф является уникальной и самостоятельной формой целостного мироотношения, порождая новые, в том числе и современные нам формы. Еще Платон показал, что в широком смысле все человеческое познание является мифотворчеством, поскольку мы можем познавать мир только создавая его символические аналоги, собственно «мифы», которые никогда не могут быть признаны абсолютно совпадающими с действительностью. Даже если мы познали нечто настолько, что можем его искусственно воспроизводить, например алмазы, то и в этом случае мы не можем претендовать на всезнание Бога, поскольку мы не представляем, чем в будущем обернется для нас это знание (подобно ситуации, прекрасно воспроизведенной в известном фильме «Терминатор-2»).

Наука, претендующая на объективное и беспристрастное описание действительности, сама тоже является активным «творением» бытия, созданием специфических метафор. Язык способен «создавать» определенные феномены. Так появляются «артефакты» и известные «явления, которых на самом деле нет», – феномены «паранормальных» свойств, НЛО и т.п., – изучение которых еще в 1953 году было названо нобелевским лауреатом Ирвингом Ленгмюром «патологической наукой»². Сходную природу имеют и идеологические мифы XX века – «Тысячелетнего Рейха», «Коммунизма», претендовавшие на научность, аналогично как и популярные ныне концепции априорно «деструктивной» сущности всех «сект». Возрождается мифотворчество в художественной литературе (Дж. Джойс, Ф. Кафка, Г. Гарсиа Маркес), в эзотерической философии (К. Кастанеда) и неофольклоре (Джон Рональд Руэл Толкиен, Джоан Роулинг). Эмоциональность и «заданность» этих мифов противоречит самому духу и этике соб-

¹ Дьяконов И.М. Архаичные мифы Востока и Запада. – М., 1990. – С. 9, 12.

² Ленгмюр И. Наука о явлениях, которых на самом деле нет // Наука и жизнь. – № 12, 1968. – С. 108 – 114, – 1969. – № 2. – С. 38 – 42; Любищев А.А. В защиту науки. – Л., 1991. – С. 14 – 20 и др.

ственно научного религиоведческого исследования, спецификой которого, при всем его неизбежном метафоризме, все же является именно максимальная на данный исторический период однозначность и объективность, непредвзятость. Именно это и отличает науку от собственно мифологии, идеологии, апологетики и других форм более явной и заинтересованной вовлеченности в бытие.

В.Я. Пропп указывает на поразительное бессмертие мифологии: «Ее в такой же степени понимают не приобщенные к цивилизации представители народов, угнетенных колониализмом, как и стоящие на вершине цивилизации умы, такие как Шекспир или Гете, или Пушкин»¹. Она выступает как «универсальное средство международного взаимопонимания», при этом то, что в ней есть «вера в сверхъестественное», что мифология «ненаучна» (так, в нашей стране в советское время были периоды запрета на преподавание сказок в школах, поскольку они искажают научное мировоззрение), однако, как оказалось, и «ненаучное» может быть очень важным и ничем не заменимым средством социального воздействия и коммуникации не только между поколениями, но и целыми культурными регионами и эпохами. Миф не только своеобразно объясняет картину мира, но и санкционирует существующий в обществе порядок, утверждает необходимую систему ценностей, норм поведения, обычаев и представлений. Миф не содержит абстрактных понятий, он рассказывается, танцуется, поется, входит в сознание, рисуется или скульптурно воплощается не как сухое описание, а как эмоциональное воспроизведение событий из жизни предков и героев. В мифе мир не столько объясняется, сколько показывается и переживается, а эти чувства предполагают живую реакцию, соучастие рассказчика и слушателей в общем действе, в ритуале, обряде. Этот ритуал не набор бесполезных и экзотических действий, как это видится «чужаку», но таинственный и понятный только представителям данного социума и выработанный именно этой группой путем тысячелетий проб и ошибок опыт выживания и сохранения своей целостности. Сомнения в целесообразности этих предписаний отступали перед лицом их вековой практической подтвержденности, собственный опыт оценивался именно в свете общей веры в традицию, опыта прошлого.

Прошлое (древние поколения) не исчезало бесследно, наоборот, с уходом они только усиливали свое влияние на настоящее. В традиционных

¹ Пропп В.Я. Русская сказка. – Л., 1984. – С. 27.

обществах с предками советуются при любом начинании и ведении всех дел. Жертвоприношения позволяют настоящему поколению влиять на расположение к себе прошлых поколений. Особую роль в этом взаимодействии поколений играет устная традиция, которая не только рассказывает о прошлом, но и организует будущее, определяя настоящее, она одновременно и религия, и наука о природе, и навыки ремесел, и история, и досуг, отдых, развлечение. Устная традиция, мифы утверждают становление человеческого общества, возникновение доверия не только собственным органам чувств, но и словам, символам традиции, умозрению, сообщениям о непосредственно не воспринимаемом событии. Человечество обретает свое видение мира, культурное, отличное от непосредственно физиологического.

Структура, типология и функции мифов

Поливариантность любого мифа, сказки создает сложную проблему тождества, идентичности конкретного повествования. Действительно, если та история про Колобка, которую вам рассказывала ваша мама в детстве и которую вы записали по памяти, не совпадает с описанием ее в специально изданной детской книге, то можно установить, в чем именно различаются эти истории. Однако, если вы заинтересуетесь этой проблемой и начнете собирать все опубликованные версии сказки о Колобке, то скорее всего выяснится, что и опубликованные истории тоже различаются между собой в некоторых деталях. Скоро возникнет и вопрос о том, что эти сказки очень напоминают другие истории из других регионов, где вместо Колобка выступает другой персонаж, совершающий, однако, сходные действия. Ваше полное увлечение всеми сказками мира позволит выявить глубинное сходство множества на первый взгляд совершенно различных историй. Действительно, если к настоящему времени записаны и опубликованы более 100 000 различных мифов (сказок), то количество самостоятельных сюжетов не превышает двух сотен, иначе говоря, все это огромное количество историй повествует примерно об одном и том же. В этом смысле можно говорить о трех уровнях структуры мифа – текстуальном (структура конкретного повествования), сюжетном (структура общего сюжета) и фундаментальном (структура мифа как такового, как совокупности специфических элементов). Фундаментальный уровень позволяет анализировать сходство сюжетов всего многообразия мифов, которое объясняется сего-

дня в двух основных концепциях – антропологии и теологии прамотеизма. Антропология полагает причиной сходства мифов общность истории современного человечества, которое, согласно данным генетики, имеет африканское происхождение, причем из Африки наши прямые предки вышли около 200 000 лет тому назад, расселившись по всему земному шару. Концепция прамотеизма Вильгельма Шмидта (1868 – 1954), основоположника теологической Венской школы этнологии, предполагала, в противовес теории Э. Тайлора, что первоначальной формой религии был не анимизм, а монотеизм или «прамотеизм» (пратеизм), а первобытные люди в мифических персонажах героев, демиургов и богов сохранили память о полученном ими Божественном Откровении, своего рода устной пра- Библии.

Антропологи, филологи и этнографы выделяют несколько типов (категорий) мифов в зависимости от их содержания. Выделяют этиологические (объясняющие происхождение различных природных и культурных феноменов из какого-либо прецедента, случая), среди которых выделяются культовые (объясняющие происхождение конкретных культов), космогонические (объясняющие происхождение космоса, Вселенной и Земли), антропогонические (объясняющие происхождение первых людей, предков племени), астральные, солярные и лунарные (объясняющие происхождение и особенности движения звезд, планет, солнца и луны), (объясняющие происхождение конкретных культов). Кроме того выделяют дуалистические (построенные на противопоставлении различных символов), близнечные (повествующие о близнецах, часто прародителях данного племени), тотемические (объясняющие родственную связь племени с конкретным животным, растением или природным предметом) и т.п.

Мифы играют четыре основные функции: интегративную, поведенческую, мировоззренческую и экзистентную (смысложизненную). Первая проявляется в том, что миф сплачивает членов одного племени, интегрирует их в одно культурное целое, он утверждает их этническую идентичность, разделяя человечество на «своих» (собственно «людей») и «чужих» («полулюдей» или вообще «нелюдей»). Вторая функция связана с приобщением к нормам поведения, обычаям и табу, тогда как третья – с пониманием и объяснением происходящих природных и социальных явлений. Экзистентная функция связана с жизнеутверждающим пафосом мифа, нет «сказок с плохим концом», где, к примеру, Машенька гибнет в неравной

борьбе с Медведем и т.п. Герой мифа, даже если он маленькая девочка, оказывается победителем сильного и страшного противника.

Миф как «магическое имя». Природа языка. Коммуникация и символика. Харизма. Суггестия. Плацебо. Миф, наука, искусство, религия

Известный русский и советский философ А.Ф. Лосев (1893 – 1988) в своей работе «Диалектика мифа» (1927), за которую он был в 1930 году арестован как «классовый враг, реакционер, черносотенец и монархист» и сослан для «трудового перевоспитания» на Беломорканал, показал, что диалектический материализм, претендовавший тогда на звание «единственно научного мировоззрения», в действительности представляет собой «относительную мифологию», причем весьма ущербную¹, а «атеизм есть вид догматического богословия и является предметом истории религии»². Он определил миф как «развернутое магическое имя»³, как «энергичное» проявление сущности самого бытия в имени, слове, которое говорит, свидетельствует о чудесах, неотделимо от этих чудес и, собственно, творит их. Бытие как таковое вообще может быть постигнуто человеком только в «абсолютной мифологии», в теории «абсолютной бесконечности всех реальных, возможных и мыслимых объектов», в символической «теории жизни сердца» как подлинной религии и церкви, где «отдельный человек, углубляясь в себя до последнего напряжения, ...этим самым не только содействует собственному спасению, но и ... повышает духовное состояние именно всей церкви и приближает других к спасению»⁴.

В мифе мы сталкиваемся с проблемой самой природы нашего языка. Действительно, что же такое слова – это только «бирки», случайно «повешенные на предметы» и обозначающие их, не имея с ними никакого родства (как, к примеру, бирка с номером 10 обозначает именно вашу куртку, которую вы и сможете получить после театрального спектакля, но которая никак не сходна с этой курткой), или же это мистические символические

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 499.

² Там же. С. 584.

³ Там же. С. 579.

⁴ Там же. С. 589.

«Имена», раскрывающие саму сущность природы бытия предметов ? Если это только «бирки», то почему вся история теологии и философии говорит нам о поисках слов, выражающих именно сущность бытия, почему невозможно полностью перевести стихи А.С. Пушкина на почти универсальный сегодня английский язык, не утратив нечто существенное? С другой стороны, если слова мистичны, то как все же возможны переводы с языка на язык литературных и особенно научных текстов и почему именно математический язык, столь хорошо описывая явления природы, позволяя передавать любую информацию в любую точку мира через Интернет и создавать технические устройства, облегчающие нашу жизнь, оказывается совершенно бесполезным для описания глубины наших переживаний – радости или горя, любви или ненависти?

Мартин Хайдеггер (1889 – 1976) определил язык как «дом бытия», а философию как ностальгию, тоску по дому, стремление обрести дом. Искусство вообще, особенно поэзия, выступает как таинство установления связей, обретения символов бытия, борьба с непонятым (и непознанным) и устранение его через творение и открытие смысла сущего в слове. Великие поэты, как и религиозные пророки, выдающиеся артисты и мифические сказители обладают особой «харизмой». Харизмой (от греч. *harisma* – дар благодати) называют исключительную одаренность человека, воспринимаемую окружающими в качестве чудесной или сверхъестественной силы воздействия, способность увлекать за собой, внушать свои ощущения, мысли и настроения. Суггестия (от лат. *suggestio* – внушение, намек) в психологии понимается как воздействие на личность, приводящее либо к появлению у человека помимо его воли и сознания определенного состояния, чувства, отношения, либо к совершению человеком поступка, непосредственно не следующего из принимаемых им норм и принципов деятельности. Объектом внушения может быть как отдельный человек, так и группы, коллективы, социальные слои. Искренняя внушаемость неразрывно связана как с опасностью стать жертвой чужих манипуляций и обмана, так и с верой в ту силу истины, которую нам являют. Под воздействием внушения у человека формируется представление, которое имеет тенденцию осуществляться, так как под влиянием этого внушения проявляются все ваши способности для того, чтобы соответствовать сформировавшемуся представлению. Так, к примеру, если тренер сумеет запрограммировать свою команду на успех, матч скорее всего сложится удачно.

Б.Ф. Поршнев показал, что язык, делающий человека человеком, есть не столько «первая сигнальная система», или отражение, знаки действительности, сколько «вторая», или коммуникативное единство с другими, с соплеменниками. Именно здесь и проявляется феномен суггестии, состоящий в том, что один организм начинает управлять поведением другого организма, который при этом ведет себя не в соответствии с собственным приспособлением к среде, т. е. не по принципу первой сигнальной системы, а в соответствии с требованиями или запросами другого¹. Именно это делает возможным, хоть и не всегда, то поразительное и поистине сверхъестественное (сверхбиологическое) явление, когда во время лекции студенты не занимаются поиском пищи или сексуального партнера, чтобы обеспечить себе выживание в этом мире. Очень интересен в этой связи и феномен плацебо.

Плацебо (от лат. *placebo* – понравлюсь) называют препарат, который не имеет физического действия на тот или иной симптом, но по внешнему виду (запаху, вкусу) имитирует лекарство. Его применяют в медицине для контроля при клиническом исследовании действия новых препаратов, когда одной группе больных дают плацебо, а другой – истинное лекарство. Плацебо, или «лекарство-пустышка», стало активно изучаться с 1955 года, когда Генри Бичер, анестезиолог из Бостона, опубликовал в *Journal of the American Medical Association* статью, где описал тот удивительный факт, что бесполезные сахарные пилюли или стакан чистой питьевой воды могли воздействовать на 35 % пациентов, которые полагали, что получают настоящее дорогое лекарство. За прошедшие годы было выяснено, что эффект плацебо – это не просто внушение. Оказалось, что, принимая таблетку из сахара и веря в то, что это лекарство от боли, мы подталкиваем мозг к производству эндорфинов – веществ, которые помогают нашему телу действительно облегчать физические страдания. Психологическое убеждение в положительном воздействии лекарства запускает в действие химический механизм, результатом которого станет осязаемое уменьшение боли².

Миф в целом, по мнению известного исследователя И.И. Дьяконова, «есть связанная интерпретация явлений мира в условиях отсутствия общих понятий». Миф – это не научное «объяснение», так как оно предполагает

¹ Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). – М.: Мысль, 1974; evolkov.iatp.ru/feedback/manip_discuss/Volkov_EN_Morok_of_suggestion.html.

² <http://www.medmedia.ru>

познание мира средствами абстрактных понятий, каковых древность не знала. Миф и нехудожественный образ, характерный для современного искусства, так как этот образ предполагает сегодня противопоставление чисто эстетического и научного отношения к миру, чего также не могло быть в древности. Миф и не древняя религия, так как последняя основывается на вере в сверхъестественное, которое последнее тогда еще не мыслилось как нечто самостоятельное, в противопоставление естественному. Миф по своей природе является формой осмысления феноменов внешнего и внутреннего мира, обобщающей так же, как и наука, но средствами образа (как искусство) и предполагающей веру в повествование (как религия). В отличие от поэзии, которая почти не переводима с одного языка на другой, миф легко переводим, ибо он выражает нечто общее, т.е. некоторое содержание, отвлеченное от непосредственных смысловых оттенков слов. Речь в мифе становится ритмичной, специализированной, «градируемой», передающей некоторую важную информацию, мудрость.

Мифология не может быть определена как свойство, качество отдельного индивида, она возможна только в отношениях таких индивидов, как представители рода Номо, т. е. предполагает определенную психофизиологическую структуру организма, способную в принципе стать тем, что мы сегодня называем общественным индивидом. Реальные «Маугли» не создают мифов, сама по себе наша анатомо-физиологическая структура не порождает сознания и вне общества человек – животное.

Культ и обряд

Миф, как уже отмечалось, не только некий рассказ или вообще повествование, он, как правило, выступает еще и как объяснение и обоснование магического культа, ритуала или обряда. Миф танцуется и поется с целью повлиять сверхъестественным путем на явления природы, животных или человека. Культom (от лат. *cultus* – почитание) или обрядом (ритуалом) называют символические (индивидуальные и коллективные) действия, призванные оказать воздействие на Сакральное – духов, демонов или богов. Тысячелетия практического взаимодействия племен с миром приводят к выработке путем открытия и закрепления оптимальных способов деятельности, получающих статус ритуала, обязательного набора движений, точный смысл которых не ставится под сомнение, иногда обосновываясь ми-

фом. Мышление индивида ориентируется на усвоение, воспроизведение и транслирование традиционного знания, однако, при этом высоко ценится индивидуальная смекалка и творческое умение решать традиционные проблемы.

Колдун. Эффективность и опасность магизма. Магия и наука

Харизматизм профессии и личности колдуна (шамана) прекрасно описывает известный французский антрополог Клод Леви-Строс, ссылаясь на автобиографию колдуна канадского племени квакиутль Квесалида. Тот первоначально не верил в реальность могущества колдунов и, побуждаемый любопытством, желанием раскрыть и разоблачить их обман, начал часто бывать среди шаманов, пока один из них не предложил ему войти в их группу, где он был посвящен в тайну и быстро стал одним из «своих». Первые уроки представляли из себя, по его словам, странную смесь пантомимы, ловкости рук и эмпирических знаний: его обучали симулировать обмороки и нервные припадки, петь магические песни, а также вызывать у себя рвоту. Он получил понятие об акушерстве и научился использовать «видящих», т. е. шпионов, тайно сообщаящих шаману необходимые сведения. Вскоре в результате нескольких успешных исцелений Квесалид прославился как «великий шаман», при этом сам он не изменил своего критического отношения к происходящему, объясняя свой успех психологическими причинами: «больной твердо верил сну, в котором он меня видел».

Однажды во время посещения соседнего племени коскимо он присутствовал при неудачном исцелении, совершаемом местными целителями, и к большому своему изумлению обнаружил разницу в приемах: вместо того, чтобы выплевывать болезнь в виде кровоточащего червячка, изготовленного из спрятанного в углу рта пуха, смоченного кровью из надкусанной щеки, шаманы коскимо довольствуются тем, что отхаркивают в руку немного слюны и осмеливаются утверждать, что это и есть «болезнь». Для того чтобы выяснить, действительно ли есть сила у этих шаманов, и в чем она заключается или они тоже, как и его знакомые, только притворяются, что они шаманы, Квесалид предлагает и получает разрешение применить свой метод, поскольку местные способы оказались неэффективными. После использования его приемов исцеления больная объявляет себя выздоровевшей.

Квесалид впервые заколебался, ибо обе бесчестные методики на практике показывали разные результаты: одна не давала результата, а вторая излечивала. Аналогично он выяснил фальшивость и некоторых других шаманов, сам уверовав в то, что он и есть настоящий шаман, совсем, по видимому, забыв, как он сам первоначально скептически относился к этим приемам лечения. Колдуны вообще (или, по крайней мере, самые искренние из них) верят в свою миссию, и это убеждение реально основано на переживаемых ими специфических состояниях.

Провал противников Квесалида Леви-Строс видит не столько в объективном соотношении неудач и успехов, сколько в поведении соплеменников. Они сами подчеркивали это, жалуясь, что стали всеобщим посмешищем и испытывают стыд, а это есть по преимуществу социальное чувство. Неудача имеет второстепенное значение, но из всех их слов было видно, что они рассматривают ее как производное от другого явления – утраты общественного соучастия, возникшего в ущерб им вокруг другого шамана (Квесалида) и другой системы излечения.

Колдун является посредником между небольшим этносом, племенем и окружающей природой, между членами племени в разрешении их споров и конфликтов, а также посредником в установлении внутреннего мира сомневающегося и страдающего соплеменника. Колдун призван своими действиями показать соплеменникам, что они не брошены один на один с чуждой и безличной стихией, а живут в гармонии с окружающими космическими силами. Колдун совмещал в себе функции знахаря, священника, философа, гадателя, политика, а также психотерапевта. Призвание колдуна – это подвижничество, не каждый может нести такую ношу. В колдуны, как правило, избирались люди в расцвете сил, ибо им племя доверяло свое благополучие, посредничество в гармонизации отношений этого и иного миров.

Шаманы коскимо считали, что суть болезни невидима, что она имеет духовную природу и ее нельзя предъявлять как нечто материальное. Искренность Квесалида, опирающегося на собственный опыт реального выздоровления больных, совпала с реальным воодушевлением зрителей, наблюдавших более зрелищную процедуру излечения. Именно их интеллектуальное и эмоциональное удовлетворение от увиденного послужило основой общественного одобрения новой методики лечения болезни. Очевидно, что целительство в эпохи отсутствия современной медицины было

(и не могло не быть) эффективным, однако сегодня оно нередко является прикрытием для деятельности беззастенчивых шарлатанов и мошенников, стремящихся «вытянуть деньги» из доверчивых сограждан. Прекрасный пример такого рода «мастерства» продемонстрировала Вупи Голдберг в известном фильме «Призрак» с Патриком Суази в главной роли.

К. Леви-Строс рассматривает магизм, религию и науку со стороны различия в типах кодирования действительности, ее «означивания и осмысления в классификациях». Отказываясь от принятия концепции Дж. Фрезера об исторической смене магии, религии и науки, он отмечает, что «если в каком-то смысле можно сказать, что религия состоит в очеловечивании природных законов, а магия – в натурализации человеческих действий, т. е. в истолковании определенных человеческих действий как составной части физического детерминизма, то здесь речь идет не об альтернативе или об этапах эволюции. Антропоморфизм природы (в чем состоит религия) и физиоморфизм человека (как мы определили бы магию) образуют постоянные составляющие, меняется лишь их дозировка... Нет религии без магии, как и магии, которая не подразумевала бы зерно религии»¹.

Действительное различие науки и магии он видит в том, что «одна из них постулирует всеобщий и полный детерминизм (магия), в то время как другая действует, различая уровни, и только некоторые из них допускают формы детерминизма, непреложные, как считается, для других уровней (наука)»². В свете этой концепции история начинает выступать как смена частных форм трансисторической оппозиции «антропное/натуралистическое», через которые происходит символическое кодирование действительности.

Общность архаики и современности видится в символизме как таковом, делающем человеческую деятельность, как отмечает Поль Рикер, собственно «человеческой», т.е. сверхбиологическим опосредованием, искусством, культурным «отрывом от действительности», «переходом в иное измерение», в «пребывание среди знаков сакрального», в «эстетический эквивалент откровения»³. Анализ «пещерных палеолитических изображений», признаваемых «лучшими произведениями мирового анималистиче-

¹ Леви-Строс К. Первобытное мышление. – С. 287 – 288.

² Там же. – С. 122.

³ Рикер П. Философия и религия у Карла Ясперса // Идеализм и религия. Реферативный сб. – М., 1977. – С. 262 – 263.

ского искусства», приводит исследователей к выводу не только об их биологической точности, но и об их «символическом значении», стремящемся выразить гармонию жизненных ритмов мира и человека¹.

Должное. Обычай и табу. Инициации. Погребения. Этноцентризм. Природа человека. Мужское и женское

Миф как индивидуальное понимание отдельных событий возникает по мере становления коллективного понимания, складывающегося бессознательно, стихийно, в процессе формирования языка, слов с определенным значением. Тайна слова, способного превратить внутренние переживания человека во внешнюю речь, способную в свою очередь преобразовать других членов общины, изменить их поведение, затормозить одни их мотивы и внушить им новые, т. е. превратить внешний для них сигнал в их внутренние побуждения, и сегодня остается нераскрытой. Чудо сопереживания, самозабвения, «слияния» индивидов в речевом общении, их забвения физической и биологической разделенности, по мере его осознания древним человеком, приводило к формированию магизма, убеждения в физической силе слова, его способности влиять на мировые процессы и отдельные предметы. Слово начинает мыслиться как нечто «должное» для охватываемых им явлений, как источник их определенности, упорядоченности. Сущность «должного» как неразделенности морали, истины и красоты прекрасно охарактеризовал П.Л. Флоренский.

Возникновение миллионы лет назад у существ другого биологического вида, но одного с нами рода Гомо таких бессмысленных с биологической точки зрения форм деятельности, как изготовление орудий, а позднее и обрядов поддержания огня, свидетельствует о формировании культуры, т. е. способов трансформации общиной и социумом, индивидуальной биологической мотивации поведения любого ее члена, такого, к примеру, как желания просто поваляться на травке, что и сегодня, порой, бывает не просто. Выйти за биологически возможный и необходимый способ поведения может только существо, которое видит мир через невидимое, через общинные сказания, глазами прошлых поколений, традиций, обычаев.

¹ Фролов Б.А. Биологические знания в палеолите // Природа. – 1980. – № 6. – С. 50 – 59.

Должное предполагает с одной стороны, отрыв от непосредственной реальности и формирование образа идеала, которому реальность должна соответствовать, но с другой, связь этого идеала с непосредственной действительностью, веру в возможность достижения идеального, или «совершенного», состояния и знания способов этого достижения, т. е. ритуала. «Должное», выраженное словом, мифом, выступает как природный и общинный порядок, обеспечивающий выживание того и другого. «Должное» выражает и общинно-значимую мотивацию поведения индивида, т. е. доверие к непосредственно бесполезным и неочевидным действиям, значимость и обязательность которых задавалась опосредованно, как опыт прошлых поколений, событий иной жизни, т. е. как миф. Незримое, невоспринимаемое в мифе – это всегда зримое в принципе, но только удаленное во времени или в пространстве, а незримое вообще – как в мировых религиях. Оно продолжается и сегодня, включая в себя зримое и присутствующее, оно в мифе принципиально потусторонне.

«Должное» в логическом плане выражает собой такое описание мира окружающих феноменов, которое еще не противопоставляется объяснению и обоснованию. Должное для древнего сознания есть такое сходство для уникального, которое есть необходимое в его проявлении и как такое есть обоснование уникального, объяснение его специфики. Должное предполагает выражение общего через единичное, абстрактного через конкретное, традиционное через событийное, а потому и выведение, дедуцирование любого частного события из «канона», традиции, подгонку всего нового под общинно-признанное.

Каждый персонаж, герой мифа, представляется статично, он не развивается, как мы сегодня это воспринимаем, от детства к юности, зрелости и старости, но превращается из одного качества в другое «скачком», после внешнего воздействия, через ритуал «инициации». Обычно это ежегодный праздник «посвящения во взрослые», когда молодые люди, подростки, должны выдержать суровый экзамен, доказав свою готовность перейти в статус взрослого воина. Собственно и отмечавшееся выше «оборотничество», характерное для мифологии, связано со статичным или «субстратным» пониманием человека, с неумением представить себе развитие его личности, внутреннее единство его «Я» в смене возрастов, настроений и

социальных ролей. Только в эпосах наблюдается становление «Я» индивида, проходящего через внутреннюю борьбу и возрастные изменения, подобно росту растения, развивающемуся из семени¹.

Обычаи, формирующиеся как строго упорядоченные действия, стереотипы поведения, в отличие от обряда, включены в саму практическую деятельность, а не выступают как символическое поведение. Табу (taboo, tabu от полинез. taru – запрет) – запреты на прикосновение к определенным предметам, произнесению определенных слов и совершение определенных действий, нарушение которых завершается неизбежной смертью.

Удивительной особенностью нашего вида и человеческой культуры является забота о мертвых, или обряды погребения, перехода в мир предков. Уже у неандертальцев отмечаются обряды захоронения с использованием охры и лекарственных растений, с ориентацией могил на восход солнца, с упорядочиванием костей человека и животных². Это свидетельствует не только об осознании ценности каждого члена своей общины, но и о различении состояний жизни (бодрствовании) и смерти (сна), об осознании значимости крови для жизни (бодрствования) и о возникновении символической деятельности, стремящейся «пробудить спящего», т.е. магии оживления.

Только неолитическая революция, освоение земледелия и скотоводства, меняют и общие представления о «мертвом» – так в известных сказках о живой и мертвой воде, героя сначала «срачивают», а затем еще и «оживляют»³. Это можно истолковать как символизацию физических оснований различия пассивного и статичного «облика» (тела) объекта и его же деятельного, функционального начала – «души» («сердца»). Тело видится зверино-естественным «срастанием», тогда как душа – социально-возвышенным основанием бытия индивида, началом его «сердечности», доброты. Близкие представления проявляются и в повествованиях о человеке в полном сознании, но без сердца, источника жизни, человечности,

¹ Леви-Строс К. Структура мифов // Вопросы философии. – № 7. – 1970. – С. 158 – 160; Рыбаков Б.А. Языческое миропонимание // Наука и религия. – № 2. – 1975. – С. 56; Стеблин-Коменский М.И. Миф. – С. 47 – 50; Алексеев В. Становление человека: у истоков разума // Знание – сила. – № 10. – 1983. – С. 26 – 27 и др.

² Констэбл Д. Неандертальцы. – М., 1978. – С. 76, 101, 105 – 106.

³ Афанасьев А.Н. Древо жизни. – М., 1983. – С. 286; Поэзия и проза Древнего Востока. – С. 151 и др.

сострадания и любви¹. Видимо, сами земледелие и скотоводство способствовали выделению сочувствия и сопереживания как важнейших свойств и сущности человека, субстрата «человечности» как таковой, ибо без этих качеств просто невозможна «культура» – почитание и возделывание земли. Быстрый рост численности нового, неолитического, человечества привел к тому, что охотнические ценности оттеснились на периферию духовной культуры эпохи и человечества в целом, так как формирование оседлого образа жизни и налаживание производства пищевых продуктов способствовали резкому улучшению условий жизни: исследователи полагают, что население увеличилось в 16 раз.

Земледелие и скотоводство способствовали возникновению и повсеместному распространению культов плодородия, ритуализации сексуальных отношений. Мужское и женское начала символизируются как противопоставление обновления (сохранению, изменчивости) устойчивости. Мужчина обычно выступает как носитель активного, социально-творческого начала, женщина – как пассивная природная сила. Так, к примеру, в китайской мифологии женское начало «инь» и мужское начало «янь» трактуются как космические силы, взаимодействие которых делает возможным видимое существование окружающего мироздания. «Инь» символизирует тьму, холод, влажность, пассивность, податливость, а «янь» – свет, сухость, твердость, активность и т. д.

В большинстве мифологий луна, земля и вода трактуются как женское начало, а солнце, огонь и тепло – как мужское. Такие ассоциации превращаются из условных знаков в нормативные ориентиры мышления, воздействующие на поведение и психику людей: уже в первобытном искусстве одним из способов символического выражения женского начала было изображение левой (пассивной) в сравнении с правой (активной) руки. Такие символы были, однако, не универсальны: в тантризме, к примеру, мужское начало трактуется как недифференцированное, нуждающееся в женском для своего пробуждения. Активная роль здесь отводится женщине.

Мужское и женское начала трактуются в древних верованиях то как взаимодополнительные, то как конфликтные, то как иерархически соподчиненные. Обычна для мифологии и идея андрогинии – совмещения в одном теле мужского и женского начал. Сын Гермеса и Афродиты (Гермафродит) обладал мужской и женской природой. Двуполыми иногда счита-

¹ Поэзия и проза Древнего Востока. – С. 59 – 62.

лись и предки людей. Идея двуполости и перемены пола играет важную роль во многих обрядах. У австралийцев инициация включает и временное переодевание в женскую одежду, ритуальное превращение в женщину, а у некоторых африканских племен иницируемых девочек одевают в мужскую одежду, что символизирует асексуальность посвящаемого, обретающего свой социальный статус и пол в результате обряда, а не «по природе».

В развитых и сложных мифологиях оппозиция мужского и женского начал вообще не сводится к видимым различиям между индивидами. Древнекитайская мифология полагает, что всякое тело содержит в себе мужское и женское начало, но только в женщине больше «инь», а в мужчине «янь». Карл Юнг утверждает, что гармоничная личность может развиться лишь при сочетании «анимы» и «анимуса», персонификации женского и мужского начала в каждом человеке. Анима выражает смутные чувства и настроения, пророческие предчувствия, восприимчивость к иррациональному, способность любить, чувство природы и т.п. Анимус олицетворяет физическую силу, инициативу, организованное действие, духовную глубину и рациональность.

Мужское и женское часто мыслится как противопоставление культуры и природы, дружественного и опасного, ибо женщина приходила в племя из другого, чужого, и ей приписывалась меньшая культурность и скрытая или явная опасность, чуждость. Взаимодействие этих начал символизируется в изображениях половых органов (гениталий) и воплощает собой идею плодородия. Крест, к примеру, по мнению ряда ученых, является древнейшим символом мужской половой силы, а круг – женской. Древнеегипетский иероглиф «анх» (вечного возрождения солнца, вечной жизни и рождения) является сочетанием креста и круга. Греческое слово «эрос» обозначает не только любовь, но и космическую силу, соединяющую первоэлементы космоса. Фаллические культы (от «фаллос» – мужской половой орган) были широко распространены: в Древней Греции перед храмами и домами стояли гермы – квадратные колонны с мужской головой и эрегированным фаллосом, но без рук и ног, служившие предметом поклонения; в древнем Риме дети носили на шее фаллические амулеты как средство защиты от зла, а в странах Скандинавии фаллические статуи ставили рядом с христианскими церквами вплоть до XII века.

И.С. Кон разделяет асексуальные и просексуальные культуры. В первых из них сексуальность виделась только как средство продолжения рода и подвергалась строгому контролю со стороны общества. Во вторых

усматривали в эротике самоценное начало, средство выражения чувств и эмоций. Большинство восточных культур чуждо христианскому противопоставлению «чистой» духовной любви и «грязной» физической. Согласно древнейшим индийским верованиям, зафиксированным в Ригведе, мир был создан «желанием». Постигание высшего духовного начала, составляющее суть занятий философией, уподобляется чувствам мужа, пребывающего в объятиях любимой жены. Индийская Камасутра и древнекитайские трактаты, посвященные «искусству спальни», дают подробные наставления, как получить наибольшее эротическое наслаждение. Идея взаимосвязи оплодотворения, жизни и смерти универсальна для большинства народов. Купание или оголение считалось средством вызывания дождя. У некоторых племен известен обряд «вспашки дождя»: в Трансильвании и Индии обнаженные женщины производили ритуальную вспашку ночью. На одном из Мулокских островов, когда ожидается плохой урожай гвоздики, обнаженные мужчины идут на плантацию и с криками «Больше гвоздики» пытаются «оплодотворить» деревья гвоздики. Широко был распространен обычай совокупления на полях в период посева или перекачивания парами по засеянному полю.

Данные фольклористики свидетельствуют о глубокой взаимосвязи сексуальности со смехом: смеются божества, творящие мир, люди, прошедшие инициацию. Смех связан с чувством радости, живительным, спонтанным, свободным от ограничений творчеством, но именно порождение новой жизни и есть прообраз всякого творчества. Древние праздники всегда включали в себя элементы оргиастических действий, нарушений привычных запретов и табу. Сами «срамные места» становятся часто символом праздника и свободного выражения чувств. Сексуальной символикой пронизана и инвективная лексика – язык ругательств, где отсылание в зону рождающих органов означало смертельно опасное заклятие, высшее оскорбление, влекущее потерю достоинства.

Идентификация с добром и злом. Адепты и герои мифа.

Традируемость. Миф и сказка. Хитрость. Дар. Жертва.

Миф и эпос. Этика

У земледельцев утверждается новое понимание «добра» (т.е. сочувствия, самопожертвования и взаимопомощи) и «зла» (как личного корыстного и эгоистического «произвола»), противостоящих охотническим добродетелям, когда «чужое» (лес) всегда выступало как зло. Весь мир начи-

нает поляризоваться на добрых и злых духов, сил, демонов и т.п. В мифе духи сами по себе не злые и не добрые – их таковыми делают люди, раздражая или умиротворяя их. Возникает собственно моральная и нравственная проблематика, характеризующая именно «эпосы» в отличие от охотнических мифов, где главным было утверждение победы над противником любой ценой, здесь результат оправдывал все, в этом смысле и говорят о внеэтичности или безнравственности мифа, его натуралистичности. Появление проблем, осмысливаемых в связи с возникающим неравенством в социумах, приводит к смещению акцентов с «энтоцентричного» на «персоно-центричный», когда «зло» исходит не от другого народа, «чужаков», но от своих «тиранов», или незримых «богов», «сакральных индивидов», персонифицированных универсальных «космических сил». Все эти «силы», т.е. в современном понимании нечто «непредметное», однако, мыслились только «предметно», именно как «предметные силы».

Эпосы как и волшебные сказки характеризуются «аристократизмом» противопоставления личности и традиции, поляризацией «эгоизма» и «альтруизма» как свободно избираемых – «произвольных» – стратегий поведения. Индивидуалистически-эгоистическое как «дикое», «звериное», «нечеловеческое» начинает противопоставляться альтруистическому как собственно «человеческому», истинному, доброму, традиционному и культурному, земледельческому. Сам мир дифференцируется на «стихийно-дикий» и «человечно-культурный»¹. Становление проблем «добра» и «зла» неизбежно оборачивается «богоборчеством», борьбой с духами или богами «зла», т.е. «а-теизмом», ибо иначе, вне теологического контекста, «зло» тогда не могло осмысливаться, категоризироваться и, следовательно, существовать. «Злом» могли выступать «чужие» боги, боги иных этносов или «свои», которым отказывали в почитании, и собственно греческий термин «atheos» с глубокой древности применялся в этом смысле².

Трикстер. Профанизация. Смех и страх

Мифы, выступая как священная традиция, нередко противопоставляют положительному «культурному герою» образ «трикстера» («дурачка», «посмешища», «плута»). Трикстером может быть и собственно бес-

¹ См.: Пропп В.Я. Русская сказка. – Л., 1984. – С. 27 – 29; Стеблин-Коменский М.И. Миф. – С. 79 – 85.

² Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма. Диспут. – 1992. – № 1. – С. 35.

хитростный «неумеха», «недотепа», «посмешище», «безумец», «дурак», не сумевший на должном уровне идентифицироваться с позитивными героическими образами (образцами) традиции, обреченный на неизбежную гибель сам и подвергающий смертельной опасности родственников и все племя, или прямо противоположно, «хитрец», «озорник», «плут», способный компенсировать свои слабые силы хитростью, умом и изворотливостью, тем самым побеждая – «одурачивая» – гораздо более грозных и сильных соперников¹. Насмешливость, или «смеховая», «карнавальная» традиция, как показал М.М. Бахтин, чрезвычайно важна для культуры как таковой, допускающей время от времени фундаментальный комизм в повседневную жизнь, профанируя принятые образцы сакрального, святого и общепринятого, добропорядочного, регламентированного, достойного и должного поведения и миропонимания. Образ трикстера обосновывал это вторжение символическим «возвращением к истокам», к «началу времен», когда еще не утвердилось само противостояние хаоса и космоса, неопределенности и порядка, серьезного и несерьезного.

Трикстер выражал собой глубокий скепсис и насмешку над сложившимися образами и образцами порядка и правильности, интуитивно утверждая тем самым не нигилизм, но образ глубинной таинственности бытия, неожиданности манифестаций его форм, структур и процессов. Страх перед миром, неизбежно и до сих пор до конца непонятным и «чужим», снимаемый яркими и монументальными образами жизнеутверждающих культурных героев, побеждающих «чужое» в прямой схватке, сменялся смехом над его, «чужого», глупостью, тупостью и интеллектуальной слабостью. Трикстер осмеивает и принятые нормы понимания «правильного» и «должного», утверждая своего рода вечную открытость, новизну и апофатичность мира.

Известный нам персонаж русских сказок «Иванушка-дурачок» выражает собой уже новый контекст представлений об идеальном человеке – он бесхитростно добр, готов бескорыстно, «по-просту», помочь любому существу, попавшему в беду и те, в свою очередь, как правило, неожиданно и тоже добровольно приходят в нужное время ему на помощь. Создается образ идеального «обще-жития», совместного милосердного и взаимо-

¹ Дьяконов И.М. Архаичные мифы Востока и Запада. – С. 100; Вольне М. Мир западноафриканской сказки. – С. 7 – 8; Манин Ю.И. «Мифологический плут» по данным психологии и теории культуры // Природа. – 1987. – № 7. – С. 42 – 52).

выручающего бытия своих и чужих. Именно он, а не его более «умные» братья, получает в конце концов полцарства и царевну. Волк оказывается роднее собственных братьев, так как он помогает уйти от погони, а братья его убивают, похищая царевну ради богатой награды. Сказка становится своего рода моральной притчей, выражающей веру в то, что альтруистическое поведение рано или поздно себя оправдывает, превосходя любой прагматизм и эгоизм. Трикстер профанирует, осмеивает определенный тип представлений об «уме» как эгоистическом стяжании удовольствий и богатств, материальных ценностей.

Мантика и календарь. Приметы. Толкования. Знак и символ

Мантикой (от греч. *mantike*, *mainomai* – буйствовать, входить в экстаз, лат. *divinatione* – предсказание) называют различные виды гаданий, способов узнать будущее. Предполагается, что это будущее так или иначе существует само по себе, что на него нельзя повлиять и изменить, но, узнав о нем, можно встретить его достойно. Будущее можно узнать путем индукции (наблюдения за признаками погоды, и т.п.) или интуиции (сна, экстаза). В древних культурах мантика использовалась для того, чтобы предсказать возможность получения урожая, определить «приметы», «знаки» неизбежно наступающего будущего. Мантика тесно связана с календарем, представлением о том, что время имеет жестко структурированный циклический характер: год из 365 дней.

Народный календарь отличают от привычного, светского, государственного и от церковного, поскольку в него включены события, имеющие прямую взаимосвязь с хозяйственной жизнью, сезонными явлениями, жизнью семьи и общины. Он имеет дохристианские, языческие корни, хотя за прошедшие две тысячи лет христианизации древнее содержание неоднократно переосмысливалось. Природа в ту далекую эпоху выступала как партнер человека, как община одушевленных существ, а не как безличное, бездушное «Оно» в представлении современного горожанина или не как «мастерская, в которой человек – хозяин».

Современный календарь (Григорианский) был введен в России после октября 1917 года, до этого Петр Первый перенес начало года на 1 января, которое с 1492 года отмечалось 1 сентября, а еще раньше – 1 марта. Летоисчисление на Руси, после принятия православия, велось «от сотворения

мира», Петр ввел западно-европейский отсчет от рождества Христова (1700 год). Само слово «год» означало время вообще и года считались по сезонам – «лето», «зима», «яр» (весна), «есень» (осень). До прихода христианства неделя называлась «седмица», а слово «неделя» обозначало выходной день, т.е. «неделание». Христианство принесло юлианский календарь, латинские названия месяцев, которые делились на четыре недели, выходной стал называться «воскресение», а седмица – «неделей».

Если для охотников и собирателей календарь был необходим только для предугадывания сезонных миграций промысловых животных и времени созревания съедобной растительности (неизвестны календари с годичным циклом у охотников, выделялись только сезонные периоды), то у земледельца и скотовода на знании календаря строится вся жизнь. Сам порядок времени, годовой цикл осмысливается антропоморфно, как магический результат ритуальных действий, как порядок, поддерживаемый культами, прежде всего культами плодородия.

Вопросы для проверки

1. Различие между религией, философией, наукой, искусством и мифологией.
2. Как понималась мифология в античности?
3. Отношение к мифологии в христианстве.
4. Трактовка мифов в эпоху Просвещения.
5. XIX век о мифологии.
6. XX век и мифотворчество.
7. Природа мифологии.
8. Элементы мифологии.
9. Многовариантность мифа.
10. Структура мифов.
11. Функции мифологии.
12. Этноцентризм и мифология.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Религиозные исследования в Норвегии

Роалд И. Кристиансен. Факультет религиоведения, университет Тромсё, Норвегия. Перевод А.Н. Соловьевой (ПГУ).

Европейские истоки

В прошлом изучение религии в высших учебных заведениях велось в контексте теологических изысканий, т.е. другие религии рассматривались с позиции той, которую разделял исследователь. Факультет теологии был создан одновременно с основанием университета Осло в 1811 году и два года позже начал свою работу. В течение XIX века изучение религии было синонимом изучения христианства, а другие религии рассматривались только в качестве дополнительного источника знаний по истории христианского учения. Основной целью было использование знания о религии как таковой в качестве подготовки к лучшему пониманию Ветхого и Нового Завета.

Переворот в религиозных исследованиях связан с деятельностью Фредерика Макса Мюллера (1823 – 1900). Его лекции в Лондоне (1870) на тему «Введение в науку о религии» представляют собой начало современного религиоведения. Мюллер был филологом и использовал методы сравнительной лингвистики в области религии для создания нового подхода к исследованию религий в их сравнительном аспекте.

Теория религии Мюллера – это комбинация идей Просвещения и Романтизма. В соответствии со взглядами романтиков религия понимается как опыт переживания безграничного, а боги как персонификация сил природы. Эта позиция, однако, уравнивается представлениями, относящимися к эпохе Просвещения, когда религия в основном связывается с формированием морального облика человека. Применительно к изучению религий это означает, что для исследователя религиозных традиций человечества равно необходимо и осознавать сущностное единство, лежащее в основе вариативности религиозного опыта, и развивать такие человеческие

качества, как толерантность и объективность. Каждая религия должна быть оценена как принципиально равная любой другой религии, и изучать чужие религиозные традиции нужно с той же долей уважения, какой пользуется своя религия. Вопрос религиозной истины внутри определенной религии необходимо вынести за границы ее изучения. *Истина* религиозного знания не находится в самом объекте изучения (индивидуальной религиозной традиции), но состоит в *методе*, используемом для исследования религии как феномена культуры.

Институализация религиозных исследований связана с секуляризацией голландских университетов (Гронингена, Лейдена, Утрехта и Амстердама) в 1877 году. Чтение теологических курсов, таких как систематическая и практическая теология, было прекращено и заменено лекциями по общей истории религии и философии религии. Подобные изменения скоро произошли во Франции, в то время как во многих других странах, например Скандинавии, религиозные исследования долгое время продолжали быть областью знания, тесно связанной или даже включенной в предметное поле христианской теологии. Именно так обстояло дело в Норвегии.

Университет Осло

Первая университетская кафедра истории религии была основана в 1914 году, несмотря на то, что лекции по этому предмету начали читаться на несколько лет раньше (1898). Норвежским первооткрывателем в этой области был Вильям Бреде Кристенсен (1867 – 1953). Он прервал изучение теологии через год после начала и сконцентрировал внимание на Египетской религии и других ближневосточных религиозных традициях. Изучив несколько языков, он использовал филологический подход к исследованию так называемых исчезнувших религий. Он продолжал свои изыскания как в университете Осло, так и в других университетах за рубежом, но в результате стал преемником своего бывшего учителя, профессора Корнелиуса П. Тъеле в Лейдене. В 1912 году его пригласили на должность профессора университета Осло, но предложение он отклонил. Он предпочел сохранить положение независимого исследователя, занимаемое им в голландском университете, вместо того, чтобы принять конфессиональный подход к изучению религии, который преобладал в академических кругах Норвегии.

В то время, когда Бреде Кристенсен служил в университете Лейдена, самым распространенным взглядом на религию был эволюционный. Его целью было понимание развития религиозных традиций от их примитивных истоков до более высокоорганизованных систем. Кристенсен отвергал подобный взгляд и находил более интересными новые перспективы исследования с позиций зарождающейся феноменологии религии, представленной Герардусом Ван дер Лиувом и С.Дж. Бликером. Позже ведущим представителем этой школы стал Мирча Элиаде.

В Норвегии появились и другие религиоведы, такие как Йохан Фридрих Шхенке (1869 – 1946), изучавший религию Израиля в ее историческом и культурном контексте. Шхенке стал первым профессором истории религии в Норвегии в 1914 году, после того, как Кристенсен отклонил предложение стать профессором. Он занимал должность на факультете истории и философии, а не на факультете теологии, хотя также был обязан читать лекции по общей истории религии студентам-теологам. Церковь, однако, была недовольна таким положением дел и настраивала студентов-теологов против его лекций. Так в университете Осло началась история длительного конфликта, связанного с изучением теологии и общим подходом к изучению религий.

После Второй мировой войны на кафедре истории религии было два ведущих преподавателя. Первый – Георг Дж. Свердруп (1885 – 1951), получивший образование историка, но специализировавшийся в области социальных аспектов новых религиозных движений, религии в контексте фольклорной культуры, религии эпохи Викингов. Другим был Герман Лудин Янсен (1905 – 1986), теолог по образованию, позже сконцентрировавший внимание на гностических и ранних ближневосточных религиозных традициях.

Основание самостоятельного факультета истории религии в университете не происходило до 1956 года, и в течение нескольких лет Лудин Янсен был его единственным преподавателем. В 1963 году Алв Крагеруд был избран доцентом кафедры (став профессором университета Бергена в 1967 году). Он преподавал целый ряд предметов, таких как феноменология религии, история религии, религии Греции и Рима, Ветхий и Новый завет и т.д. Курсы читались студентам отделений истории религии, христианства и для священнослужителей, обучавшихся на факультете теологии. Отделение христианства было частью факультета истории и философии. Оно бы-

ло основано в 1957 году для обучения студентов по специальности «Учитель религии» в государственных школах. С 1974 года отделение стало подразделением факультета истории религии, а в 1989 году перешло в структуру факультета теологии в результате изменения его учебного плана.

Другие академические институты

В структуре Церкви Норвегии существует большое количество общественных организаций, особенно групп, поддерживающих миссионерскую деятельность в станах мира. Норвежское Миссионерское общество – это одна из групп, организовавших в 1843 году учебное заведение по подготовке миссионеров. Сегодня оно преобразовано в Колледж Миссии («Misjonshøgskolen»), предназначенный не только для миссионеров, но также для обучения рядовых священнослужителей для Церкви Норвегии и учителей религии в государственных школах. Колледж расположен в Ставангере на юго-западе Норвегии. Благодаря историческим связям с миссией в этом образовательном учреждении придается особое значение знакомству с другими, не христианскими, религиями. Однако это обучение в большей степени подчинено интересам христианской религии и миссионерской деятельности. Подобная оценка распространяется, и даже в большей степени, на деятельность норвежской лютеранской школы теологии в Осло («Menighetsfakultetet»), образовательного учреждения для подготовки священников и школьных учителей с более консервативных теологических позиций, чем на факультете теологии университета Осло, а также на норвежскую Педагогическую Академию исследований религии и образования («Norsk Lærerakademi») в Бергене, связанную своими корнями с Норвежским Христианским движением, существовавшим в течение XIX века. Академия является одним из нескольких частных университетских колледжей в Норвегии. Она состоит из двух школ: школы образования и религии и педагогического колледжа.

Отделения религиоведения норвежских университетов возникли в результате изменений, тесно связанных с теологическим образованием – исторической связи, которая время от времени становилась причиной множества конфликтов и антагонизма: результата сильного расхождения задач теологического и религиоведческого образования. Целью факульте-

тов истории религии и религиоведения является изучение религии, свободное от конфессиональных и церковных оценок, в то время как целью теологического факультета считается исследование определенной религии с конфессиональных позиций, преследующих собственные интересы. На светском факультете религиоведения изучение религиозных традиций должно не только помочь студенту лучше понимать Христианство, но также обеспечить его средствами понимания любой другой религиозной традиции на его собственное усмотрение. Конфликты же часто возникали в связи с академическим контекстом обучения религии. Религиозное образование в государственной образовательной системе Норвегии традиционно велось с конфессиональных позиций. Система общеобразовательных школ в Норвегии возникла в условиях, когда церковь являлась средством обучения молодежи христианской вере, и «светская» точка зрения на религию до настоящего времени не встречалась. На самом деле система государственного образования была реформирована только после Второй мировой войны, таким образом, необходимым стало создание факультетов религиоведения, где учителя могли бы освоить более внеконфессиональный и светский подходы к религии как важному культурному феномену. Изучение религии также может включать в себя так называемые «светские мировоззрения» (светский гуманизм, марксизм, натурализм и т.д.), часто оцениваемые способом сопоставления двух понятий «религии и мировоззрений».

Сегодня существует три отделения теологии, где готовят священников для Церкви Норвегии (два – в Осло, одно – в Ставангере). Другие церкви располагают собственными независимыми семинариями для подготовки священников на базе их теологических традиций. На сегодняшний момент существует четыре факультета религиоведения. В дополнение к факультету истории религии в университете Осло также действуют факультеты религиоведения в университете Бергена (реорганизованном в 1991 году так, что факультет христианства стал частью факультета религиоведения), в университете Тронхейма (основан в 1964 году) и в университете Тромсё (основан в 1995 году). Все они осуществляют «светский» подход к исследованию религий, хотя в Тронхейме и Тромсё достаточно сильно акцентируется внимание на изучение христианства. Факультет религиоведения университета Тромсё включает в себя особое направление,

целью которого является преодоление разрыва между религиоведением и теологией. Студенты могут по собственному желанию выбрать такой путь обучения, который позволит им быть рукоположенными в сан священника Церкви Норвегии.

Изучение религии в норвежских университетах обычно понимается как исследование религиозных традиций как в прошлом, так и в настоящем. Факультет в университете Осло специализируется на исторических аспектах изучения религии, используя термин «история религии» в качестве самоназвания. Подобные исторические исследования часто основаны на изучении священных текстов. Термин «наука о религии», или «религиоведение», также употребляется остальными тремя факультетами в Бергене, Тронхейме и Тромсё для того, чтобы акцентировать внимание на направленность изучения религии как современного явления. В то время, как исторический подход в религиоведении в большей степени основан на применении филологических и археологических методов, религиоведческий подход дополняется использованием социологических и антропологических методов. Таким образом, не существует какого-либо *уникального* или специфического *метода*, характеризующего изучение религии, но есть множество подходов, использование которых зависит от конкретной цели исследования.

Цель изучения религии в том, чтобы понять любую ее форму «изнутри», т.е. с точки зрения верующего. Религиозная интерпретация реальности и связанные с ней ценности принимаются как данность, поскольку обладают значимостью внутри определенной религиозной культуры. Подобная исходная позиция позволяет студенту-религиоведу использовать различные методы и подходы. Не существует универсальной теории или метода, которые гарантировали бы точность результатов исследования конкретного религиозного феномена. Конечная цель, однако, обуславливает необходимость выхода за пределы горизонтов самой религии. Научный подход к изучению религии обязательно включает в себя анализ и объяснение религиозного феномена на базе различных теорий и методологических подходов. Традиционно религиоведческий подход сфокусирован на объяснении исторической природы, но объяснения и анализ другого характера также должны играть в нем значительную роль.

Исследования религии в Тромсё

Факультет религиоведения Тромсё – самое молодое подразделение системы религиоведческого образования в норвежских университетах, существующее с 1995 года. В настоящее время в штате три полных ставки. Когда факультет будет полностью укомплектован кадрами, ставок будет семь, четыре – религиоведов общего профиля и три – исследователей христианства. Цель факультета религиоведения – дать студентам необходимую квалификацию для проведения систематического и сравнительного анализа феномена религии как важной части общества и культуры как в прошлом, так и в настоящем. Университет Тромсё выполняет особую задачу изучения саамов, северных норвежцев, также как и религиозных традиций народов Арктики в целом. Специальное место отводится антропологическим подходам к изучению религии и будущего меньшинств. В соответствии с региональными и национальными интересами акцент делается на исследовании христианства, особенно его истории и этики.

Организация изучения религии в Тромсё может быть описана следующим образом. Первый год целенаправленное изучение религии включает в себя три основных компонента: 1) введение в теорию и методы, используемые в изучении религии; 2) общее введение в различные религиозные традиции с акцентом на основных мировых религиях (Иудаизм, Христианство, ислам, индуизм и буддизм), а также других религиозных традициях (даосизм, конфуцианство, синто, джайнизм, сикхизм, шаманизм и некоторые исчезнувшие религии, такие как зороастризм, египетские религии, греческие и римские религии, т.д.); 3) древние религиозные традиции саамов (шаманизм) и проявление религиозных традиций в контексте общества и культуры северной норвегии; 4) христианство, его история и теология включают этическую теорию и ценности в контексте современного общества.

После завершения первого года обучения, студенты могут решить продолжать изучение религиоведения в следующем семестре, в течение которого им дается общий курс методологии и отдельная тема из общего раздела истории религий. Далее студенты выбирают определенную сферу изучения. Выделяется пять основных разделов: саамы/религии Северной Норвегии, христианство, ислам, восточно-азиатские религии, древнескандинавская религия или новые религиозные движения. В будущем могут быть дополнены и другие разделы в зависимости от интересов и квалификации сотрудников факультета.

После трех семестров специального религиоведческого образования, выполнив рекомендации по двум другим академическим предметам, студенты могут подать заявку на написание магистерской диссертации, что занимает два года (обычно дольше). Первый семестр посвящается изучению теории и метода, потом факультетом утверждаются предложения студента по написанию диссертации, которая выполняется им самостоятельно под руководством назначенного факультетом руководителя. Структура программы похожа на предлагаемые другими университетами. Специфической особенностью университета Тромсё является особое внимание, уделяемое региональному аспекту (религии саамов и религиозным традициям Северной Норвегии), а также возможность выбрать направление христианской теологии, дающее право быть рукоположенным в Церкви Норвегии. Вся программа может быть обобщенно представлена в следующем виде:

Базовый уровень: 4 общих компонента (1 год)					
1. Теория и метод в религиоведении	2. Общая история религий; религия в современных обществах	3. Арктические / саамские/северные религиозные традиции	4. Христианство: теология, история церкви и этика		
Промежуточный уровень: структура и темы (1/2 года)					
Общие компоненты: <i>религиозный плюрализм</i> и методология					
1. Арктические / саамские / Северно-Норвежские религии	2. Христианство: теология, история и этика	3. Ислам: история и теология	4. Восточно-азиатские религии	5. Древнескандинавские религии	6. Новые религиозные движения
Уровень магистра: структура и темы изучения (2 года)					
Общие компоненты: теория и метод (<i>один семестр</i>)					
Альтернатива 1. Общее религиоведение Один из следующих компонентов: 1) Саамские / Северно-Норвежские религии; 2) Христианство; 3) Ислам; 4) Восточно-азиатская религия; 5) Древнескандинавская религия; 6) Новые религиозные движения. + Магистерская диссертация (75 %)			Альтернатива 2. Христианская теология Обязательные темы: 1) Один семестр: греческий язык (koine`); 2) Христианство: история и этика; 3) Новый завет. + Магистерская диссертация 50%		

Религиоведческие INTERNET-ресурсы

Русскоязычные ресурсы:

Московский государственный университет, кафедра философии религии и религиоведения

www.religiovedenie.ru

Кафедра религиоведения РАГС

www.rags.ru/kaf/religioved.shtm

Санкт-Петербургский государственный университет, философский факультет, институт религиоведения <http://relig.philosophy.spb.ru/default.htm>

Владимирский государственный университет, кафедра философии и религиоведения

<http://www.vpti.vladimir.su>

Поморский государственный университет (Архангельск), кафедра культурологии и религиоведения

<http://www.pomorsu.ru/Departments/Religion/index.html>

Институт государственно-конфессиональных отношений и права

www.state-religion.ru

Российское объединение исследователей религии (Президент М.И. Одинцов).

www.rusoir.ru

Упельсинкина страница, СПб

www.upelsinka.com

Религия и СМИ

www.religare.ru

Мир религий
www.religio.ru

Радиостанция «Маяк»
www.radiomayak.ru

Благовест-инфо
www.blagovest-media.ru

«Программа А. Гордона», телеканал НТВ
www.ntv.ru

«Знание-Сила», научно-популярный журнал
www.znanie-sila.ru

«Химия и жизнь», научно-популярный журнал
www.hij.ru

Институт философии РАН,
www.philosophy.ru

Авторский веб-сайт доктора философских наук, профессора
Катасонова Владимира Николаевича:
<http://uderge.narod.ru>

Библейско-богословский институт св.апостола Андрея (Москва)
www.standrews.ru

Институт "Высшая религиозно-философская школа" (ВРФС) (СПб)
<http://srph.ru>

Православный исследовательский институт миссиологии, экуменизма и новых религиозных движений (ПИМЭН), СПб
<http://www.pimen.ru>

Русская Православная Церковь, авторский веб-сайт диакона Андрея
Кураева
<http://www.kuraev.ru>

Христианская библиотека, раздел «Наука и религия»
<http://xlib.narod.ru/topic/bible.htm>

Англоязычные ресурсы

Европейское общество исследований науки и теологии
European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT)
www.ESSSAT.org

Фонд Джона Темплтона (США) John Templeton Foundation
www.templeton.org

Центр Теологии и Естественных Наук (Беркли, США),
The Center for Theology and the Natural Science, Berkeley, USA
www.ctns.org

Метанексус институт религии и науки
(Metanexus Institute, Philadelphia, USA, ранее назывался – *The Philadelphia Center for Religion and Science*)
www.metanexus.net

ИНТЕРНЕТ-Энциклопедия науки и религии, издаваемая Броном
Тайлором и Джефом Капланом
(*Encyclopedia of Religion and Nature*, edited by Prof. Bron Taylor,
Florida University, and Prof. Jeff Kaplan, Wisconsin University (forthcoming
2004 at Continuum, New York/London)
<http://www.ReligionandNature.com>

Группа по работе Европейских Церквей в сфере защиты окружаю-
щей среды
(‘European Churches’ Environmental Network (ECEN)’)
<http://www.ecen.org>

Подробное описание фильмов религиозного или религиоведческого
содержания с отзывами дано на сайте
www.us.imdb.com
<http://www.levada.ru>
<http://wciom.ru>
<http://www.liberal.ru>

Новости религиозной жизни <http://www.newsru.com/religy>
Католическая энциклопедия <http://www.newadvent.org/cathen/>

Рекомендательный библиографический список

1. *Мюллер, Ф. М.* Введение в науку о религии: четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале – марте 1870 года / Ф. М. Мюллер; пер. с англ., предисл. и коммент. Е.С. Элбакян; под общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Высш. шк., 2002. – 264 с. – ISBN 5-8013-0143-7.
2. Иллюстрированная история религий. В 2 т. Т. 1. / под ред. проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей; Российский фонд мира – Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. 2-е изд.- М., 1992. – 411 с. – ISBN 5-7302-0783-2.
3. Иллюстрированная история религий. В 2 т. Т. 2 / под ред. проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей. Российский фонд мира – Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. 2-е изд. – М., 1992. – 526 с. – ISBN 5-7302-0783-2.
4. *Ельчанинов, А.* История религий / А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С. Булгаков. – М.: Руник, 1991. – 255 с.
5. *Рейнак С. Орфей.* Всеобщая история религий / Рейнак С. Орфей. – М.: Факел, 1919. – 176 с.
6. *Эванс-Причард Э.* Теории примитивной религии / Э. Эванс-Причард; пер. с англ. А.А. Казанкова, А.А. Белика; коммент. и послесл. А.А. Казанкова. – М.: ОГИ, 2004. – 142 с. – ISBN 5-94282-174-7.
7. *Токарев, С. А.* Религия в истории народов мира / С.А. Токарев. Изд. 3-е, испр. и доп. – М.: Политиздат, 1976. – 575 с.
8. *Яблоков, И. Н.* Социология религии / И.Н. Яблоков. – М.: Мысль, 1979. – 189 с.
9. *Угринович, Д. М.* Введение в религиоведение / Д.М. Угринович. – 2-е изд., доп. – М.: Мысль, 1985. – 270 с.
10. *Мень, А.* История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. / А. Мень. – М.: Слово, 1991. – 287 с. – ISBN 5-85050-281-5.
11. Основы религиоведения: учебник / под ред. И.Н. Яблокова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. шк., 1993. – 480 с. – ISBN 5-8013-0143-7.
12. *Аринин, Е. И.* Религия вчера, сегодня, завтра: курс лекций по истории религии / Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского пед. ун-та, 1993. – 172 с. – ISBN 5-88086-072-2.

13. *Аринин, Е. И.* Религия вчера, сегодня, завтра: курс лекций по истории религии / Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского пед. ун-та, 1994. – 263 с. – ISBN 5-88086-043-4.
14. Религия вчера, сегодня, завтра: Курс лекций по истории религии / отв. ред. Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского пед. ун-та, 1994. – 222 с. – ISBN 5-88086-086-8.
15. Религии мира: пособ. для учителя / Я.Н. Щапов, А.И. Осипов, В.И. Корнев [и др.], под ред. Я.Н. Щапова. – М.: Просвещение, 1994. – 192 с.
16. *Яблоков, И. Н.* Основы теоретического религиоведения / И.Н. Яблоков. – М.: Космополис, 1994. – 223 с. – ISBN 5-8183-0541-4.
17. *Гараджа, В. И.* Религиоведение: учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преподавателей средней школы / В.И. Гараджа. – 2-е изд., доп. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 351 с. – ISBN 5-7567-0007-2.
18. *Радугин, А. А.* Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций / А.А. Радугин. – М.: Центр, 1996. – 304 с. – ISBN 5-88860-008-3.
19. *Самыгин, С. И.* Религиоведение: социология и психология религии / С.И. Самыгин, В.Н. Нечипуренко, И.Н. Полонская. – Ростов н/Д.: Феникс, 1996. – 672 с. – ISBN 5-7777-0218-X.
20. *Тихонравов, Ю. В.* Религии мира: учебно-справочное пособие / Ю.В. Тихонравов. – М.: Профиздат, 1996. – 336 с. – ISBN 5-7849-0012-9.
21. Религиозные традиции мира. В 2 т. Т.1 / пер. с англ. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. – 576 с. – ISBN 5-232-00311-9.
22. *Поликарпов, В. С.* История религий. Лекции и хрестоматия / В.С. Поликарпов. – М.: Гардарика, Экспертное бюро, 1997. – 312 с. – ISBN 5-7762-0028-8.
23. *Зубов, А. Б.* История религий. Доисторические и внеисторические религии: курс лекций / А.Б. Зубов. – М.: Планета детей, 1997. – 344 с. – ISBN 5-7777-0218-X.
24. Лекции по религиоведению: учеб. пособие / под ред. проф. И.Н. Яблокова. – М.: Изд-во МГУ, Изд-во ЧеРо, 1997. – 144 с. – ISBN 5-211-03547-X.
25. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарика, 1998. – 536 с. – ISBN 5-7762-0051-2.
26. Основы религиоведения: учебник / Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И. Никонов [и др.]; под общ. ред. И.Н. Яблокова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. шк., 1998. – 480 с. – ISBN 5-06-003422-4.

27. *Петер, Антес.* Религии современности. История и вера / Антес Петер. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с. – ISBN 5-89826-062-5.
28. *Аринин, Е. И.* Феномен религии (исторический и логико-методологический анализ интерпретаций религиозности): учеб. пособие / Е.И. Аринин; Владим. гос. ун-т. – Владимир, 2002. – 160 с. – ISBN 5-89368-315-3.
29. Религиоведение: учеб. пособие. / научный редактор проф. А.В. Солдатов. – 4-е изд., испр. и доп. – СПб.: Лань, 2003. – 800 с. – ISBN 5-8114-0505-7.
30. *Чернышев, В. М.* Религиоведение / В.М. Чернышев. – Киев: Общество любителей православной литературы – Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2003. – 336 с. – ISBN 485-779.
31. *Кислюк, К. В.* Религиоведение: учеб. пособие для высш. учеб. заведений / К.В. Кислюк, О.Н. Кучер. 2-е изд., испр. и доп. – Ростон н/Д.: Феникс; Х.: Торсинг, 2003. – 512 с. – ISBN 5-222-03062-8.
32. *Рогалевич, Н.* Религиоведение. Экспресс-курс / Н. Рогалевич, Б. Сумароков, А. Островцев. – Минск: Новое знание, 2003. – 207 с. – ISBN 985-475-036-1.
33. *Пупар, П.* Религии / П. Пупар; пер.с франц. – М.: Весь мир, 2003. – 144 с. – ISBN 5-7777-0218-X.
34. *Форвард, М.* Религия / Мартин Форвард; пер. с англ. Н. Григорьевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 320 с. – ISBN 5-8183-0541-4.
35. *Лобазова, О. Ф.* Религиоведение: учебник / О.Ф. Лобазова; под общ. ред. проф. В.И. Жукова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2004. – 384 с. – ISBN 5-94798-316-8.
36. *Аринин, Е. И.* Религиоведение / Е.И. Аринин. – М.: Академический проект, 2004. – 320 с. – ISBN 5-8291-0457-1.
37. *Торчинов, Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – 4-е изд. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – 544 с. – ISBN 5-85803-274-8.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	3
ВВЕДЕНИЕ.....	6
ТЕМЫ ЛЕКЦИОННЫХ ЗАНЯТИЙ ПО КУРСУ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ».....	7
Лекция 1. ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ КУРСА.....	14
Лекция 2. АРХАИЧНЫЙ ПЕРИОД НАКОПЛЕНИЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ЗНАНИЙ.....	61
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	101
РЕКОМЕНДАТЕЛЬНЫЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	112

Учебное издание

АРИНИН Евгений Игоревич

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Академический курс лекций

В двух частях

Часть 1

Редактор Л.В. Пукова

Корректор В.В. Гурова

Компьютерная верстка Е.Г. Радченко

ЛР № 020275. Подписано в печать 18.10.05.

Формат 60x84/16. Бумага для множит. техники. Гарнитура Таймс.

Печать на ризографе. Усл. печ. л. ?,??. Уч.-изд. л. ?,??. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета

600000, Владимир, ул. Горького, 87.