

Министерство образования и науки РФ

Государственное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования

Владимирский государственный университет

Е. И. АРИНИН, Н. М. МАРКОВА

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Академическое введение в основные концепции и термины

Монография

Владимир 2010

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 им. М.В. Ломоносова  
*Н.М. Теребихин*

Печатается по решению редакционного совета  
Владимирского государственного университета

**Аринин? Е. И.**

А 81 Философия религиозности. Академическое введение в основные концепции и термины : монография / Е. И. Аринин, Н. М. Маркова ; Владим. гос. ун-т. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. – 156 с. – ISBN 978-5-9984-0100-8.

Монография подготовлена в рамках проектов межкафедрального религиоведческого сотрудничества ВлГУ с ПГУ и МГУ. Предназначена для студентов специальности и направления «Религиоведение» высших учебных заведений и всех, кто изучает проблемы постижения религии и занимается самообразованием в этой сфере исследований.

Раскрывает основные проблемы дисциплины «Философия религии» в соответствии с Госстандартом и принятыми в большинстве вузов программами и планами семинарских занятий при преподавании дисциплин специальности и направления «Религиоведение». Может быть использована в качестве дополнительного пособия при изучении университетских курсов «Религиоведение», «Религиозная философия», «Введение в специальность “Религиоведение”», «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений» и «Феноменология религии».

УДК 2(082.1)

ББК 86Я43

ISBN 978-5-9984-0100-8

© Владимирский государственный  
университет, 2010

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Религиозность становится сегодня фундаментальной категорией, используемой теологами, религиоведами, философами, социологами, политологами, психологами, юристами, педагогами и представителями множества других профессий, поскольку религия становится все более и более влиятельным фактором современной жизни. Представляется удачной для нашего последующего анализа образная метафора «наведения мостов», предложенная Иеном Барбуром<sup>1</sup>.

«Наведение мостов» выступает как обобщенный образ диалога, который существует между наукой и теологией (науками и теологиями). Метафора отражает тот факт, что в современном культурном контексте на поверхности отчетливо просматривается брешь между ними. Возможно, что одно из главных достоинств этой метафоры – предлагаемый образ опор, уходящих в водную бездну и соединяющих мост с залегающей внизу прочной породой. Устойчивость моста и сама возможность его существования зависят от прочности этой породы, которая, несмотря на ее невидимость, залегает внизу и соединяет «континенты», между которыми предстоит навести мост. Именно посредством междисциплинарной деятельности в теологии и науке самым явным образом выявляется присущая им некоторая общность, причем делается это в то время, когда их различия для многих гораздо очевиднее, чем их единство.

Важно понимать, что выражение «наведение мостов» – только метафорический образ. Было бы неправильно, например, полагать, что оно подразумевает независимость науки и религии (или теологии как формы рационального самосознания конкретного религиозного сообщества), четкую определенность их границ и навечно зафиксированную независимость деятельности представителей этих областей современной культуры. В истории Европы наука и религия долгое время были

---

<sup>1</sup> Религия и наука: История, метод, диалог: пер. с англ. / отв. ред. Е.И. Аринин. Архангельск, 2001. С. 4.

неразрывно связаны, здесь верующими и учеными были одни и те же люди.

Было бы неправильно полагать, что наука и религия сами по себе остаются неизменными, пока «строители» соединяют их с помощью «моста». Наоборот, теология и наука, имея сложное внутреннее устройство, характеризуются динамичностью и подвижностью границ своего собственного предметного содержания. Говоря о таких интересных и неоднородных сферах интеллектуальной деятельности, можно скорее предположить возможность существования множества «мостов», которое соответствовало бы количеству исследуемых аспектов и преследуемых задач.

Кроме того, образ наведения мостов вводил бы в заблуждение, если бы принималась и идея о том, что материал, используемый для строительства моста, совершенно отличается от материала «берегов», находящихся по обе его стороны. Наоборот, интеллектуальные связи, устанавливаемые между наукой и теологией, – не искусственная и внешняя по отношению к ним «надстройка», но «элементы», естественные для самих соединяемых дисциплин. Например, как наука, так и теология содержат метафизические допущения, функционируют в соответствии с определенными методами, обладают характерными эпистемологическими принципами и ограничениями, являясь источником обоснования для убеждений определенного типа. Связь между ними – «мост» – строится из такого же «материала».

## Глава 1. РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ДИМЕНСИОНАЛИЗМ

### *§ 1.1. Принадлежность к формам подлинного благочестия*

Религиозность выступает как категория, выражающая причастность к «религии». Сегодня ежедневно на головы, как правило, не сведущих в религиозных традициях и естественных науках людей обрушивается поток непроверенных фактов и слухов – верить в таинственное стало уже не столько модой, сколько признаком «глубины и утонченности» внутреннего мира человека. Возвращается традиционное, со времен Цицерона, отношение государства к религии как явной принадлежности к Истине, Благу и Красоте, к величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия, хотя, иногда в трактовке времен императора Юстиниана, присутствует принцип «одно государство, одна религия, один закон», в соответствии с которым преследовалось всякое разномыслие (античные философские школы и христианские ереси)<sup>2</sup>.

Научный метод, в основе которого лежат объективность, воспроизводимость, открытость новому, – великое завоевание человеческого разума. Этот метод развивался и совершенствовался в науке и философии, где было отобрано все самое рациональное, отвечающее требованию минимума потерь времени и идей. Уже более двух тысячелетий философия и наука руководствуются рациональностью, понимая, что элемент любого развития познания – заблуждения, которые устраняются специально разрабатываемыми методами, придающими знаниям устойчивость. Часто, однако, дело обстоит гораздо грубее и проще – достаточно смутная идея объявляется достоверной истиной; то, что противоречит ей, замалчивается, а то, что подтверждает, громко рекламируется, особенно через могущественную магию и мифологию СМИ.

Хорошо известно, что термин «религия» не имеет и не может иметь единого общепризнанного определения, что было показано в монографии<sup>3</sup>, где приводился анализ 100 наиболее известных определений религии, сформулированных в разное время философами, антропологами, психологами, социологами и теологами. Очевидно, что даже в научном сообществе эксперты не способны сформулировать однозначные и исчерпывающие

---

<sup>2</sup> Гревс И. Юстиниан // Христианство: энцикл. слов.: В 3 т. М.: Большая рос. энцикл., 1995. Т. 3. С. 288.

<sup>3</sup> Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. С. 225 – 243.

признаки религиозности, которые практически применяются только в форме того или иного «рабочего определения», то есть на основании конкретных задач в рамках конкретного исследования, нередко вступая в конфликт с представлениями, распространенными в массовом сознании, СМИ и среди представителей власти.

Исторически рассматриваемая проблематика восходит к темам понимания религии и религиозности как оппозиции некоторой «нерелигии» («псевдорелигиозности») вообще. Переходя к категории «религия», отметим, что даже этимология этого слова (лат. *religio* – благочестие, святыня, предмет культа) трактуется двояко: философски (римский оратор и философ Цицерон, выводил значение слова из глагола *relegere* – перечитывать, размышлять) и теологически (ранний христианский писатель Лактанций выводил его из глагола *religare* – связывать, соединять)<sup>4</sup>. Слово «религия» пришло в русский язык из польского сравнительно недавно (в XVIII веке). Именно в это время оно начинает употребляться в общеевропейском значении «должного», легитимного «вероисповедания» и «благочестия» (которыми были государственные и «надгосударственные» православие, католичество и протестантизм)<sup>5</sup>. В Европе слово «*religio*» более тысячи лет обозначало, прежде всего, объективное отношение, принадлежность к «*Ecclesia*», христианскому сообществу (Церкви), воспринимавшееся как универсальное отношение Бога (начала бытия) и человечества, в подлинной форме представлявшееся «монашеским образом жизни» или причастностью к соответствующей «ритуальной обрядности» – в этом смысле использует данный термин Иероним в «Вульгате»<sup>6</sup>.

В свою очередь христианством это слово было заимствовано из латинского языка (обыденной речи), где оно, по мнению Цицерона, обозначало только полезные государству верования в отличие от вредных, называемых суевериями («*superstition*»); первые власть должна поддерживать, тогда как вторые – искоренять<sup>7</sup>. Цицерон, в свою очередь, испытал влияние Платона, который, создав теорию «идеального государства», считал необходимым изгнать из него вдохновенных поэтов-теологов, которые внедряют «в души

---

<sup>4</sup> Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. С. 436.

<sup>5</sup> Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка М., 1993. Т. 2. С. 109; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3. С. 466.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> Цицерон. О природе богов //Философские трактаты. М., 1985. С. 61, 124.

каждого человека в отдельности плохой государственный строй, потакая неразумному началу души, которое не различает, что больше, а что меньше, и одно и то же считает иногда великим, а иногда малым, создавая поэтому образы, далеко отстоящие от действительности».<sup>8</sup> Таким образом, уже в самом происхождении данного термина были заложены определенные социально-политические оценки верований, распространенных в государстве как «форм принадлежности к Истине, Благу и Красоте, к величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия»<sup>9</sup>. В дальнейшем эти оценки являлись основанием для запрета и жестоких преследований «вредных верований», в том числе самого раннего христианства.

Невозможность создания общезначимого родо-видового научного определения религии, корректного в формально-логическом отношении, ведет в политической и юридической практиках к утверждению локально-окказионального подхода, прямо отождествляющего общее понятие «религии» (религиозности) с принимаемыми за нормативный образец доминирующими и наиболее влиятельными эмпирическими феноменами – религиозными организациями (юрисдикциями), которыми в Европе являются несколько крупных христианских церквей. Некоторые из них, исторически имевшие статус единственной «государственной религии», как например, Православная церковь в России, стали так называемыми «традиционными религиями», т.е. религиями, оказавшими огромное влияние на всю культуру данного государства. В таких условиях многим кажется очевидным размышлять о религии как таковой с позиций теологии, причем совершенно определенной теологии, к примеру, в России, только православной, причем не «старообрядческой» или «катакомбной», но именно РПЦ МП.

Таким «нормативным» подходам к пониманию религиозности сегодня противопоставляют себя собственно научно-религиоведческие исследования с позиций «дименсионализма» (изучения нескольких измерений), предложенного Нинианом Смартом<sup>10</sup> и развиваемого в публикациях И.Н. Яблокова<sup>11</sup>, М. Шевченко<sup>12</sup> и целого ряда других авторов. Особен-

---

<sup>8</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Платон; пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф. Асмуса и др. – М, 1994, Т. 3. – С. 402.

<sup>9</sup> Диакон Андрей Кураев. Православие и право. Церковь в светском государстве. М., 1997. С. 16 – 17.

<sup>10</sup> Smart N. The Worlds Religions. Cambridge, 1997. P.10 – 21.

<sup>11</sup> Яблоков И.Н. Некоторые дискуссионные вопросы методологии религиоведения // Философско-методологические проблемы изучения религии: материалы конф. (Москва, 28-29 октября 2003 г.). М.: Изд-во РАГС, 2004. С. 65 - 66.

ность последнего подхода – стремление к максимальной объективности при рассмотрении религиозных феноменов, которые описываются не как проявления некоторой «сущности», однозначно положительной или отрицательной, но как предметы для специфического научного анализа, где невозможна однозначная и «целостная» их квалификация, но только «спектр независимых детальных аспектов».

Важно отметить, что в соответствии с буквой и духом Конституции РФ (ст. 2) приоритетна позиция, согласно которой не религиозное объединение или определенное «юридическое лицо» (юрисдикция), но «человек, его права и свободы являются высшей ценностью» в Российской Федерации. Научное (религиоведческое) исследование религии и религиозности исходит именно из такого понимания приоритетов. Интернет свидетельствует, что термин «религиоведение» сегодня – один из наиболее востребованных, например, в поисковой системе Google на 14 сентября 2010 года можно было найти 231 000 000 документов по теме «религиоведение» (плюс еще 55 000 ссылок по теме «религиеведение»), тогда как, например, по «теологии» – только 24 300 000. Вместе с тем, данный термин и понятие нуждаются в пояснении, поскольку, как будет показано ниже, в современной России под ними могут пониматься совершенно противоположные и даже дистанцирующиеся друг от друга области познания.

Религиоведческие, т.е. научные исследования религии в России, как и в Европе, начинают проводить в XIX веке<sup>13</sup>. Со времен Московской Руси государство, сходно с Юстинианом, считало именно Православие «принадлежностью к Истине, Благу и Красоте, к величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия», которые формулировались теологической наукой при поддержке мощной власти. В противоположность этому, как отмечал один из основоположников современной науки о религии Д.П. Шантепи де ля Соссей еще в 1897 году «общая наука о религии и наука о христианской религии идут каждая своим путем», при этом, вслед за Ф.М. Мюллером, он считал, что «историю христианства можно тогда лишь правильно понять, когда мы знаем также те нехристианские религии, из которых оно столь многое заимствовало или с которыми оно враждебно

---

<sup>12</sup> Шевченко М. Пространство и мифы религиозной политики // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения: сб. ст. Н. Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 2004. URL: <http://religion.sova-center.ru/publications/2ECD470/312698E>.

<sup>13</sup> Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006; Костылев П.Н. Российское религиоведение: прошлое, настоящее, будущее URL [http://www.sobor.by/rosrelig\\_kostilev.htm](http://www.sobor.by/rosrelig_kostilev.htm)



сталкивалось, и что, наконец, для миссионерства это знание совершенно необходимо»<sup>14</sup>.

Семнадцатого апреля одна тысяча девятьсот пятого года православный император в датированном этой датой указе «Об укреплении начал веротерпимости» разрешил в империи «веротерпимость», однако, термины «религия», «христианская вера», «вероисповедание», «вера», «вероучение» выступают в этом документе как однопорядковые, они противопоставлены терминам «раскол», «сектантство» и «изуверные учения»<sup>15</sup>. Именно после этого указа стала возможной систематическая публикация текстов о религии, носящих собственно «религиоведческий» (востоковедческий, этнографический, антропологический, психологический и т.п.), т.е. неапологетический и немиссионерский характер. Появляются переводы исследований ведущих европейских ученых и обзорные работы отечественных авторов, в том числе и православных священнослужителей, активно включившихся в этот процесс<sup>16</sup>.

С этого времени «принадлежность к конкретной конфессии» (особенно к православию, «господствующей церкви») сама по себе отнюдь уже не считается государством единственной легитимной формой «принадлежности к Истине, Благу и Красоте»; появляются, например, многочисленные старообрядческие издания, где каждое согласие именно себя считает «истинным православием»<sup>17</sup>. Более того, Н.Ф. Каптерев, будучи профессором Московской Духовной Академии и членом официальной Православной церкви, в результате исследования происхождения так называемых «старообрядческих особенностей» пришел к выводу о несостоятельности многих стереотипных официально-церковных обвинений, чем вызвал яростное неприятие единоверцев, вплоть до того, что некоторые миссионерские «противораскольничьи съезды» потребовали суда над ним, а издание его исследований о патриархе Никоне было по распоряжению К.П. Победоносцева запрещено на несколько лет, что, однако, в итоге не помешало позднее признать воззрения автора правильными на уровне всей церкви<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. М., 1992. Т.1. С. 16.

<sup>15</sup> Указ «Об укреплении начал веротерпимости». URL: <http://drevo-info.ru/articles/10330.html>

<sup>16</sup> Шантепи де ля Соссей Д.П. Указ. соч. М. 1992. Т.1-2; История религии / А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С. Булгаков. М., 1991 и др.

<sup>17</sup> Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. С. 51.

<sup>18</sup> Каптерев Н.Ф. URL: <http://www.wikiznanie.ru/ru-wz/index.php> (дата обращения: 26.04.2010).

Религиоведение, или, как тогда писали, «наука о религии», например, по словам С.Н. Булгакова, «неоспоримо расширяет знание о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание»<sup>19</sup>. Наука не антирелигиозна по своей природе, она «приносит к алтарю тот дар, который она имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, ей чужда любовь сердца, но и ей присуща добродетель, соответствующая этой любви, – интеллектуальная честность вместе с неусыпным тружничеством, аскезой труда и научного долга»<sup>20</sup>. Более того, то «обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает новую область жизненного влияния»<sup>21</sup>, сам «... факт развития науки о религии» виделся ему как «особое проявление религиозной жизни»<sup>22</sup>.

Сложной оказалась судьба термина «религиоведение» в советский период. Так, согласно исследованию Е.В. Меньшиковой, термин «религиоведение» был впервые использован в 1932 году в предисловии книги под редакцией А.Т. Лукачевского («Происхождение религии в понимании буржуазных ученых») в переводе, как и ранее распространенный термин «наука о религии», с немецкого «*Religionswissenschaft*» (этот немецкий термин обозначал возникшую в Европе в XIX веке эмпирическую «науку о религии», «*the Science of Religion*» – англ., «*la Science de Religion*» – франц.<sup>23</sup>), а позднее, в 1937 году, его использовал В.К. Никольский<sup>24</sup>. Авторы издания 1932 года уже противопоставляли свою «стройную последовательную диалектико-материалистическую теорию религии Маркса-Энгельса-Ленина» чуждому «буржуазному религиоведению». Таким образом, отечественный термин «религиоведение» уже с первых попыток его научного использова-

---

<sup>19</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 83.

<sup>20</sup> Там же. С. 85.

<sup>21</sup> Там же. С. 85 - 86.

<sup>22</sup> Там же. С. 86.

<sup>23</sup> Красников А.Н. У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 / пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М.: Канон+, 1996. С. 25.

<sup>24</sup> Меньшикова Е.В. Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-е – 30-е годы XX века // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / отв. за выпуск И.Н. Яблоков; сост. В.В. Винокуров, П.Н. Костылев. М.: Соц.-полит. мысль, 2008. С. 70 – 77; Ее же. Отечественные учёные 20 - 30-х годов XX века о предмете и методах религиоведения // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения», 10 -11 апреля 2009 года. М.: МГУ, 2009. С. 132.

ния, в духе эпохи приносил с собой совершенно определенное идеологическое содержание.

Затем данный термин практически был забыт до 60-х годов XX века. Причиной этого, по-видимому, можно считать то, что все исследования, так или иначе связанные с «ведением религией», маркировались как сфера ответственности «научного атеизма», тогда как «религиоведение» было связано с враждебным «буржуазным» контекстом. Термина «религиоведение» нет в «Карманном словаре атеиста» (1973) и Большой советской энциклопедии (1975, т. 21), он появляется только в «Атеистическом словаре» (1983)<sup>25</sup>. В журнале «Вопросы философии» в ряде статей «марксистский атеизм» противопоставлялся «порочной методологии буржуазных религиоведов»<sup>26</sup>. Ю.А. Левада писал про «современное буржуазное религиоведение»<sup>27</sup>. Ю.В. Крянев считал необходимым пояснить, что «обвинение в заимствовании термина «религиоведение» из лексикона буржуазной науки несостоятельно: существует же термин «философия» со времен рабовладельческого общества. Буржуазное религиоведение изучает религию с объективистских или апологетических позиций. В противоположность им марксистское, научное религиоведение изучает религию с целью ее преодоления, оно утверждает последовательный воинствующий атеизм»<sup>28</sup>. В таком написании, т.е. как «религиЕведение», данный термин употреблялся авторами обобщающей статьи «Научный атеизм за 50 лет» (рассмотрены понятия «марксистское религиоведение», «буржуазное религиоведение», отмечены видные представители религиоведения)<sup>29</sup>. Д.М. Угринович, автор первой монографии на русском языке, включающей термин «религиоведение» («Введение в теоретическое религиоведение», 1973), противопоставлял религиоведение буржуазное и марксистское, уточняя в ответ на замечания Ю.В. Крянева, что последнее не противостоит, но «является важным и неотъемлемым разделом научного атеизма»<sup>30</sup>.

Только «перестройка» конца 80-х годов XX века привела к совершенно

---

<sup>25</sup> Атеистический словарь / под общ. ред. М.П. Новикова. М.: Политиздат, 1983. С. 419.

<sup>26</sup> Сухов А.Д. О специфике религии // Вопр. философии. 1963. № 4. С. 152.

<sup>27</sup> Левада Ю.А. Социологические проблемы критики религии // Вопр. философии. 1963. № 7. С. 39.

<sup>28</sup> Крянев Ю.В. Атеистические исследования // Вопр. философии. 1967. № 5. С. 155.

<sup>29</sup> Андреев Г.Л., Евдокимов В.И., Сухов А.Д., Филимонов Э.Г. Научный атеизм за 50 лет // Вопр. философии. 1967. № 12. С. 40, 44.

<sup>30</sup> Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1973, 1975. С. 5-6.

новой ситуации, когда, по словам А.Н. Красникова, новой исследовательской парадигмой стал путь «постоянного размежевания с теологией и атеизмом», стремление стать именно «беспристрастным и объективным изучением религий мира»<sup>31</sup>. В отличие от него С.С. Аверинцев полагал, что религиоведение разбирает на части конкретную «плоть веры как таковой», что само по себе, однако, делает исследуемые феномены закрытыми для нас, если «у нас нет достаточно глубокого понимания вдохновившей их веры»<sup>32</sup>. Он полагает, что труды А. Меня – пример «интеллигентной позиции», способной преодолеть односторонности «школьно-богословского», «религиоведческого» и «историко-культурного» подходов, исключая как «уговаривание-вербовку в прозелиты», так и «грубое разоблачительство», делающих беспредметным «главный смысл», который, собственно, и нуждается в понимании, поскольку именно ради него «люди не глупее нас травили свои жизни»<sup>33</sup>. Сегодня к этим смыслам и ценностям обращается «конфессиональное религиоведение»<sup>34</sup>, ставящее цель описать многообразие религий с точки зрения одной конфессии и «диалоговое религиоведение», изучающее бытие религиозных смыслов в культуре<sup>35</sup>.

Таким образом, в современной России под термином «религиоведение» могут подразумеваться по меньшей мере четыре разные позиции, достаточно явно представленные в литературе, в том числе и учебной:

1) эксклюзивно фундаментальное «ведение религией», «истинно-конфессиональное богословие», «православное религиоведение»;

2) «сравнительное» (неконфессиональное) научное описание и обобщение многоплановых эмпирических аспектов религии как личностного и социального феномена («описательное религиоведение», «методологический атеизм»);

3) «антиконфессиональное» научно-атеистическое или научно-секуляристское описание и обобщение эмпирических аспектов религии как личностного и социального «отмирающего феномена» («марксистское религиоведение», «научный атеизм», «истинный атеизм»);

---

<sup>31</sup>Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академ. проект, 2007. С. 7.

<sup>32</sup>Аверинцев С.С. Предисловие // Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т.1. Истоки религии. М.: Слово, 1991. С. 5.

<sup>33</sup>Там же. С.5 – 6.

<sup>34</sup>Максимов Ю., Смоляр К. Православное Религиоведение. Ислам, Буддизм, Иудаизм. М.: Изд-во храма пророка Даниила на Кантемировской, 2008.304 с. ISBN 978-5-98988-010-2.

<sup>35</sup>Ересько М.Н. Введение в диалоговое религиоведение: учеб. пособие. Тюмень: Печатник, 2006. С. 4.

4) «понимающее», «диалоговое» прояснение личностных и социальных аспектов веры как тайны бытия индивида в мире, где относительны «рубрики» на верующих и неверующих, священнослужителей и ученых, но значимы именно компетентность и профессионализм («компетентное религиоведение», «понимающее религиоведение», «диалоговое религиоведение», «метатеология»).

В первом случае фундаментальное «ведение религией» считается эксклюзивно способным научить индивида истинному «поведению» («спасению»), т.е. общению с Богом, Сакральным, Абсолютом или Трансцендентным, подобно тому как «природоведение» учит правильному обращению с природой. Такая позиция предполагает абсолютную ценность и значимость только одной – конфессиональной – системы миропонимания, ибо Истина – одна, соответственно, религиоведение здесь понимается спасительно-мистически, отождествляясь с «истинным богословием», апологетикой своего учения и яростной критикой всего «иного». «Религиовед» видится здесь как «пророк», «мессия», миссионер, священник или «юстиниановский чиновник», умеющие отсекают «истинное» от «ложного». Данные трактовки и сегодня появляются в учебных пособиях, которые на первый взгляд явно не демонстрируют свои конфессиональные интересы, но очевидно ориентируются на них<sup>36</sup>.

Во втором случае «ведение» понимается уже не как способ постижения Единственной Истины, но как значительно более скромное, непритязательное и самокритичное научно-философское, рациональное описание и обобщение аспектов конкретного многообразия социальных феноменов, относимых к сфере «религиозного», где важнейшим требованием к исследователю становится его профессионализм, начинающийся с беспристрастности, «академической объективности». Религиовед здесь понимается как светский интеллигент любой конфессиональной принадлежности или «светского мировоззрения» (агностик, релятивист, деист, атеист и т.п.), участник академического университетского образования в Европе, США и ряде других «цивилизованных стран», включая Россию<sup>37</sup>. Крайним

---

<sup>36</sup> Шапов Я.Н., Осипов А.И., Корнев В.И. Религии мира: пособие для учителя / под ред. Я.Н. Шапова. М., 1994. С. 6; Зубов А.Б. История религий. Кн. 1. Доисторические и внеисторические религии: курс лекций. М., 1997; Галахов И.И. Религиоведение: богосл.-филос. исслед. М.: ФонДИВ, 2008; Абачиев С.К. Православное введение в религиоведение: курс лекций. Изд. 2-е. М.: РОХОС, 2010 и др.

<sup>37</sup> Основы религиоведения / под общ. ред. И.Н. Яблокова. М., 1994; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994; Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1995; Яблоков И.Н. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. слов.-минимум по религиоведению. М., 1998 и др.

и своеобразным вариантом этой позиции было «советское религиоведение», связавшее себя с марксистским концептуальным аппаратом, который мог служить как для попыток достаточно объективного системно-целостного понимания религиозных феноменов (работы В.К. Никольского и многих других исследователей<sup>38</sup>), так и для практики «воинствующего атеизма», периодически, с использованием «системных знаний», стремившегося ускорить ожидаемое «отмирание религии».

Именно «марксистское религиоведение», как, впрочем, и «академическая позиция» в целом, встречает неприятие со стороны ряда представителей первого направления, рассматривающих любые светские курсы по религиоведению как «квазитеологию»<sup>39</sup>. Ю.А. Кимелев расценивает религиоведение скорее как «метатеологию» в силу его неразрывной связи с анализом теологических утверждений<sup>40</sup>, с вопросами предельно общего постижения бытия человека в мире, т.е. с «принадлежностью к Истине, Благу и Красоте, к величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия, к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу». По мнению Н. Лобковица, в этой связи можно задать вопрос: «Не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?»<sup>41</sup>. С такой постановкой вопроса 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»<sup>42</sup>.

Именно в таком контексте понимания открытости в современной культуре вопроса о «принадлежности к Истине, Благу и Красоте, к величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия, к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу», можно говорить о третьей, «диалогической», феноменологической, герменевтической методологии<sup>43</sup>. Здесь принципиально принимается религия как «вещь в себе»,

---

<sup>38</sup> Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 19 – 25.

<sup>39</sup> В совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ Религия и право. 1998. № 1 – 2 (4 – 5). С. 36.

<sup>40</sup> Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 190.

<sup>41</sup> Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. Антология /сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М., 1996. Т.1. С. 14.

<sup>42</sup> Михайлов А.В. Вместо предисловия // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XLVII.

<sup>43</sup> Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. С. 36; Ерьско М.Н. Введение в диалоговое религиоведение: учеб. пособие. Тюмень: Печатник, 2006.

как то, что слишком богато и многообразно по своему характеру, чтобы возможно было надеяться на некий исчерпывающий и окончательный анализ, где сама по себе та или иная степень конфессиональной или научной причастности (полные заинтересованность или нейтральность), т.е. разделение исследователей на «верующих и неверующих» («православных и инославных»), еще ничего не говорит об их таланте и искусстве понимать и принимать таинственность, глубину и вечность проблемы бытия человека в мироздании и смысла его жизни, отнюдь не гарантируя автоматического «спасения» и не оправдывая того или иного рода «фанатизм». Религиоведом может быть любой исследователь, способный сочувствовать исследуемому феномену, «вжиться» в «иную» духовную вселенную.

Рассмотрим подробнее эти позиции. Фундаментальное «ведение религией» считается эксклюзивно способным научить индивида истинному «поведению» («спасению»). Конфессиональные объединения, Церкви, институциональные исповедания (юрисдикции) всегда устанавливают особые формы поддержания и сохранения аутентичности и собственной идентичности при том, что индивидуальная религиозность прихожан может варьировать от демонстративно явного и полного монашеско-отшельнического одиноко-аскетичного разрыва с обществом и своими «мирскими интересами» до тайного «монашества в миру»<sup>44</sup>, от внешне-благовидного, номинально-формального пребывания в общине до отступничества и разрыва с конфессией<sup>45</sup>. Внутри вероисповедальных сообществ (церквей, конфессий, религиозных объединений) постоянно ведутся дискуссии об истинной и ложной религиозности (еретизме, сектантстве, суевериях, отступничестве, «хладноверии», «псевдоправославности», «филокатоличестве», раскольничестве и т.п.), поскольку в каждом религиозном объединении имеются противоречивые тенденции на самосохранение и самоизменение в первом случае говорят о «религиоцентризме» («конфессиоцентризме», «конфессиональном эксклюзивизме»<sup>46</sup>), отождествляющем только «свое» объединение (свое учение) с истинным, единственно правильным и собственно «спасающим».

Сложность и, как показала история, невозможность четкой квалифика-

---

<sup>44</sup> Вахитов Р. Монах Андроник (А.Ф. Лосев): богослов, философ, ученый. URL : <http://losevaf.narod.ru/vachit.htm>

<sup>45</sup> Осипов А.И. Почему выпускники воскресных школ испытывают отвращение к православию? URL: <http://www.pravtor.spb.ru/viewtopic.php?t=968>

<sup>46</sup> Юдин. А. Введение. Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: хрестоматия М. : Библ.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2001. С. 67.

ции тех или иных «мнений» как «ереси», состоят в их функциональной природе, поскольку сам термин «ересь» (греч. αἵρεσις *hairesis*), как писал Игнатий (Брянчанинов), обозначал в греческом языке, откуда он был взят теоретиками христианства, «вообще какое-либо отдельное учение», и в самом тексте Нового Завета «христианское учение при появлении своем иногда называлось ересью (Деян. 28: 22)»<sup>47</sup>. К примеру, в русском синодальном переводе Библии, одно и то же слово αἵρεσις в Первом Послании к Коринфянам святого апостола Павла в выражении δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν переведено как «разномыслие» («Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» – (1Кор.11:19), тогда как в книге Деяний в тексте «<...> πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως» то же слово уже переведено как «ересь»: «<...> и представителем Назорейской ереси» Деян. 24:5)<sup>48</sup>. Апостол Павел говорил о себе: «Я жил фарисеем по строжайшему в нашем вероисповедании учению (*hairesis*)» (Деян 26:5)<sup>49</sup>. Очевидно, что такие термины, как «разномыслие», «разделение», «выбор», «течение», «направление», «учение» («философская школа», «религиозно-философское движение») изначально не имели негативного контекста, который они обретают в дальнейшем, когда церковь сформулировала свое «догматическое кредо». После этого, начиная с посланий Игнатия Антиохийского к Траллийцам и Ефесянам термин αἵρεσις стал использоваться для обозначения религиозного инакомыслия. В эпоху Иеронима (342 – 420 н. э.) этот термин закрепился в качестве обозначения группы христиан, отколовшихся от церкви вследствие своей приверженности той или иной неортодоксальной доктрине, в отличие от термина схизма (раскол), подразумевавшего обособление от церкви вследствие отказа подчиняться определенному иерархическому авторитету.

«Религиовед» видится здесь как харизматический носитель «принадлежности к Истине, Благу и Красоте, к величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия, к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу», умеющий привести к «спасению». Сегодня существуют не только отмеченные выше учебные курсы, но и целые ассоциации, например Российская ассоциация центров изучения религий и сект

---

<sup>47</sup>Игнатий (Брянчанинов). Понятие о ереси и расколе. URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=496>

<sup>48</sup>Ересь. URL: <http://wikipedia.ru.org/wiki>

<sup>49</sup>Ересь. URL: [http://www.krugosvet.ru/enc/kultura\\_i\\_obrazovanie/religiya/ERES.html](http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/ERES.html)



(РАЦИРС), «объединяющая региональные общественные организации, работающие по проблеме деструктивного сектантства на территории постсоветского пространства»<sup>50</sup>.

Главная проблема такого подхода – то, что он практически игнорирует как историчность любой религии (включая и развитие ее терминологического аппарата, в котором она выражает свое самопонимание), так и фундаментальную природу личной религиозной веры, которая «не доступна пониманию как таковая»<sup>51</sup>. По этой причине «вопрос о том, как анализировать феномен религии в настоящее время, является одним из сложнейших в религиоведении»<sup>52</sup>, поскольку исследователь попадает в логический круг, ибо, 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.

Как отмечал еще в XIX веке Ф. М. Мюллер, следует различать два значения слова «религия», первое из которых выражает особенности иудаизма, христианства или индуизма как учений, «передаваемых благодаря устной традиции или каноническим книгам», тогда как второе – саму способность «верить, независимо от всех исторических религий», жажду постигать Бесконечное, лежащую в основании более поздних и формальных «символов веры», внешней оболочки религии, об «элементах естественной религии», включенных как в высшие, «чистые», «откровенные», так и в низшие, «идолопоклоннические», или «испорченные», религии<sup>53</sup>.

Личная вера часто редуцируется к сложившейся конфессиональной нормативной традиции, главная особенность которой – ее символичность и, соответственно, многозначность. «Конфессиональная определенность» вероисповедания означает, что «приверженность определенной юрисдикции» приобретает решающий (нередко даже собственно «спасительный») характер, что возлагает особую ответственность на клир, священнослужителей, которые признаются единственно способными отличить норму от

---

<sup>50</sup> Российская ассоциация центров изучения религий и сект. URL: <http://anticekta.ru/Racirs/1.html>.

<sup>51</sup> Bleeker C.J. *Epilegomena // Historia religionum*. V.2. Leiden, 1971. P. 646 – 647.

<sup>52</sup> Stolz F. *Grundzuge der Religionswissenschaft*. Gottingen, 1988. S.78.

<sup>53</sup> Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года / пер. с англ., предис. и коммент. Е.С. Элбакян; под общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Университет: Высш. шк., 2002. С. 20 - 21.

нарушения (ереси и т.п.). Так, например, в недавнем Информационном письме Председателя Синодального информационного отдела В.Р. Легойды от 2 сентября 2010 года отмечается, что «с 1 сентября 2011 года епархиальным архиереям, наместникам (настоятельницам) ставропигиальных монастырей необходимо допускать к реализации через систему церковного распространения только ту продукцию СМИ (печатную, кино-, видео- и аудиопродукцию), которой присвоен специальный гриф "Одобрено Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви"»<sup>54</sup>. Такое нововведение выражает дифференциацию утверждений, отражающих «официальную позицию» РПЦ МП, от утверждений отдельных индивидов или сообществ, именующих себя «православными», поскольку «официальная позиция Русской Православной Церкви основывается на официальной информации Русской Православной Церкви, статусом которой могут обладать только документы церковного Священноначалия, либо иные официальные информационные материалы о его деятельности, о других важнейших событиях, происходящих в Церкви, или о занятой ее Священноначалием позиции по тем или иным вопросам. Данная информация может излагаться в форме документов, информационных сообщений или комментариев, данных по благословению Священноначалия и доступных в форме текста. Официальной информацией не могут считаться авторские статьи, интервью, дискуссионные выступления, публицистические тексты, устные комментарии»<sup>55</sup>.

Такой подход, в целом обоснованный и понятный в современных условиях, когда от лица Православия раздается множество не только не согласующихся между собой, но и прямо противоположных утверждений, однако, не снимает более сложных и глубоких проблем «причастности к подлинной православности», когда, например, печально известная Брестская уния 1596 года (смена приверженности православию на приверженность католичеству) была, как известно, поддержана именно определенной иерархией, клиром (т.е. священноначалием), что, соответственно, подвергло серьезному испытанию идентичность «благочестивых русских людей»<sup>56</sup>. Еще больше эти проблемы обострились позднее в старообрядчестве, где «старообрядцы различных согласий взаимно отрицали православность

---

<sup>54</sup> Информационное письмо Председателя Синодального информационного отдела В.Р. Легойды. URL: [http://www.religare.ru/2\\_78783.html](http://www.religare.ru/2_78783.html)

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС. 2002, С. 147.

друг друга», полагая истинно Православной Церковью только собственное согласие<sup>57</sup>. Священноначалие поддержало и Советскую власть (в связи с чем возникла так называемая проблема «сергианства», «заграничной церкви» и «катакомбного православия»), что вызвало раскол в самом православии, только 17 мая 2007 года частично преодоленный воссоединением РПЦ МП с Русской Православной Церковью Заграницей (РПЦЗ)<sup>58</sup>. Аналогичные проблемы возникают и в случае «непосредственного повиновения» своему «пастырю», который может оказаться и «лжепастырем», как это, например, согласно официальной позиции РПЦ МП, произошло со сторонниками епископа Диомида<sup>59</sup>. Собственно вся история христианства наглядно демонстрирует неоднозначность и драматизм детско-безоглядного доверия как доктринальной строгости конкретной иерархии (даже целые «вселенские соборы» признавались «разбойничьими»<sup>60</sup>), так и мистической харизме конкретного «пророка» или священнослужителя.

В этом контексте оппозиционное первому (юрисдикционно-конфессиональному) «неконфессиональное» (недоктринальное) понимание религии формируется еще в самом христианстве. Расколы христианства и официальное утверждение «сект» в качестве «Церквей», противостояние Православия, Католицизма и Протестантизма как государственных национальных религий европейских стран, знакомство европейцев в ходе колонизации с неевропейскими государственными духовными традициями – исламом и буддизмом порождают в эпоху Просвещения и особенно в XIX веке широкое «сравнительное изучение религий», без деления их на «истинные» и «ложные». Собственно упадок авторитета католичества и утверждение протестантизма породили феномен современных национальных государств, где Конституция и Закон стали регламентировать статус религиозных институтов, где возникло просвещенное либеральное «гражданское сообщество», в котором религия все больше и больше стала превращаться в «частное дело граждан», которые могут лично принимать решение о «принадлежности к Истине, Благу и Красоте, к величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия, к подлинному и выс-

---

<sup>57</sup> Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. С. 51.

<sup>58</sup> Акт о каноническом общении. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

<sup>59</sup> Богословско-канонический анализ писем и обращений, подписанных Преосвященным Диомидом, епископом Анадырским и Чукотским. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428836.html>

<sup>60</sup> Горчаков М.И. Вселенские соборы // Христианство: энцикл. слов.: В 3 т. М., 1993. Т.1. С. 385 - 387; Разбойничьи соборы. URL: <http://oz-gora.ru/zakon/razsob>.

шему порядку бытия, священному космосу», где стала формироваться традиция «личной неконфессиональной религиозности» (И.-В.Гете)<sup>61</sup>, индивидуального «светского» (атеистического, скептического или агностического) мировоззрения. Впервые в истории «светское» установило контроль над сферой и проявлениями «церковно-сакрального». Наглядной стала релятивизация прежних «величественных, сильных и ярких форм подлинного благочестия».

Лютеранин И. Кант за историческим многообразием веры стремился увидеть «живую веру» всеобщей этической религии, в свете которой все традиционные исторические церкви (юрисдикции) постольку псевдорелигиозны, поскольку они отличны от чисто этической общности или истинной церкви<sup>62</sup>. Лютеранин Г. Гегель подчеркивал важность в «ином» увидеть «свое», в низшем – высшее, в «псевдорелигии» – истинную религию, для него «понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной»<sup>63</sup>. Православный С.Н. Булгаков писал, что научное исследование религии, отделившееся от теологии, «неоспоримо расширяет знание о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание. Однако это знание о религии остается внешним... Конечно, через внешнее просвечивает и внутреннее. Когда заканчивается чисто научная задача систематического собирания материала по истории религии, которое, конечно, безмерно расширяет ограниченный опыт каждого отдельного человека, тогда неизбежно ставится задача и религиозного дешифрирования, и религиозно-философского истолкования собранных фактов»<sup>64</sup>. Наука не антирелигиозна по своей природе, она «приносит к алтарю тот дар, который она имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, ей чужда любовь сердца, но ... и ей присуща добродетель, соответствующая этой любви – интеллектуальная честность, вместе с неусыпным тружничеством, аскезой труда и научного долга»<sup>65</sup>. Более того, то «обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными

---

<sup>61</sup> Шадрина О.Н. Социально-философский анализ феномена целостности мировоззрения (на материале творчества И.-В.Гете): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. – Архангельск: ПГУ, 2007. С. 127.

<sup>62</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты. СПб., 1996. С. 341 – 342; Яблочков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994. С. 52 – 54.

<sup>63</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т.1. С. 265.

<sup>64</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 83.

<sup>65</sup> Там же. С. 85.

религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает новую область жизненного влияния»<sup>66</sup>, сам «... факт развития науки о религии» видится ему как «особое проявление религиозной жизни»<sup>67</sup>. Он отмечал, что «достоинства науки и ее права не ограничиваются, а только утверждаются религиозным учением, ... наука принципиально опирается на религию, а не противоречит ей ...»<sup>68</sup>.

Сергей Николаевич Булгаков в работах до принятия священства показывает, что эмпирическая и часто внешняя самоидентификация с конфессией сама по себе еще ничего не решает: «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 ...»<sup>69</sup>. То, что сегодня многим «растерянным гражданам» кажется единственным средством обретения духовного возрождения страны – тотальное воцерковление, строгая конфессиональная идентичность (слишком уж напоминающая членство в бывших комсомоле и КПСС, как и «юстинианских чиновников»), в действительности, еще 100 лет назад, когда это было эмпирической социальной нормой, уже ясно осознавалось С.Н. Булгаковым только как одна из возможностей оформления своей интуитивной личной религиозности, но отнюдь не идеальная действительность, поскольку в человеке, искренне именуящем себя «атеистом», часто просвечивает самоотверженный и бескорыстный теист, а в собственно «теисте», члене церкви – иррелигиозный и неверующий атеист, приземленный и самодовольный мещанин.

На метатеологическом и метафилософском уровнях С.Н. Булгакову становится очевидно, что «... в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, ... всякая подлинная философия ... религиозна»<sup>70</sup>. Она есть «... богословствование», являясь «естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли». Вместе с тем, и одновременно, с богословских позиций «... история философии ... представ-

---

<sup>66</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 85 - 86.

<sup>67</sup> Там же. С. 86.

<sup>68</sup> Булгаков С.Н. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения // История религии / А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С. Булгаков. М., 1991. С. 222.

<sup>69</sup> Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество / сост., вступ. ст., коммент. С.М. Половинкина. М: Рус. кн., 1992. С. 55.

<sup>70</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 77.

ляется как трагическая ересеология»<sup>71</sup>. Еретизм (как неизбежное впадение в односторонность) философии проистекает из ограниченности и неотъемлемой свободы, которая «как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство»<sup>72</sup>. Здесь и есть корни собственно атеизма, ибо «в царственной свободе, предоставленной человеку, полноте его богосыновства ему предоставлено само бытие Бога делать проблемой, философски искать его, а следовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его ...»<sup>73</sup>.

Важность дистанцирования верующих от своей веры, признание «неверия» очистительным и важным для веры компонентом мировоззрения, характерны для многих верующих и воцерковленных авторов. Н.А. Бердяев писал, что «философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии»<sup>74</sup>, а 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»<sup>75</sup>. М. Бубер и ряд западных теологов тоже отмечали позитивную для религии «функцию атеизма», поскольку тот «помогает религии избавиться от антропоморфных представлений о Боге и утвердить истинную веру»<sup>76</sup>.

А. Мень тоже отмечает неизбежность некоторой «апологии нехристианских верований», необходимой для того, чтобы сделать понятной их природу и специфику, а А.Б. Зубов указывает на прямую связь веры в «естественную сопричастность человека Богу» и признания положительного смысла «за иными религиями»<sup>77</sup>. Это требует смены критического отношения конфессий к «иному» как однозначно «неспасительному» и «гу-

---

<sup>71</sup> Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 328.

<sup>72</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 80.

<sup>73</sup> Там же. С. 82.

<sup>74</sup> Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Мир философии. М., 1991. Т.1. С. 101.

<sup>75</sup> О вере и нравственности по учению Православной Церкви. С. 29.

<sup>76</sup> Идеализм и религия: реф. сб. М., 1972. С. 158.

<sup>77</sup> Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т.1. Истоки религии. М., 1991. С.10; Зубов А.Б. История религий. Кн. 1: Доисторические и внеисторические религии: курс лекций. М., 1997. С. 12.

бительному» на научно-критическое отношение к категориям постижения «иного», что предполагает понимание «иного» как, в сущности, или, по меньшей мере, в некотором роде, «своего». Более того, само дихотомическое деление людей на «верующих/неверующих» или «православных/инославных» как предельно сущностного, спасительного в конфессионально-христианском европейском историческом контексте сохранялось, как ни парадоксально, и в советское «атеистическое» время, но уже с другим знаком в контексте элемента концепции «отмирания религии».

В советское время много было написано об отношениях религии и науки в контексте общей парадигмы, согласно которой «религия выступала и выступает непримиримым врагом прогресса и науки. ... Коммунистическая партия всей своей деятельностью помогает трудящимся освободиться от религиозных суеверий и овладеть научным мировоззрением»<sup>78</sup>. Три десятилетия спустя так же самоуверенно утверждалось, что «наука и религия – формы общественного сознания, которые противоположны по своей сущности и социальной роли. Наука, включающая систему знаний о природе, обществе и мышлении, а также деятельность, направленную на достижение этих знаний, возникает и развивается в связи с прогрессом общественной практики познавательной потребности людей. Религия, выражая слабость людей перед непознанными, неконтролируемыми природными и социальными силами, насаждала иллюзорные представления о могучих сверхъестественных духовных существах, о полной зависимости от них человека и природы, чем ограничивала самостоятельность, активность, инициативу человека, затрудняла развитие познавательной и преобразующей деятельности»<sup>79</sup>.

Камнем преткновения для такого рода логики был парадокс «верующих ученых» и «занимающихся наукой священнослужителей», порождаемый самим эксклюзивистским посылом, что только они сами и есть «подлинное мировоззрение», где «истинноверующие» не должны тратить конечное и ограниченное время своей жизни на «суетное» рациональное знание, а «истиннознающие» – на «старые предрассудки мракобесия». Наука отнюдь не тождественна «атеизму», а религия, в свою очередь, «мракобесию» и «суеверности». Если конфессиоцентризм видит общество в перспективе чисто моноконфессиональным союзом «истинноверующих», а сциентизм – «истиннознающих», то диалогический подход – плюралистическим диалогом

---

<sup>78</sup> Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя, П. Юдина. М., 1954. С. 511, 512.

<sup>79</sup> Атеистический словарь / под общ. ред. М. П. Новикова. М., 1983. С. 321.

динамично самообновляющихся личностей, относящих себя к конфессиональным, научным или иным идентификационным символическим системам, свободных менять эту причастность.

Проблема формирования и природы «подлинного мировоззрения» как единства ощущения и понимания мира, при всей очевидности восприятия отдельных объектов (частей мира), утрачивает свою тривиальность в контексте вопроса о мире в целом, поскольку, как отмечает В.В. Бибихин, «если есть что-то безусловно невидимое, так это мир»<sup>80</sup>. Термин «мировоззрение» появился чуть больше трёх веков назад и не имеет эквивалентов ни в древнегреческом, ни в латинском языках<sup>81</sup>. Исследования показывают, что термин возникает в Германии, где в XVII веке впервые зафиксированы слова *Weltbetrachtung* – “рассмотрение мира” и *Weltbeschauung* – “созерцание мира” как *nomina actionis* (имена действия разглядывания мира в смысле современного отстраненного наблюдения явлений)<sup>82</sup>.

Согласно утверждениям В.В. Бибихина, Иммануил Кант первым ввел понятие «мировоззрение» в философский обиход<sup>83</sup>, применил термин *Weltbeschauung* (“миросозерцание”) в значении старых немецких слов: разглядывание чувственного мира и составление представления об увиденном.

Системно-статичное понимание мировоззрения как совокупности знаний о всех частях мира было прямо исключено И. Кантом, который писал: «Но для того, чтобы хотя бы просто помыслить без противоречия (т.е. без впадения в антиномии) данное бесконечное (т.е. мир как целое) – для этого требуется в человеческой душе (*Gemüte*) способность, которая и сама тоже сверхчувственна. Ибо только благодаря ей и ее идее такого ноумена, который сам по себе не допускает никакого созерцания себя, однако кладется как субстрат в основу мировоззрения как простого явления (т.е. как простого представления о мире, возникающего в воспринимающем субъекте), – только благодаря идее такого ноумена бесконечное чувственного мира схватывается в целом под единым понятием через чистое интеллектуальное подытожение»<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> Бибихин В.В. Мир. Томск, 1995. С.12; Мировоззрение // Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В. Краткий этимологический словарь русского языка. М., 1971. С. 267.

<sup>81</sup> Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 33.

<sup>82</sup> Бибихин В.В. Мир. Томск, 1995. – С. 136.

<sup>83</sup> Там же. С.136-137.

<sup>84</sup> Там же.



В работе Ф. Шлейермахера «Речи о религии», с которой другие авторы связывают появление слова «мировоззрение» в литературе немецкого романтизма, данный термин получил значение мыслимой совокупности знания, опыта или представления о мире и человеческом бытии, основанном на мышлении, чувстве, воле и действии человека. В отличие от «картины мира» (выражения, обозначающего продукт или результат созерцания системы мира) мировоззрение рассматривалось как исходящее от субъекта творческое осмысление человеческого бытия, в основе которого лежит стремление к целостному осознанию общих взаимосвязей природы, общества, индивида в единой системе взглядов и представлений<sup>85</sup>.

Следующим важным шагом в осмыслении проблематики мировоззрения стала философская система Г.В.Ф. Гегеля, утверждавшего, что категории есть объективные формы действительности, в основе которой лежит «Мировой Разум», «Абсолютная Идея» или «Мировой Дух». «Абсолютный дух есть ... вечно в-себе-самом-сущее ... и в глубь себя возвращающееся и возвращенное *тождество*; единая и всеобщая *субстанция* как духовная, перводеление (*Urteil*) *на себя и на знание*, для которого она существует как таковая»<sup>86</sup>. В противопоставление кантовскому непознаваемому «ноумену» Г.В.Ф. Гегель провозгласил диалектический принцип «сущность является, явление существенно», а, следовательно, основание бытия оказывается так или иначе познаваемо, ибо мир и дух человека движим одним и тем же Мировым Духом.

Во второй половине XIX века под влиянием Г.В.Ф. Гегеля термин «мировоззрение» начинает употребляться синонимично терминам «философия» и «метафизика», т.е. как систематизированное рациональное представление о началах бытия природы и человека. Появляется огромное множество такого рода публикаций, где излагаются теории космоса и человека. Я. Буркхардт писал: «Раньше каждый был ослом на свой страх и риск и оставлял мир в покое; теперь, наоборот, всякий считает себя “образованным”, соштыпывает себе “мировоззрение” и давай проповедовать его ближнему»<sup>87</sup>.

«Мировоззрение» в этом контексте рассматривалось как система заблуждений относительно недостижимого для людей «мира в целом» и

---

<sup>85</sup> Черноволенко В.Ф. Мировоззрение и научное познание. Киев, 1970. С. 22.

<sup>86</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / отв. ред. Е.П. Ситковский. М., 1977. С. 382.

<sup>87</sup> Бибихин В.В. Мир. Томск, 1995. С. 139 - 140.

его воображаемой «сущности», унаследованная от предыдущих, донаучных ступеней познания (религиозной и метафизической, согласно О. Конту). Только наука должна была разрешить вопрос о природе мира, не прибегая к каким-либо сверхчувственным понятиям, а опираясь на опытные данные. Религия и метафизика провозглашались уже пройденными этапами в истории общества, своего рода духовно-интеллектуальными анахронизмами. Интуиция, прозрения и эмоции уступают место формулам, схемам и научным концепциям. «Новоевропейская ментальность суммирована в картине мира, которая не столько словесно-концептуальна, сколько концептуально-предметна»<sup>88</sup>, а потому тесно связана с практической жизнью, с материей, через которую и познается мир. В конце XIX – начале XX века в позитивистской и марксистской литературе мировоззрение начинает пониматься как программа того, как человек должен себя вести, причем не столько в частной сфере, сколько в глобальном масштабе, как повеление от собственно отстраненно-интуитивного созерцания и рассмотрения мира перейти к его масштабному преобразованию и конструированию.

О силе влияния и распространения этого подхода свидетельствует и то, что в соответствии с подобной позицией написан целый ряд работ современных авторов, которые посвящены проблематике мировоззрений и их типологизации, причем сами авторы могут быть сознательно верующими, т.е. представляющими современные религии, а не науку как таковую. В качестве примера можно назвать «Парад миров: типология мировоззрений» Джеймса Сайра и другие работы<sup>89</sup>, которые во многом повторяют традиционные для позитивистов взгляды на мировоззрение как систему взглядов, убеждений, установок, жизненной позиции человека, где все, что мы можем помыслить, мы делаем в мировоззренческом контексте<sup>90</sup>.

Мировоззрение, согласно Д. Сайру, «это ряд предпосылок (истинных полностью, отчасти или совершенно ложных), которых мы придерживаемся (сознательно или бессознательно, последовательно или непоследовательно), размышляя об основных слагаемых нашего мира»<sup>91</sup>. При этом предпосылки в определенной степени согласованы между собой,

---

<sup>88</sup> Шкуратов В.А. Историческая психология. Ростов н/Д, 1994. С. 178.

<sup>89</sup> См.: Сайр Д. Парад миров: типология мировоззрений. СПб., 1997. 248 с.; Green John C. Science, ideology, and world view: Essays in the history of evolutionary ideas. Berkeley, 1981; World views / Ed. With fn introd. A retrospect by Macnamara M. Pretoria, 1980.

<sup>90</sup> Сайр Д. Парад миров: типология мировоззрений. СПб., 1997. С. 13 - 14.

<sup>91</sup> Там же. С. 14.

что является подтверждением структурности мировоззрения. Д. Сайр, по сути, отождествляет мировоззрение и философские системы: «Мы занимаем ту или иную позицию, и нежелание принять какое-то мировоззрение, в свою очередь, тоже оказывается мировоззрением или, по крайней мере, определенной философской установкой»<sup>92</sup>.

Так, он выделяет несколько основных типов мировоззрения, вольно или невольно примыкая к распространенной в XX веке точке зрения, когда утверждает, что в основе мировоззрения лежит та или иная философская установка (требуемая директива), и задача любого мировоззрения – не отказ от предрассудков и заблуждений, не поиск истины, таинственных оснований сущего, цельности мира, а приобщение нового поколения к уже выработанной и традиционной позиции в отношении к миру. Аналогично и понимание мировоззрения многими другими современными религиозными авторами, в том числе и пишущими о проблемах христианского образования именно как о проблемах формирования у молодого поколения определенных религиозных априорных установок<sup>93</sup>.

Ответом на такую позицию явились поиски философии второй половины XIX – первой половины XX веков, представлявшие собой попытки иначе решить проблему предмета мировоззрения и философии. Так, Герман Гессе отмечал, что «мировоззрение может означать всегда только созерцание определенного рода, а именно такого рода созерцание, которое *интуитивно* охватывает отдельные реалии как части «мира», цельного космоса»<sup>94</sup>. Единство мировоззрения – в цельности субъективно-интуитивной веры в таинственное бытие реальности, стоящей за многообразной действительностью.

Данное направление начинается с поисков «философии жизни», где предметом размышлений становится человек в его субъективном «переживании» мира, а не окружающий мир (материальный и социальный) как таковой и его объективные законы. Соответственно, главными проблемами философии стали проблемы цели и смысла жизни, ценностей, психологической структуры личности и т.п. Среди представителей этого направления можно назвать С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Р. Эйкена, В. Дильтея, А. Бергсона, М. Шелера, сторонников экзистенциализма, феноменологии, философии процесса и аналитической психологии.

---

<sup>92</sup> Сайр Д. Парад миров: типология мировоззрений. СПб., 1997. С. 17.

<sup>93</sup> Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение. Ярославль, 2000. С. 5; Моррис Г. Христианское образование для реального мира. М., 1993. С. 10 - 12.

<sup>94</sup> Бибихин В.В. Мир. Томск, 1995. С. 140.

Термину «мировоззрение» в разнообразной и разнородной литературе данного направления было придано существенно новое содержание. Под «мировоззрением» стали понимать совокупность проблем, взглядов, идеалов и т.д., в которых находит свое выражение присущая человеку устремленность к целостному, гармоническому упорядочиванию своего «переживания мира», «внутреннего опыта». Предполагалось, что мировоззрение тесно связано с внутренним миром человека, выступает как «тотальное самосознание» индивидов, как активная и направляющая духовная сила, во власти которой находятся воля, разум и действия личности, поэтому оно представлялось знанием, стоящим на порядок выше положительных наук, изучающих лишь внешний мир.

Мировоззрение не может быть определено через науку, так как она для человека внутренне не связана с бытием как таковым. «Последний корень мировоззрения – это жизнь»<sup>95</sup>, - полагал В. Дильтей. Жизнь – не действительный биологический и социально-практический процесс взаимодействия человека с объективным миром, а «полнота, целостность, многообразие переживаний» индивида, объективацией которых является внешняя реальность, поскольку именно «жизнь каждого индивида творит сама из себя свой собственный мир»<sup>96</sup>. Миросозерцание складывается одновременно из «взгляда человека на *целый мир как единое* и из отношения к *миру в целом*» (т.е. как к внешне воспринимаемому через множество составляющих его частей) – к обществу, природе, вещам, отдельным людям.

Мировоззрение не является ни логической системой, которую можно словесно передать подрастающему поколению, ни хаотичным набором жизненных впечатлений, знаний, отношений и опыта. Оно представляет собой внутренне цельную систему либо же стремится к такой цельности, комплексности, вытекающих из самой цельной природы бытия. Возможность систематизации накопленного жизненного опыта посредством мышления обуславливается также и социальной жизнью, являющейся регулятором поведения индивидов и стимулом познания посредством общения. Герменевтика помогает нам погрузиться в мир, но это будет уже сугубо человеческий, личностный мир. Однако, как бы мы ни прочувствовали, ни поняли его, в любом случае за границами нашего познания останется *весь мир*, который невозможно искусственно разделить на мир человеческий и

---

<sup>95</sup> Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. СПб., 1912. С. 123.

<sup>96</sup> Там же. С. 124.

мир природный, хотя бы потому, что сам человек возникает как существо природное. Тем не менее, продолжая оставаться в рамках парадигмы Нового времени о том, что в целом мире нет ничего, о чем нельзя было бы говорить и писать, и что нельзя было бы, в конце концов, вписать в картину мира, В. Дильтей определяет мировоззрение как взгляд на мир и положение человека в нем, представленный в полноте наук о природе и духе.

### *§ 1.2. Принадлежность к формам подлинно Прекрасного*

Размышляя о религиозности, важно обратиться к дискуссиям о творчестве Андрея Тарковского, фильмы которого, снятые в атеистическом СССР под контролем ЦК КПСС, по словам И.И. Евлампиева, парадоксальным образом способствовали подлинно религиозному преображению людей: «Его творчество стало тем ориентиром в поисках незыблемых ценностей и тем образцом личной свободы и ответственности, которых нам так не хватало в окружающей действительности. Для многих из нас встреча с фильмами Тарковского явилась судьбоносным событием, помогла выйти на путь, ведущий в наше настоящее, а не иллюзорное будущее»<sup>97</sup>.

Сам Андрей Тарковский писал: «Любой художник в любом жанре стремится выразить как можно глубже внутренний мир человека ... Я вдруг совершенно неожиданно для себя обнаружил, что все эти годы занимался одним и тем же и, по существу, меня интересуют всегда одни и те же проблемы. Я делал разные фильмы, все они возникли по одной причине: рассказать о внутренней двойственности человека. О его противоречивом положении между духом и материей, между духовными идеалами и необходимостью существовать в этом материальном мире. И вот этот конфликт является для меня самым главным, ибо он рождает все ...»<sup>98</sup>.

В целом некоторые исследователи творчества А.А. Тарковского отмечают, что оно являет нам «уникальный случай современного нам синтеза философии, религии и науки в одно художественное и мировоззренческое целое, того, что известный русский философ Владимир Соловьев называл “всеединство”. Это удивительный и продолжающий нас поражать своей глубиной и многоплановостью пример прорыва личности в универсальную

---

<sup>97</sup> Евлампиев И.И. Художественная философия Андрея Тарковского // Антропология URL: [http://anthropology.ru/ru/inform/reviews/books/tarkovsk\\_p.html](http://anthropology.ru/ru/inform/reviews/books/tarkovsk_p.html)

<sup>98</sup> Суркова О. Хроники А. Тарковского. Дневниковые записи с комментариями. Ч. 1. URL: <http://www.kinoart.ru>

природу самих основ бытия человека в мире, образы Таинственного, Подлинного, Фундаментального, новый ответ на вечные вопросы бытия»<sup>99</sup>.

Кино открыло возможность зримо представить внутренний эмоциональный опыт, возникающий при соприкосновении с духовным миром, способности человека к непосредственному сверхчувственно-интуитивному постижению Истины. Художественное творчество как высшая форма человеческой деятельности только в исключительно редких случаях достигало той полноты и совершенства, к которым оно подспудно стремилось всегда, как, собственно, и академическое университетское образование, поскольку «университет – будь он для химиков, физиков, математиков, филологов, юристов – учит многомерности жизни и творчества, учит терпимости к непонятому и попытке постигнуть бескрайнее, сначала не во всем доступное, разнообразное»<sup>100</sup>.

Споры о религиозности А.А. Тарковского и его фильмов не утихают. Так, И.И. Евлампиев отмечает, что «Тарковский – художник исконно русский, христианский, православный»<sup>101</sup>. Н.Ф. Болдырев полагает, что «Тарковский осмелился на свой страх и риск создать религиозный кинематограф», что возникло целое сообщество тех, «кто бессознательно-интуитивно причисляет себя к незримой “церкви Тарковского”»<sup>102</sup>. Акош Силади и Андраш Балинт Ковач полагают его заслугой то, что в фильмах блестяще воплощена «вера в чудо, потребность в чуде, продолжающая жить в человеке в эпоху, лишенную религии и этики»<sup>103</sup>. О. Барабанщикова убеждена, что «основные черты христианского подвижничества – осознание человеком своей греховности, стремление преодолеть неверие и обрести веру, видение несовершенства мира – можно увидеть во всех фильмах Андрея Тарковского»<sup>104</sup>.

Священнослужители тоже расходятся в оценке его религиозности. Если

---

<sup>99</sup> Аринин Е.И. Толерантность и проблема фундаментальности в фильме «Сталкер» Андрея Тарковского // Свеча-2002. Истоки: сб. материалов междунар. конф. / сост. и отв. ред. Е.И. Аринин. Архангельск: ПГУ им. М.В. Ломоносова, 2002. С. 5.

<sup>100</sup> Лихачев Д. Вместо эпиграфа/ Мир и фильмы Андрея Тарковского / сост. А.М. Сандлер. М.: Искусство, 1990. С. 5.

<sup>101</sup> Евлампиев И.И. Страсти по Андрею: философия жертвенности (А. Тарковский и русская религиозная философия). URL: <http://www.knls.net/rus/transcripts/tarkovskiy.htm>

<sup>102</sup> Болдырев Н.Ф. Ты должен измениться (вместо предисловия) // Жертвоприношение Андрея Тарковского. М.: Вагриус, 2004. С.11.

<sup>103</sup> Силади А., Ковач А.Б. Зона и нарушители. URL: <http://kinocenter.rsuh.ru/siladikova4.pdf>

<sup>104</sup> Барабанщикова О. Человек, который увидел Ангела. Религиозная тема в творчестве А. Тарковского. URL: <http://www.christian-culture.info/index.php?n=1&article=03>

инок Всеволод (Джорданвилл, США) убежден в православности А. Тарковского, «на могильном памятнике коего неслучайно помещена надпись: “Человеку, который увидел Ангела”»<sup>105</sup>, то иеромонах Феодор (Ильин) считает, что режиссер, крещеный и похороненный в соответствии с канонами православной традиции, «был человеком верующим, но, как и многие его современники, – нецерковным»<sup>106</sup>.

Сам режиссер в своих дневниках отмечал: «Воля к творчеству определяет художника, и черта эта входит в определение таланта. В силу бесконечных законов или законов бесконечности, которые лежат за пределом досягаемого, Бог не может не существовать. Для человека, неспособного ощутить суть запредельного, неизвестное, непознаваемое – Бог. В нравственном же смысле Бог – любовь. ... Кроме художественного произведения человечество не выдумало ничего бескорыстного, и смысл человеческого существования, возможно, состоит именно в создании произведений искусства, в художественном акте, бесцельном и бескорытном. Возможно, в нем как раз проявляется то, что мы созданы по подобию Божию»<sup>107</sup>.

В 1986 году он писал: «Сегодня великая надежда поселилась у меня в душе. Не знаю отчего – просто счастье. Надежда возможности счастья. С утра солнце светит в окна, но счастье не от этого. Андрюшка, Лара. Присутствие Господа ... Я Его чувствую»<sup>108</sup>. Режиссер считал чудом само таинство рождения фильма, особенно проявившееся в работе над фильмом «Зеркало»: «“Зеркало” монтировалось с огромным трудом: существовало около двадцати с лишним вариантов монтажа картины. ... Картина не держалась, не желала вставать на ноги, рассыпалась на глазах, в ней не было никакой целостности, никакой внутренней связи, обязательности, никакой логики. И вдруг, в один прекрасный день, когда мы нашли возможность сделать еще одну, последнюю отчаянную перестановку, картина возникла. Я еще долго не мог поверить, что чудо совершилось ...»<sup>109</sup>.

Фильмы А. Тарковского сильны и неповторимы именно благодаря своей поэтичности, которой чужда логика прямых последовательностей, но

---

<sup>105</sup> Инок Всеволод. Человек, который увидел ангела. Андрей Тарковский – православный. URL: <http://www.russian-inok.org/page.php?page=ascetic2&dir=ascetic&month=1102>

<sup>106</sup> Томачинский В. Андрей Тарковский: “С надеждой и верой”. URL: <http://www.taday.ru/text/29652.html>

<sup>107</sup> «Мартиролог» Андрея Тарковского. URL: <http://www.etoday.ru/2008/02/post-62.php>

<sup>108</sup> Андрей Тарковский. Мартиролог. Дневники 1970 -1986 / под ред. А.А. Тарковского. М.: Международ. ин-т. им. Андрея Тарковского, 2008. С. 582.

<sup>109</sup> Рецензия: Зеркало [1974]. URL: <http://www.atarkovsky.ru/articles/302/>

куда ближе взрывная сила ассоциаций: «Режиссеру необходимо показать, что земля прекрасна; что жить нужно бескомпромиссно, жить, а не существовать. Что человеку важно хранить и беречь данные ему от рождения ценности, столь необходимые для духовного здоровья. Таков нравственный посыл его творчества»<sup>110</sup>. И.И. Евлампиев убежден, что «...темы Евангелия, духовного спасения стали центральными для Тарковского-режиссера»<sup>111</sup>. Известный польский кинорежиссер Кшиштоф Занусси полагал, что «Андрей совершил в кино такое, что кажется невозможным, – в механической кинофотографии он запечатлел облик Духа»<sup>112</sup>. Известный современный культуролог и философ Г. Померанц пишет, что «Андрей Тарковский смог “показать”, что искусство способно передавать присутствие и действие Божественного Проведения в мире через его связь с реальным внутренним опытом человека, смерть можно будет побороть усилием воскресенья»<sup>113</sup>.

По свидетельству оператора Вадима Юсова, «сделав ставку на чистую натуру, на чувственную природу кадра, на подлинность эмоций, Тарковский сумел подвести зрителя к пониманию духовных проблем героев. ... Он знал о внутренней связи человека с Богом и говорил с нами о святости. Человек, который слышит Бога, живет иначе – это важно, и путь от материального к духовному – путь возвышения человека»<sup>114</sup>. В. Панов полагает, что религиозной и христианской по своей природе является и одна из самых главных проблем, волновавшая А. Тарковского, – «комплекс человеческой вины за все зло, происходящее в мире, и как следствие – последовательной жертвенной позиции всех главных героев фильмов Тарковского, ощущающих свою виновность по факту рождения и ответственность за все и вся»<sup>115</sup>.

Эмоционально-обыденное понимание религиозности особым образом исследуется социологией религии, которая, согласно современным взгля-

---

<sup>110</sup> Пустынская Л. “Зеркало” Андрея Тарковского. URL: <http://www.m-m.sotcom.ru/11-13/zerkalo.htm>

<sup>111</sup> Евлампиев И.И. “Страсти по Андрею”: философия жертвенности (А. Тарковский и русская религиозная философия). URL: <http://www.knls.net/rus/transcripts/tarkovskiy.htm>

<sup>112</sup> Томачинский В. Андрей Тарковский: “С надеждой и верой”. URL: <http://www.statiana.ru/cgi-bin/client/display.pl?did=3451>

<sup>113</sup> Померанц Г. У дверей замка (Встречи Тарковского с Достоевским). URL: <http://www.good.cnt.ru/pom1.htm>

<sup>114</sup> Евлампиев И.И. “Страсти по Андрею”: философия жертвенности (Андрей Тарковский и русская религиозная философия). URL: <http://www.knls.net/rus/transcripts/tarkovskiy.htm>

<sup>115</sup> Панов В. Комплекс вины (Андрей Тарковский и русская философия). URL: [http://exlibris.ng.ru/izdat/2001-10-25/4\\_complex.html](http://exlibris.ng.ru/izdat/2001-10-25/4_complex.html)



дам, представляет собой «совокупность знаний о религиозном поведении человека как социальном действии и религиозных образованиях как компонентах социальной системы»<sup>116</sup>. Оксфордский «Словарь мировых религий» утверждает, что социологией религии называется «исследование религии в ее социальных аспектах и последствиях, предпринимаемых во всех частях мира»<sup>117</sup>. Другой словарь отмечает, что она – одна из трех социальных наук о религии, наряду с антропологией и психологией религии причем в отличие от психологии религии она концентрируется не столько на индивидах, сколько на обществе, тогда как в отличие от антропологии – на современном обществе, а не на небольших «первобытных (primal)» общинах<sup>118</sup>.

Один из ведущих современных исследователей И.Н. Яблоков отмечает, что социология религии «рассматривает религию как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях, анализирует религиозное поведение людей в единстве с их сознанием», при этом теория включает в себя: 1) фундаментальные положения, раскрывающие общественно-сущностные характеристики религии, ее основы в истории и жизнедеятельности общества, групп и индивидов; 2) знания о различных феноменах религии – о религиозном сознании, культе, отношениях, объединениях, организациях и т.д.; 3) совокупность операционно интерпретированных понятий и эмпирических обобщений – «религиозность», «религиозное поведение», «типы религиозности» и проч.; 4) методику конкретно-социологических исследований в области религии»<sup>119</sup>. Другой известный отечественный специалист по социологии религии В.И. Гараджа полагает, что «необходимо рассмотреть ее в контексте социологического знания и других наук о религии, а в еще более широком плане – определить соотношение социологии религии с философией и теологией»<sup>120</sup>.

Важно учитывать, что в советское время социология религии, с одной

---

<sup>116</sup>Красников А.Н. Социология религии // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 1003.

<sup>117</sup> Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000. P. 549.

<sup>118</sup> The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995. P. 492.

<sup>119</sup> Яблоков И.Н. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. слов.-минимум по религиоведению. М.: Гардарика, 1998. С. 13.

<sup>120</sup> Гараджа В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2005. С. 9.

стороны, понималась как «одна из отраслей религиоведения», причем подчеркивалось, что «марксистская социология религии является разделом научного атеизма», который «изучает социальную детерминированность религии, закономерности ее возникновения, развития, функционирования и отмирания, ее элементы и структуру, место и роль религии в обществе»<sup>121</sup>. С другой стороны, советские социологи полагали, что социология религии - это «область социологии, изучающая религию и религиозность»<sup>122</sup>. В «Кратком социологическом словаре», указывается, что «марксистская социология религии исходит из положения о социальной природе религии и понимает ее как фантастическое, искаженное отражение в сознании людей тех реальных сил, природных и общественных, которые господствуют над ними в повседневной жизни»<sup>123</sup>. Сегодня ситуация кардинально изменилась – религию не только не «преодолевают», но все чаще «внедряют», в связи с чем остро встает вопрос о «критериях религиозности», различиях в их понимании с позиций научной (светской) и церковной (конфессиональной) социологии. В таком контексте очевидна вся сложность перехода отечественной социологии религии от парадигмы «отмирания», господствовавшей в советский период, к парадигмам «духовного возрождения» и даже «реванша религий», активно обсуждаемым современными авторами.

Современный социолог, как пишет В.И. Гараджа, «имеет дело с религией как социальным феноменом, т.е. религиозным поведением как разновидностью коллективного поведения, как одной из систем социальных действий», поэтому «предметом социологии религии являются религиозные группы, их образование и функционирование», причем «наряду с изучением религии в качестве одной из автономных областей социальной жизни (как люди становятся религиозными, как они обучаются поддерживать соответствующие образцы поведения, как складываются отношения между ними и т.д.) изучаются влияние на деятельность религиозных групп и поведение религиозных людей внешних по отношению к ним факторов (экономических, правовых и т.д.), с одной стороны, а с другой - последствия и значения деятельности религиозных групп для более широких объединений и обществ, к которым они принадлежат»<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Социология религии // Атеистический словарь / под общ. ред. М.П. Новикова. М., 1983. С. 460.

<sup>122</sup> Социология религии//Краткий социологический словарь. М.: Политиздат, 1988. С. 368.

<sup>123</sup> Там же. С. 368.

<sup>124</sup> Гараджа В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2005. С. 9 – 10.

Важнейшими проблемами, требующими философского методологического осмысления, прежде чем выходить «в поле» и исследовать эмпирическую религиозность населения, составлять вопросы анкеты или сценарии интервью, являются сами категории «религиозность» («нерелигиозность»), соотношение «религии» и «атеизма» как форм мировоззрения и собственно «критерии религиозности».

Важнейшее понятие социологии религии, которое требует детального и многопланового обсуждения, выражается термином «религиозность». Следует различать научное понятие, официальное «кредо» профессиональной нормы и бытовое (обыденное) представление о религиозности, выражаемое общественным мнением и нередко тиражируемое СМИ. Благодаря последним соответствующие настроения, стереотипы, запросы, тенденции и предрассудки становятся предметом для разнообразных ненаучных спекуляций и попыток манипулирования страстями, агрессией и желаниями огромных масс людей.

Неясность терминологии, а порой и очевидно спекулятивное ее использование порождают безответственные статистические данные об «угрозах национальной безопасности». Так, маги, целители, экстрасенсы порой начинают квалифицироваться как основатели и руководители неких особых религиозных объединений, а их «прихожанами» начинают называть всех, кто хоть раз читал газету с гороскопом, смотрел подобные программы по телевидению (Чумак, Кашпировский и т.п.) или слушал их по радио (практически все население страны). Очевидно, что участников новогодних праздников, культурно-краеведческих, общественно-политических, научно-психологических, медицинских или философских конференций, семинаров и лекториев некорректно именовать «адептами» веры в Деда Мороза, Снегурочку, Ивана Ефремова, Дж. Толкиена, Н.К. и Ю.Н. Рерихов или Порфирия Иванова, идеологию национал-большевистской партии Э. Лимонова или РНЕ и т.п.<sup>125</sup>, что тоже может дать потрясающую картину засилья «суеверности», «суеверного возрождения» и «неизбежной победы оккультизма» в России<sup>126</sup>.

Противопоставление религии (христианства) как «нравственности», а магии и мифологии как «аморальности», «варварства» и «дикости» идет от первых веков утверждения христианства в европейской культуре. К этим

---

<sup>125</sup> Кантеров И.Я. «Деструктивные», «тоталитарные» ... и далее везде // Религия и право. 2002. № 1. С. 27 - 29.

<sup>126</sup> Кураев А. Россия на пороге контрреформации // НГ-Религии. 1997. 24 июля. С. 6.

оценкам присоединяются и некоторые светские исследователи, отмечающие опасность распространения иррациональной «эзотерики» для духовного и физического здоровья нации<sup>127</sup>, для рационализма и этики как фундаментальных ценностей культуры Просвещения, создавшей современную цивилизацию. Типичное понимание противостояния просвещения и невежества народа в XIX веке выразил Н.Г. Чернышевский, который писал о «массе народа», которая «погружена в препорядочное невежество ... верит в колдунов и ведьм, изобилует бесчисленными суеверными рассказами совершенно еще языческого характера»<sup>128</sup>.

В этой связи проблема анализа религиозности населения опирается на необходимость решения ряда фундаментальных методологических вопросов, касающихся описания, обобщения, систематизации и классификации исследуемых феноменов. Здесь исследователь, прежде всего, сталкивается с серьезной проблемой «внешнего/внутреннего» подхода к пониманию той или иной формы религиозности, с культурными стереотипами, согласно которым вера в Иисуса Христа считается «религией», а вера в домового – «суеверием». В религиоведческой литературе специально подчеркивается опасность «гипердиагностики»<sup>129</sup>, когда в исследуемой социальной действительности видят то, что сами верующие, являющиеся объектом религиоведческого анализа, и не предполагали, и с чем они могут и не согласиться. Такого рода тенденциозными примерами богата теория и практика, например, такой богословской дисциплины, как «сектоведение», которая, однако, иногда начинает сегодня преподноситься как раздел собственно «религиоведения». В мировой науке, однако, сложилось понимание религиоведения именно как академической дисциплины, которая, как, например, биохимия или филология, не может быть «православной» или «исламской», но именно наукой, т.е. непредвзятой, максимально объективной областью исследования, требующей нейтральности, безоценочности языка описания религиозной действительности, критического взгляда на сложившиеся конфессиональные, медийно-культурные или даже сами собственно научные представления.

---

<sup>127</sup> Борецкий Р. Академики и «всякая чертовщина» // Новое время. 1996. № 42. С. 38 – 39; Куницын И. Угроза национальной безопасности? // НГ-Религии. 1997. 24 июля. С. 2 и др.

<sup>128</sup> Чернышевский Н.Г. О причинах падения Рима // Полн. собр. соч. М., 1950. Т. VII. С. 665.

<sup>129</sup> Савенко Ю.С. Экспертные фальсификации в религиозной сфере // Основы религиоведческой экспертизы: сб. науч. ст. / под общ. ред. А.В. Пчелинцева. М.: Ин. религии и права, 2002. С. 18.

Сложность проблемы состоит в том, что очевидно «религиозная» с научной точки зрения деятельность некоторых объединений и их адептов может ими самими квалифицироваться как «просветительская», «информационная», «культурная», «развлекательная», «спортивная», «оздоровительная», «медицинская» и т.п., поскольку их самоидентификация и регистрация как «религиозных» по тем или иным причинам представляется им невыгодной, излишней или вообще опасной, чем, собственно, и отличаются, например, различные знахарско-целительские практики и многие незарегистрированные религиозные объединения.

В этой связи вопрос о том, что такое «религиозность», следует задавать в отношении тех людей, которые себя в современной культуре именуют «религиозными», «верующими», т.е. относящими себя к той или иной «религии». Здесь важно отметить, что проблема «религиозности» (религиозной идентичности, личной причастности к религии) и, особенно, «истинной религиозности» несколько тысячелетий находится в центре обсуждений как между верующими внутри своих вероисповеданий, так и на уровне межконфессиональных и межмировоззренческих дискуссий. Вместе с тем, как отмечает священник Я. Кротов, «само слово “религиозность” в русский язык вошло недавно, только в девятнадцатом веке», отражая особый феномен, проявившийся в результате «огромной духовной революции, которая свершилась на переходе от средневековья к новому времени», когда религия как социальный институт стала утрачивать безличный и государственно-принудительный характер, лишившись силовой поддержки политических властей, и тогда оказалось, что она “нуждается в опоре в душах людей”»<sup>130</sup>.

С одной стороны, древние и новые религиозные традиции существуют только потому, что есть субъективная личная религиозность, поскольку нет религии без людей, адептов, верующих, однако, с другой стороны, сам по себе данный личный феномен носит настолько глубоко интимный и эмоционально-чувственный характер, является своего рода «вещью-в-себе», имеющей свои «приливы и отливы», что оказывается чрезвычайно аморфным феноменом, ускользающим от попыток однозначного истолкования как «изнутри», так и «извне». Достаточно вспомнить известный сюжет из знаменитой кинокомедии «Бриллиантовая рука», где герой Андрея Миронова испытывает мгновенные «прилив и отлив» религиозного чувства, вызванные внезапным перемещением в открытое море.

---

<sup>130</sup> Кротов Я. О религиозности. С христианской точки зрения. URL: <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp>

Фундаментальная методологическая трудность в понимании любой личной религиозности состоит в том, что она, существуя только индивидуально, может быть понята только через соотнесение с неким универсальным языком, позволяющим интерпретировать личное в терминах межличностного (интерсубъективного) учения, т.е. она должна быть концептуализирована (выражена в терминах определенных учений, теорий, концепций) только через некоторую безличную (или надличностную) символическую общность. Этой общностью исторически выступил язык – «кредо» определенной конфессиональной традиции (нормативной «воцерковленности»), возникающий, как показывает история христианства, из представлений одной или нескольких общин, формирования тех или иных противоречий между ними, порождающих конструирование универсального «канона», призванного преодолеть эти противоречия.

В качестве современного примера можно привести скандал 2008 года вокруг «пензенских затворников», которых СМИ называли и «сектантами»<sup>131</sup>, и «Свидетелями Иеговы»<sup>132</sup>, и «православными христианами»<sup>133</sup>. Историческими примерами такого рода проблем и парадоксов являются хорошо известные и до сих пор полемически обсуждаемые факты персонального отлучения никогда не говорившего о своем «неверии» или «атеизме» Л.Н. Толстого, тогда как сознательные «воинствующие атеисты» В.И. Ленин и И.В. Сталин, непосредственно связанные с террором в отношении верующих, – не отлучались<sup>134</sup>. Более того, иногда православные священники могут утверждать, что И.В. Сталин не только «был верующим», но он – «богодарованный вождь России»<sup>135</sup>. Получил известность и скандал, связанный с изображением Сталина на иконе<sup>136</sup>.

Как отмечалось ранее, каждая конфессия (религиозная общность,

---

<sup>131</sup> Лидер пензенских сектантов Кузнецов может быть возвращен в психбольницу. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=23807>

<sup>132</sup> Пензенские затворники назвали себя последователями Свидетелей Иеговы. URL: <http://www.newsru.com/religy/10apr2008/einsiedler.html>

<sup>133</sup> Укрывшиеся в землянке люди не сектанты, а обычные православные, считает архиепископ Пензенский. URL: <http://www.newsru.com/religy/20nov2007/penza.html>

<sup>134</sup> На вопрос отвечает священник Александр Любимов. URL: <http://www.pravoslavie.dubna.ru/2/questions.php?year=2006&month=9&id=2094>

<sup>135</sup> Священник Дмитрий Дудко. Он был верующим. URL: [http://www.geocities.com/CapitolHill/Parliament/7231/dudko\\_2.htm](http://www.geocities.com/CapitolHill/Parliament/7231/dudko_2.htm)

<sup>136</sup> Москвичи молятся на Сталина. "МК" нашел в церкви около Кремля икону с изображением кровавого тирана. URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=80376&type=view>

юрисдикция) создает свои нормативные формы, традицию правильного исповедания веры, получившую название «конфессионального эксклюзивизма»<sup>137</sup>, т.е. представления о том, что только данное объединение является истинным и собственно спасающим. Влияние таких идей усилилось в Европе и католичестве после Тридентского собора (1545 – 1563), в ситуации противостояния с протестантами, что привело к агрессивности и нетерпимости в отношении «изменников и предателей веры», «иноверцев вообще», в результате чего еще в начале XX века французские католики утверждали, что «Церковь получила от Бога право преследовать тех, кто уклоняется от истины, не только церковными карами, но и телесными наказаниями» (тюрьмой, сечением, калечением, смертью) и что «Варфоломеевская ночь была великолепной ночью для Церкви и для Отечества»<sup>138</sup>. Признание истинности только одной институционально организованной религии (конфессионального объединения, юрисдикции), детально обосновываемой профессиональной теологической элитой, сопровождается недоверием к профанно-массовой («наивной», «невежественной», «простой», «народной», «двоеверной» с профессионально-богословской позиции) личной религиозности (критикуемой за «греховность», «хладноверие», «обмирщенность» и т.п.), которая в данном случае видится обретающей подлинную значимость только через причастность первой; причем в идеале эта причастность объединению должна быть максимальным самоотречением, «преданностью до самопожертвования», готовностью «отдать жизнь за веру» (иногда – покарать «уклонившихся от истины») или верностью идеалам монашеской аскетики.

В этом контексте богословы и религиозные философы отмечают, что простая и неглубокая причастность, идентификация с объединением недостаточны и порождают феномен «номинальной религиозности». Известный основоположник европейской Реформации Мартин Лютер писал, что «мир и большинство людей – нехристиане и таковыми останутся, хотя все одинаково крещены и называются христианами»<sup>139</sup>. Православный философ и публицист И.А. Ильин отмечал, что «современное человечество изобилует “православными”, “католиками” и “протестантами”, которым

---

<sup>137</sup> Юдин А. Введение // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: хрестоматия. М. : Библ.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2001. С. 67.

<sup>138</sup> Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. М., 1907. С. 8.

<sup>139</sup> Лютер М. Избранные произведения. СПб.: Фонд Лютеранского наследия, 1997. С. 128.

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»<sup>140</sup>. Выше мы цитировали сходные утверждения С.Н. Булгакова и других религиозных философов, к которым близок и протестантский теолог К. Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками»<sup>141</sup>. Теологам очевидно, что только тогда, когда человек полностью, и разумом и сердцем, воспринимает мир через призму той или иной религии, можно говорить о подлинной религиозности. Именно о такого рода верующих говорят, что они «рассудительны и счастливы», ибо обрели Бога и служат ему<sup>142</sup>. Очевидно, однако, что критерии для оценки подлинности серьезной и глубокой религиозности может иметь только Бог, которому все известно и который единственно и может судить о том, кто достоин спасения.

Протестантские теологи К. Барт и Д. Бонхеффер отмечали, что личный религиозный опыт, религиозные чувства, переживания, культ и религия как формы культуры могут функционировать без Бога: «Это чисто человеческое создание, происходящее из отчаянного желания человека спастись, отчаянного желания выбраться на твердый берег вечности. И в этом смысле – религия практически противостоит вере. Она превращается в форму культуры..., Бог не нужен для функционирования такой религии»<sup>143</sup>.

Таким образом, религиозность функционально может трактоваться как принадлежность к Истине, Благу и Красоте, к величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия, к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу, или как «принадлежности к Истине, Благу и Красоте, к величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия, к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу». Очевидна вера в совпадение конкретно-юрисдикционной формы религиозного объединения с его общей возвышенной функцией, тогда как во втором случае это тождество рассматривается критично, что, однако, отнюдь не означает враждебно-внешнего отношения к конкретным

---

<sup>140</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М., 1993. С. 34.

<sup>141</sup> Боа К. Лабиринты веры. М., 1992. С. 4.

<sup>142</sup> Паскаль Б. Мысли. Киев, 1994. С. 253.

<sup>143</sup> Кротов Я. С христианской точки зрения о религиозности. URL: <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp>



юрисдикциям, поскольку подлинная вера, конечно, не боится критики и самокритики.

Религиозность различается по степени, причем элементарным ее проявлением можно, видимо, признать и самую общую, присущую любому человеку, «надежду сверх надежды», так или иначе проявляющуюся в трудных и экстремальных ситуациях (и в этом смысле все люди «религиозны»). Строго говоря, «преданность до смерти», как и «надежду сверх надежды», невозможно «замерить» или «верифицировать», поскольку внешняя нормативная благопристойность в ответах на вопросы социолога, иногда в церковных кругах именуемая «обрядоверием захожан», отличается от действительной веры и преданности, которые могут проявиться не в ходе анкетирования или даже исповеди, но именно в экстремальной, пограничной ситуации, спонтанно и экзистентно. Серьезным кинопримером этого может быть спасение «фашистским священником» (пастором Шлагом) «коммуниста (provokatora)» в известном сюжете из фильма «Семнадцать мгновений весны», а шутивным – упоминавшееся мгновенное «религиозное обращение» героя Андрея Миронова при встрече с мальчиком, «идущим по водам», в упоминавшейся ранее «Бриллиантовой руке». С богословской точки зрения, собственно религиозность или, точнее, «воцерковленность», или уподобление Иисусу Христу, никогда не может быть исчерпывающей, идеальной, завершено-самодовольной, ибо те, кто так полагает, вольно или невольно впадают в грех гордыни, поскольку любое человеческое деяние – это только «уподобление» великому Пробразу, степень которого оценивает не сам уподобляющийся и не человеческое сообщество вообще. Фундаментальной методологической апорией и, соответственно, проблемой здесь оказывается сама парадоксальная природа веры, когда, как уже упоминалось, «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая»<sup>144</sup>. Никто из верующих, включая иерархию, не может исчерпывающе «ведать» всей содержательной глубиной собственной религии; вера вообще по самоопределению не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой можно «овладеть», подобно инструкции по пользованию холодильником, ибо она всегда предполагает «тайну». Соответственно, каждая форма религии внутри самой себя всегда имеет множество интерпретаций, реально

---

<sup>144</sup> Bleeker C.J. *Epilegomena* // *Historia religionum*. V. 2. Leiden, 1971. P. 646 – 647.

существующих и сталкивающихся «убеждений» и «пониманий» ее собственными адептами, которые, в свою очередь, так или иначе сталкиваются еще и с «иноверцами»<sup>145</sup>.

Другой аспект проблемы – то, что в каждом религиозном объединении имеются противоречивые тенденции на самосохранение и самоизменение (в первом случае говорят о «конфессиоцентризме»). Тенденция на самоизменение проявляется, например, в том случае, когда митрополит Антоний (Сурожский) подчеркивал таинственность и многообразие форм религиозности и не противопоставлял не только православных – инославным, истинные конфессии – ложным, но даже атеизм – религии. Он отмечал: «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. 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»<sup>146</sup>.

Близок к этим размышлениям и известный современный православный

---

<sup>145</sup> Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: дис. ... д-ра филос. наук. Архангельск, 1998. С. 21 – 22.

<sup>146</sup> Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. С. 69, 70, 72.

публицист А. Кураев, который напоминает, что «древнейшие православные святые считали “христианами до Христа” праведных “язычников-философов”, всех тех, кто искал Единого Бога и во имя Его подавал своему ближнему “хоть чашу холодной воды”, чья совесть вела к служению Богу и добру”, что поскольку “все они искали именно Христа (еще не зная Его имени)”, то они “были узнаны и признаны Им как Его и спасены”, почитаясь “неправомочными обладателями не им принадлежащей истины, а сама Истина почиталась Единой и предугадываемой всеми духовно ищущими людьми»<sup>147</sup>. А. Кураеву предшествовали размышления Л.П. Карсавина, который отмечал, что, хотя мир «оцерковлен только в инобытии», но «все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иновении и в инославии – Церковь», «Платон и Сократ ... тоже в Церкви Христовой», что «нет и не должно быть резкой грани между Церковью и миром ... даже при самом точном определении Церкви»<sup>148</sup>. Вместе с тем убеждение, что на личном уровне язычник, живущий «по Истине», может быть большим христианином, чем «христианин», действующий вопреки ей, Л.П. Карсавин, тем не менее, на системном надличностном уровне утверждал, что ни протестантизм, ни католичество не близки к истинному пониманию Церкви, которое «хранимо православием», при этом признавая, что многообразие существующих христианских исповеданий значимо потому, что «каждое из них дает свой аспект христианской идеи, в глубине его другим исповеданиям не доступный»<sup>149</sup>.

Очевидно, что известный древнегреческий философ Сократ не был прихожанином какого-либо храма Русской Православной Церкви Московского Патриархата, Римской Католической Церкви или другой христианской конфессии (традиционной или новой), однако и он признается А. Кураевым и Л.П. Карсавиным «христианином». Католический теолог Э. Жильсон пишет о «христианстве до христианства»<sup>150</sup>, а П. Тиллих отмечает, что «число верующих людей в так называемый “иррелигиозный” период может быть большим, чем в “религиозный”»<sup>151</sup>. Он убежден, что «сознание присутствия безусловного пронизывает и направляет все функции и

---

<sup>147</sup> Кураев А. Пасха – путь из ада. URL: <http://www.pravkniga.ru/news/3038>

<sup>148</sup> Карсавин Л.П. Путь православия / сост. и вступ. ст. П.О. Николова. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. С. 539.

<sup>149</sup> Там же. С. 541 - 542.

<sup>150</sup> Жильсон Э. Дух средневековой философии // Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. М., 1987. Вып. 1. С. 146 – 153.

<sup>151</sup> Тиллих П. Теология культуры. М., 1995. С. 227.

формы культуры. Для такого состояния разума божественное – не проблема, а предпосылка. ... Религия есть животворящий ток, внутренняя сила, предельный смысл всякой жизни», ибо «сакральное ... возбуждает, питает, вдохновляет всю реальность и все стороны существования»<sup>152</sup>. Интересно в таком контексте и признание уже упоминавшегося А. Кураева о том, что «Хроники Нарнии» Клайва Льюиса являются текстом, где «много евангельского»<sup>153</sup>, хотя очевидно, что там нет не только ссылок на РПЦ МП, православие вообще или цитаты из Библии, но много «волшебного-чудесного» и «магического».

Личная религиозность имеет совершенно очевидный противоречивый социальный характер, при этом она приобретает особое значение в мире, где религия (конфессии, юрисдикции) лишены светской гражданской власти, где личность освобождена от давления государства, правительства, организаций во многих, самых важных для себя вопросах. Уважение государством «религиозности» своих граждан, хотя они, как правило, в большинстве случаев «неканоничны» и «неконфессиональны», переменчивы и условны, проявляется именно в том, что власть не регламентирует их специфику, не вмешивается в интимный мир человека, не указывает, во что он должен верить – Троицу, Аллаха или Нирвану, старообрядчески трактуемую «нормативную религиозность» или «новообрядчески» и т.п. Уже в советские годы было понятно, «что когда на человека давят, требуя, чтобы он покинул церковь, очень многие люди действуют по методу "от противного" – идут туда»<sup>154</sup>.

Вместе с тем, хотя религиозная жизнь приватизируется, то есть, с одной стороны, государство и общество признают до определенной степени специфику религиозности каждого гражданина именно его частным делом, когда даже в собственной семье человек порой может не встретить понимания своих верований, тогда как с другой – именно сегодня мы сталкиваемся с новыми, часто скрытыми, агрессивными и ожесточенными формами навязывания определенных верований одними согражданами со стороны других. Очевидно, что религиозность в интерпретации «АУМ Сенрике» закономерно запрещается и преследуется современным плюралистическим и демократическим государством, отстаивающим принципы свободы сове-

---

<sup>152</sup> Тиллих П. Теология культуры. М., 1995. С. 227 – 228.

<sup>153</sup> Кураев А. «Закон Божий» и «Хроники Нарнии». URL: [http://www.orth.narod.ru/articles/kuraev\\_narnia.htm](http://www.orth.narod.ru/articles/kuraev_narnia.htm)

<sup>154</sup> Кротов Я. С христианской точки зрения о религиозности. URL: <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp>

сти и вероисповедания (например, отношение правоохранительной системы Японии к «зариновой атаке» в токийском метро 20 марта 1995 года)<sup>155</sup>.

Появление и распространение в последние годы «новой» религиозной, подобной печально известной «АУМ Синрике», вызывает к жизни стремление государственных структур выработать соответствующие охранительные меры, порождая специфический язык, когда религиозные объединения начинают именоваться «псевдорелигиозными» в СМИ, официальных сообщениях Пресс-службы Президента России<sup>156</sup> и даже в научных публикациях. Социологи и религиоведы начинают проводить различие между собственно «религией» (обычно отождествляемой с христианством, традиционной религией) и ее «заместителями», «эрзацрелигиями» или «квазирелигиями»<sup>157</sup>.

Отмечается, наряду с феноменами «религии» и «атеизма», «распространение всякого рода паранаучных и парарелигиозных мифологем, совершенно эклектически соединяющихся друг с другом и с другими элементами сознания»<sup>158</sup>. Последние квалифицируются как формы «нетрадиционной» религиозности, или «псевдорелигиозности»<sup>159</sup>. Одновременно предпринимаются научные попытки различать «нормальную» и «псевдорелигиозную» религиозность<sup>160</sup>, религиозность и «квазирелигиозность» (в т.ч. «идеологические мифологемы»)<sup>161</sup>. По отношению к новым религиозным движениям (НРД) начинают употреблять термины «секта», «тоталитарная секта» или более корректный термин «внеисповедальные формы мистики»<sup>162</sup>. В философии и науке обычно избегают делить религиозные объединения на «религиозные» и

---

<sup>155</sup> Кантеров И.Я. АУМ Синрике//Религиоведение: энцикл. слов. / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакяна. М.: Академ. проект, 2006. С. 81 - 82.

<sup>156</sup> Приоритет – правам и свободе человека // Рос. газ. 1997. 25 июля. С. 4; Мозговой С.А. Терминологический туман на службе информационной безопасности // Религия и право. 2000. № 5. С. 26; Каневский К.Г. Правовой и фактический статус традиционных конфессий в Российской Федерации // Религия и право. 2002. № 1. С. 31.

<sup>157</sup> Тихонравов Ю.В. Религии мира: учеб.-справ. пособие. М., 1996. С. 251.

<sup>158</sup> Каарийнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопр. философии. 1997. № 6. С. 39.

<sup>159</sup> Там же. С. 47.

<sup>160</sup> Там же. С. 46 – 47.

<sup>161</sup> Элбакян Е.С. Квазирелигиозность // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 515.

<sup>162</sup> Григорьева Л.И. Конфессиональные консультации для государственных служащих // Религия и право. 2001. №1. С. 24; Гуревич П.С. Вневероисповедальная религиозность // Религии народов современной России: словарь / Редкол.: Мчедлов М.П. (отв. ред. [и др]). М.: Республика, 1999. С. 61 - 63.

«псевдорелигиозные»<sup>163</sup>, однако, иногда такое словоупотребление используется для достаточно условного разделения религий на «традиционные», относительно устоявшиеся и определившиеся и «эрзац»-религиозные формы корыстной эксплуатации имманентной потребности личности в идентификационных символах<sup>164</sup>.

Важно в этом контексте напомнить и о том, что с богословских, конфессиональных позиций советский атеизм часто относят к «псевдорелигиям», например, А. Мень, который называет атеизм «религией» в кавычках)<sup>165</sup>. Аналогичную позицию в отождествлении «атеизма» с «псевдорелигией» разделяют и другие авторы<sup>166</sup>. Особую позицию здесь занимает М. Элиаде, который за норму подлинной религиозности признает только «космическое христианство» крестьянского восточноевропейского мифологического фольклора, тогда как все постмифологические, «исторические» формы личностного самоопределения, включая церковное христианство, квалифицирует как нетрадиционные «псевдорелигии»<sup>167</sup>.

В этом контексте можно обратить внимание на то, что радикально личностное и «внесоциальное» понимание религиозности сформулировал Серен Кьеркегор, для которого она выступает уже не только не как конфессиональная (юрисдикционная) принадлежность или приверженность теологической доктрине, даже гегелевско-диалектической (о Гегеле он пишет, что «христианства здесь больше нет»), но и вообще как не философское и не теологическое постижение реальности, но как «живая вера», суть которой заключена в фундаментальном «страхе-тоске», присущем из всех живых существ только человеку, именно потому, что

---

<sup>163</sup> Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. М., 1996. С. 231–232; Религиозные объединения Российской Федерации: справочник / под общ. ред. М.М. Прусака, В.В. Борщева; сост.: С.И. Иваненко [и др.]; Кантеров И.Я. Новые религии в России и молодежь // Свеча–97: сб. методолог. и методических материалов по религиоведению и культурологии / ред.-сост. Е.И. Аринин. Архангельск, 1997. С. 51.

<sup>164</sup> Митрохин Л.Н. Кто есть истина? // Диспут. 1992. № 2. С. 6; Сандулов Ю. Дьявол. Исторический и культурный феномен. СПб., 1997. С. 176.

<sup>165</sup> Мень А. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т.1. Истоки религии. М., 1991. С.16.

<sup>166</sup> Булгаков С.Н. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения // История религий. М., 1991. С. 216; Норт Г. Марксова религия революции. Возрождение через хаос. Екатеринбург, 1994. С. 11–12; Соловьев Э.Ю. Даже если Бога нет, человек – не бог // Освобождение духа. М., 1991. С. 318; Лосев А.Ф. Диалектика мифа: Из ранних произведений. М., 1990. С. 510.

<sup>167</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 128.

только он один обладает свободой, которая в его истолковании обрела «происхождение», свою «предпосылку» – «страх» перед «ничто»<sup>168</sup>.

Великолепный пример выхода за рамки той или иной непосредственности убеждений, соответствующей «пред-взятости», и перехода к научному, глубоко этическому и осторожному пониманию исследуемого феномена во всей его собственной специфике, – классическая работа Э.Б. Тайлора «Первобытная культура». Философ отмечает, что любая классификация наблюдаемых феноменов чревата искажениями, вызванными различием культур, в связи с чем, исследователь может либо преувеличить, либо преуменьшить специфику исследуемого материала, что не только нарушает принципы самого научного исследования, нацеленного на максимально непредвзятый анализ, но и недопустимо с этической, нравственной точки зрения, ибо унижает достоинство одних людей, чрезмерно превознося других<sup>169</sup>. Так называемый «дикарь» в его понимании – это и не «суеверный язычник», и не «обитатель рая»; оба эти представления сами являются «современными суевериями», преодолеть которые и призвана научная этнография.

Деление религий на «правильные и неправильные» имеет богатую культурную историю. Само христианство достаточно долго интерпретировалось как «развратная», «суеверная» религия, «бабьи сказки» и т.п.<sup>170</sup> Подлинным функционированием индивида здесь виделся самоотреченный имперский этатизм, беззаветность служения государству. Эти же идеалы возрождаются в Новое время, когда Т. Гоббс делает государство высшим арбитром в вопросе о том, что есть истинная религия: «страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия»<sup>171</sup>.

Дж. Локк трактует античную и средневековую концепцию «врожденных идей» со стороны ее социального функционирования в качестве основы для подавления свобод личности, которой на «законном основании» навязываются псевдоуниверсальные «общности», тогда как в действительности все общие идеи – только лишь «ассоциации», бессознательное группирование «простых» идей, которые естественно присущи всем людям, но

<sup>168</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 8, 12, 261 – 262.

<sup>169</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 26, 32, 33, 37 и др.

<sup>170</sup> Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные кри- тики христианства. М., 1990. С. 175, 177 и др.

<sup>171</sup> Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М., 1991. Т.2. С. 43, 95 – 97, 249, 622, 628, 634.

сами по себе не являются «разумными». Разум, рациональные правила, «силлогизмы» отнюдь не врождены человеку, не «естественны» ему. Общая для древних мудрецов и современных философов, христиан и нехристиан идея «Бога» представляет собой разные «ассоциации» не только у людей разных вероисповеданий, но и у верующих одного вероисповедания, если сравнить представления крестьянина и философа<sup>172</sup>. Дж. Локку принадлежат знаменитые исследования «веротерпимости», где он утверждает необходимость разумного осмысления проблем свободы совести, разделяя всех спорящих на «две стороны: одна, проповедующая полную покорность, другая, отстаивающая всеобщую свободу в делах совести, – одинаково горячо и ошибочно предъявляют слишком большие требования, но не определяют того, что имеет право на свободу, и не указывают границ произвола и покорности»<sup>173</sup>.

Терпимыми, по Дж. Локку, могут быть только «спекулятивные мнения и вера в бога», поскольку они «не затрагивают моих отношений с другими людьми» и «никоим образом не могут нарушить мир государства или доставить неудобство моему ближнему», если человек «делает это чистосердечно и по совести перед богом, сколько дозволяют его знания и убеждения»<sup>174</sup>. Он отмечает специфику Англии в понимании природы государственной власти, где мораль как «нормы поведения» вообще уже отделяется от религии как «личного спасения души». Религия им ставится в один ряд с «воображением» (фантазией, фантазмами, фанатизмом).

Убеждения, или «мнения», каждый вправе отстаивать, но государственная власть должна заботиться о защите «тел», о предотвращении насилия в отношении своих граждан, тогда как о спасении своей души должен заботиться прежде всего сам человек, ибо он в этом заинтересован больше, чем кто-либо другой<sup>175</sup>. Важно только, чтобы убеждения не смешивали с совестью, которая состоит не только в личной ответственности перед Богом за себя, но и в смирении себя, своего «энтузиазма – фанатизма – фантазма», своей невыразимой и непередаваемой, возвышенной и мистичной «уверенности» перед ответственностью за спокойствие государства в целом. Теория ассоциаций делает возможным научное обоснование толерантности как государственного блага, встающего на один уровень с лич-

---

<sup>172</sup> Локк Д. Сочинения: В 3 т. М., 1988. Т.1. С. 144.

<sup>173</sup> Там же. Т. 3. С. 66.

<sup>174</sup> Там же. С. 67 – 68, 70.

<sup>175</sup> Там же.



ным благом. Те же, кто себя считает «непримиримыми», желающими поступать только по «своей» совести, пренебрегающие социальным порядком, должны либо стерпеть естественное в такой ситуации наказание, либо покинуть страну.

Какие-либо формы насаждения «религии» неприемлемы, ибо только плодят «атеистов», поскольку свидетельствуют о «неестественности» и неистинности данной религии, «прибегает ли кто к такому способу, чтобы убедить другого в несомненных истинах математики?»<sup>176</sup>. Терпимость, однако, имеет границы – государственное благополучие. «Папизм» обвиняется Дж. Локком в насаждении «невежества» и «корыстолюбии», готовности через «клятвопреступление» и «жестокость» добиваться «единообразия» в вере, как, например, «бойня во Франции» (Варфоломеевская ночь), тогда как даже у нехристиан (например японцев) можно видеть терпимость ко всем гражданам<sup>177</sup>. Коварному лицемерию «папизма» Дж. Локк противопоставляет идеал нравственного самоусовершенствования, подлинной «кротости» и любви ко всякому человеку вообще. Силовые же методы «прозелитизма» и «обращения» могут вызвать только полное неприятие такого учения, которое собственные преступления считает оправданными небольшими и бездоказательными различиями между верующими. Именно терпимость – критерий истинности религии, согласный с духом Евангелий и разумом<sup>178</sup>. Нет судьи, который мог бы отличить истинную церковь от еретической «ни в Константинополе, ни вообще на земле»<sup>179</sup>. «Гражданская» жизнь отделяется от «религиозной», как мирская – от сверхмирской<sup>180</sup>. Для гражданской власти нет различия «языческой» и «ортодоксальной» религии<sup>181</sup>, более того, «язычники» доверчиво впускают к себе христиан, но те, по мере своего усиления, начинают претендовать на власть, уничтожая своих добродетелей, как это случилось в Америке.

Нетерпимы помимо папизма бесчеловечные секты (но таких мало), мусульманство (ибо там само гражданство требует принятия религии) и атеисты. Для последних нет морали и ничего «священного», «ведь если уничтожить бога даже только в мыслях, то все это рухнет»<sup>182</sup>. Сами понятия

---

<sup>176</sup> Локк Д. Сочинения: В 3 т. М., 1988. Т.3. С. 85, 90.

<sup>177</sup> Там же. С. 88 – 89.

<sup>178</sup> Там же. С. 91 – 93.

<sup>179</sup> Там же. С. 102.

<sup>180</sup> Там же. С. 94.

<sup>181</sup> Там же. С. 115.

<sup>182</sup> Там же. С. 125.

«ересь» и «схизма» не носят общечеловеческого характера – так, «магомеданин не является и не может быть для христианина ни еретиком, ни схизматиком». Одинаковыми по значимости являются закон и культ, причем различие «религий» признается и Церковью. Однако никаких оснований нет для того, чтобы одни символы почитания сакрального имели преимущества перед другими<sup>183</sup>.

В том контексте в культуре Нового времени меняется традиционное неприятие «сект», которые, как показали исследования М. Вебера, «... стали своеобразным «духом» капиталистического общества»<sup>184</sup>. В США, например, сложилась интерконфессиональная «гражданская религия», требующая «сущностного обезглавливания» традиционных конфессий и определенной потери религиозной самобытности и свободы<sup>185</sup>, а возникшие недавно религии «Нового века» претендуют на новый религиозный универсализм, вообще снимающий противостояние «архаики» и «истории», Церкви и сект, теологии и науки<sup>186</sup>.

Рационализм и иррационализм самосознания будут постоянно воспроизводиться нашей наличной социальной действительностью. В этой связи уместно будет вспомнить триаду Б. Малиновского (магия – наука – религия) и другие антропологические концепции, утверждающие невозможность создания стерильно «чистого» человека, абсолютно освобожденного от всего «иррационального», трансцендентного, ощущения своей причастности к потусторонней непосредственной данности, бытийствующему началу самому по себе в той или иной его мировоззренческой интерпретации индивидом или социальной группой.

### ***§ 1.3. Принадлежность к формам лично-социального***

Личная религиозность с XIX века становится объектом собственно психологических исследований. В психологии религии выделяют

---

<sup>183</sup> Локк Д. Сочинения: В 3 т. М., 1988. Т.3. С. 131 – 134.

<sup>184</sup> Кулагина Е.Г. Анализ взаимосвязи религии и хозяйственной жизни общества в социологической концепции М. Вебера // Человек – Философия – Гуманизм: тез. докл. и выступлений Первого Российского философского конгресса (4 – 7 июня 1997 г.): В 7 т. Т. 5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., 1997. С. 373.

<sup>185</sup> Легойда В.Р. Формирование новой религиозной парадигмы в информационном обществе (на примере «гражданской религии» США) // Человек – Философия – Гуманизм: тез. докл. и выступлений Первого Рос. филос. конгр. (4 – 7 июня 1997 г.): В 7 т. Т. 5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., 1997. С. 376 – 377.

<sup>186</sup> Пименов А.В. Новая религиозность и секулярная культура // РЖ Философия и социология. 1990. № 4. С. 106.

«религию» как объективный социальный феномен конфессиональной организованности верующих и субъективную «религиозность», причем У. Джемс отмечал, что религиозность как «возвышенность» и «серьезность» противопоставляется несерьезности и приземленности светской «обыденности» и «игривости», что психологически различаются типы переживаний, а не разные конфессии и, более того, «атеизм» может переживаться так же ярко, как и собственно связь со «священным»<sup>187</sup>. Позднее Э. Фромм считал неправомерным сводить религию только к тем системам, в центре которых находятся Бог и сверхъестественные силы; ибо кроме монотеистических существовало и существует множество иных религий и светских систем, поскольку под «религией» сам он понимал «... любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения»<sup>188</sup>.

В психологии религии, отмечает Л. Браун, отличают «религию» как объективный социальный феномен конфессиональной организованности верующих от субъективной «религиозности», но здесь констатируется, что «существует крайне мало простых линейных связей между религией и личностью»<sup>189</sup>. Здесь невозможна классическая индукция – восхождение от единичного к общему. Субъективная религиозность сама по себе носит эмоционально-чувственный характер, она чрезвычайно аморфна, является, как уже отмечалось, своего рода «вещью-в-себе», ускользающей от исследователя, которая поэтому не может быть до конца осмыслена. Современные психолого-медицинские исследования выявляют некоторые феномены, которые носят универсальный характер, например «чувство причастности к вечности», сходно наблюдающееся у медитирующих тибетских монахов и молящихся францисканских монахинь<sup>190</sup>. Психологи полагают, что известный антагонизм между наукой и религией, который долго существовал, политически и идеологически поддерживался, сохранился до сих пор, тем не менее, не является неизбежным: «Как в науке, так и в религии существуют разные уровни сознания и понимания проблем, и от убеждения, характерного для научного мировоззрения, до веры,

---

<sup>187</sup> Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 44 - 45, 43.

<sup>188</sup> Фромм Э. Психоанализ и религия // Иметь или быть? М., 1990. С. 236.

<sup>189</sup> Цит. по: Аригин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: дис. ... д-ра филос. наук. Архангельск, 1998. С. 31.

<sup>190</sup> Способность молиться заложена в человеческом мозге. URL: <http://news.invictory.org /issue17815.html>

свойственной религии, всего лишь один, хотя и существенный шаг. Низший из возможных уровней осознания реальных проблем как в науке, так и в религии представляется несколько упрощенным миропониманием, слабо связанным с интеллектуальным и культурным развитием его носителя. Он сочетается с недоступностью человеку понимания сравнительно сложных научных и мировоззренческих положений, включая веру в высшие человеческие нравственные проявления. Высшему уровню, напротив, свойственно глубокое постижение наиболее сложных вопросов как научного, так и религиозного миропонимания»<sup>191</sup>.

В философии позитивизма О. Контом и известными классиками антропологии Э. Тайлором, Д. Фрезером и Б. Малиновским утверждаются типологические особенности преемственного развития европейской духовной культуры, где античная «мифология» сменилась «религией» церковного христианства, потесненной рациональной секулярной «философией». Так формируются европоцентричная и конфессиоцентричная модели понимания терминов «религия» и «религиозность», неявно подразумевающие принадлежность к христианской Церкви. Но если до Б. Малиновского антропологи обращали внимание на историческую преемственность данных форм как этапов развития мировоззрения, то с его работ начинается рассмотрение этих форм как отдельных аспектов или измерений, вечно сосуществующих на протяжении всей истории человечества как в Европе, так и за ее пределами<sup>192</sup>. Тем не менее общее представление о смене мифологии (или магизма), религии (христианства) и философии (и/или науки) как наиболее общих типологических форм исторически изменяющегося европейского и мирового мировоззрений принимается многими авторами и сегодня<sup>193</sup>.

В собственно социологических исследованиях все зависит от корректности терминологии, с помощью которой пытаются анализировать религиозность, поскольку, например, если православного спросить, сколько раз он был в мечети, и верит ли он в Аллаха, а мусульманина –

---

<sup>191</sup> Немов Р.С. Психология: В 3 кн. Кн. 2. Психология образования. 3-е изд. М., 1997. С. 240.

<sup>192</sup> Аринин Е.И. Философия религии: Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск, 1998. С. 73.

<sup>193</sup> Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1987. С. 54 – 55; Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. М., 1991. С. 2, 56 – 58; Основы религиоведения. С. 296 – 297; Гараджа В.И. Образование и трансляция культуры // Вопр. философии. 1997. № 2. С. 51.

сколько раз он был в православном храме, и верит ли он в Троицу, то религиозность респондентов покажется нулевой, в связи с чем она анализируется, прежде всего, в свете соотнесения респондента с определенной конфессиональной идентификацией, «воцерковленностью»<sup>194</sup>. Сам термин «религиозность» часто понимается вообще как одна из основных категорий именно «социологии религии, отражающая состояние сознания верующих»<sup>195</sup>.

В то же время социология религии сегодня утверждает, что «общество так же невозможно без религии, как оно невозможно без морали, искусства или экономики»<sup>196</sup>. Религиозность в этом контексте оказывается универсальным признаком любого человека, тогда как конфессии – только исторические институты и традиции, элементы которых возникали в определенное время в определенном месте.

Конфессиоцентрированный подход характерен, например, для работ Ю.Ю. Синелиной, которая полагает, что наиболее важный критерий религиозности – именно конфессиональная самоидентификация респондента как «православного»<sup>197</sup>, эту же позицию поддерживает и В.Н. Виглянский<sup>198</sup>. На практике же, с одной стороны, назвавшись «православными», большинство респондентов никак не соотносят это с реальной (церковной, нормативно принятой) воцерковленностью (посещением церкви, причастием, молитвой и т.п.), более того, до 20 % назвавших себя православными одновременно заявляют, что они «не верят в Бога»<sup>199</sup>. С другой стороны, исследования показывают парадоксальность современной религиозности, когда респонденты, называющие себя «неверующими», могут считать себя «православными», отмечать религиозные праздники, посещать храмы и участвовать в богослужениях.

---

<sup>194</sup> Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйна и Д. Фурмана. М.-СПб.: Лет. сад, 2007. С. 358.

<sup>195</sup> Элбакян Е.С. Религиозность // Религиоведение: энцикл. слов. М., 2006. С. 868.

<sup>196</sup> Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйна и Д. Фурмана: М.-СПб.: Лет. сад, 2007. С. 83 – 84.

<sup>197</sup> Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социолог. исслед. 2001. № 7. С. 40; ее же. Процесс воцерковления населения России в конце XX в. URL: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=321636>

<sup>198</sup> Виглянский В.Н. Новое исследование по старым рецептам // Новый мир. 2001. № 4. URL: [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2001/4/wigl.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2001/4/wigl.html);

<sup>199</sup> Мчедлов М.П. От редакционной коллегии // Религии народов современной России: словарь / редкол.: М.П. Мчедлов (отв. ред.) [и др.]. М.: Республика, 1999. С. 5.

Современные социологи отмечают, что «... понятия “русский” и “православный” настолько сближаются, что становятся почти синонимами. ... В силу этого в полном противоречии с “нормальной” логикой и прямым значением терминов в современной России понятие “православный” не является частью более широкого понятия “верующий”, а, скорее наоборот, понятие “верующий” стало частью понятия “православный”. Людей, определяющих себя как православных, в России значительно больше, чем тех, кто определяет себя как верующих»<sup>200</sup>.

Такой подход, однако, фактически отрицается и исторической практикой церкви, поскольку существуют такие богословские категории, как «раскол» и «ересь», когда люди, сами себя именующие «православными», могут отрицать православность той или иной организации, например РПЦ МП (как это делают многочисленные старообрядческие толки и согласия), и, соответственно, всех ее адептов, равно как и сама РПЦ МП может, в свою очередь, их квалифицировать именно как «еретиков», «раскольников», «сектантов» или «бесноватых», «хладноверных», «прельщенных», «неверующих», «псевдоправославных» и т.п. Кроме того, детская христианская (православная, католическая или протестантская) идентичность (воцерковленность) может со временем трансформироваться, с одной стороны, в марксистский атеизм (Н. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.И. Ленин, И.В. Сталин), сатанизм (А.Ш. ЛаВей), эзотеризм (Е.П. Блаватская, Н. Рерих), нацизм (А. Гитлер) или гуманизм (Б. Рассел) как «личные убеждения» и новые формы интеграции в соответствующие сообщества. С другой стороны, такие яркие личности, как Л. Толстой, В.И. Ленин или И.В. Сталин ставили перед религиозным сообществом вопрос об «православности отлученных и неотлученных», как, впрочем, и фильм «Царь» (2009).

На уровне обыденного массового сознания, соответственно данным социологических исследований (2007), большинство россиян считает, что религия – «это, прежде всего, вера предков, национальная традиция (отмечают 36 % опрошенных) и следование моральным и нравственным нормам (28 %). Для 16 % респондентов религия – часть мировой культуры и истории. Столько же опрошенных отмечают, что это личное спасение, общение с Богом. Для 9 % главное – соблюдение всех религиозных

---

<sup>200</sup> Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М.-СПб.: Лет. сад, 2007. С. 41.

обрядов, участие в церковной жизни. Часть респондентов (14 %) отмечают, что для них религия ничего не значит»<sup>201</sup>.

Религиоведческая методология должна опираться не только на термины самоописания конфессий, религиозных объединений или отдельных верующих, но и создавать особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни, различая терминологию «наблюдения за религиозностью» и «наблюдения за наблюдателем» (Н. Луман). Явления, которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы определенной конфессии, реконструируются еще раз для того, чтобы всеохватно указать их значение. Требуется определенная редукция «эмпирической религии» юрисдикции к теоретической модели, понятийная фиксация сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального, создание теоретической конструкции, сочетающей как особенности, объективно присущие данному социальному явлению в качестве относительно системного целого, так и моменты, несущие в себе определенные идеологические оценки, выражающие ее включенность в локальные и глобальные социально-политические условия и соответствующие контексты.

Радикальная «понятийная редукция» была осуществлена в социологии К. Маркса, где «... религия есть самосознание и самочувствие человека, который еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. ... Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они – *превратный мир*»<sup>202</sup>. Тем самым К. Маркс отмечает ограниченность религии (имея в виду именно христианство как историческую форму мировоззрения и социальный институт церкви) в её абстрагированности, оторванности от мира вообще, от мира самого человека. Религиозность, в понимании К. Маркса, есть обладание религиозным, превратным мировоззрением, ограничивающим свободу человека, мировоззрением, присущим человеку отчужденному, который не способен разрешить проблему отчужденности, относя ее к иной реальности, области трансцендентного, тогда как представители марксизма полагают, что такое решение возможно и в этом мире.

Согласно выводам другого классика социологии, позитивиста и

---

<sup>201</sup> Сравнительная статистика религиозности в России и Польше. URL: <http://www.religare.ru/article42432.htm>

<sup>202</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.1. С. 414.

оппонента марксизма, Макса Вебера, предпосылку религии образует проблема смысла, которая возникает из переживания «иррациональности мира» и человеческой жизни. В экстремальном виде эта иррациональность проявляется в смерти, страдании, гибели, нравственной испорченности. М. Вебер характеризует религию как способ придания смысла социальному действию: в качестве явления культуры она задает и поддерживает соответствующие смыслы, вносит «рациональность» в объяснение мира и повседневную этику<sup>203</sup>. Религиозная интерпретация мира есть средство овладения им, освоения многочисленных смыслов окружающей действительности. Верование обеспечивает религиозное смыслозначение повседневной жизни людей. Религия задает иерархически построенную систему норм, в соответствии с которой одни действия позволены, другие запрещены, определяет субъектно-моральные позиции по отношению к миру. Религиозность выступает побудительной силой, мотивом определенного рода социального действия, направленного на овладение миром. Религия помогает своим последователям выработать способность рационализации и упорядочивания окружающей действительности.

Смыслополагающая функция религии переводит переживание мира в мироосознание, в котором вещам придается определенное значение, поэтому для религиозного (верующего) человека всё в мире наполнено особым смыслом, который отсутствует у безрелигиозного (неверующего) человека. Однако такое понимание религии сближает её с мифологией и мистикой. В этом отношении позиция М. Вебера перекликается со взглядами на религиозность Л. Витгенштейна, для которого человек нерелигиозный не будет за болезнью видеть никакого смысла, кроме того, что он подхватил где-то какую-то инфекцию или вирус, тогда как для верующего болезнь выступает в качестве наказания за грехи или некое ниспосланное свыше испытание. Сущность веры, согласно Л. Витгенштейну, отчасти составляет чувство ужаса, для неё характерно также отсутствие индукции и «нормальной аргументации»<sup>204</sup> (это явление наблюдается в научных доказательствах).

Позитивист и антрополог Эмиль Дюркгейм выделял в религии две основные составляющие: 1) систему идей, дающую индивидам

---

<sup>203</sup> Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. С. 20 - 21.

<sup>204</sup> Витгенштейн Л. Лекции о религиозной вере // Вопр. философии. 1998. № 5. С. 123, 124.



представление об обществе, членами которого они являются, 2) «темные, но интимные связи, которые они с ним имеют»<sup>205</sup>. Э. Дюркгейм сделал вывод о тождестве религиозности и социальности вообще. Он считал коллективные представления и чувства, возникающие в процессе общения, религиозными представлениями и чувствами. «Священные» вещи являются собой символы общественного единства. Современное общество также религиозно, даже если интеграция находит выражение в национальных и политических символах. Тем самым ставится знак тождества между идеологией и религией. В качестве религии может выступать национальная идея, философская система, мифология, то есть все то, что способно объединить членов социума.

Попытки осмыслить религиозность в самом широком социальном плане продолжают и сегодня. П. Бергер и Т. Лукман в 60 – 70-х годах XX века сформулировали социально-философскую концепцию того, «как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека»<sup>206</sup>. Любое знание о реальности «развивается, передается и сохраняется в социальных ситуациях» в результате определенных процессов, «посредством которых это происходит и в результате чего “знание” становится само собой разумеющейся “реальностью” для рядового человека», таким образом происходит «социальное конструирование реальности»<sup>207</sup>. Наука должна объяснить как «эмпирическое многообразие “знания”», существующее в различных человеческих обществах, так и процессы, «с помощью которых *любая* система “знания” становится социально признанной в качестве “реальности”», ибо то, «что “реально” для тибетского монаха, не может быть “реальным” для американского бизнесмена», или как «“реальность” того или иного понятия поддерживается в том или ином обществе или, другими словами, как эта “реальность” может быть однажды утрачена индивидом или всем коллективом»<sup>208</sup>.

Здесь мы видим отказ от преимущественно абстрактно-теоретического понимания детерминации социальных явлений экономическим «базисом» и развитие нового подхода, направленного на анализ того, как социальная реальность на уровне жизненного мира постоянно создается и пересозда-

---

<sup>205</sup> Цит. по: Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. С. 22 - 23.

<sup>206</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 5.

<sup>207</sup> Там же. С. 12 - 13.

<sup>208</sup> Там же. С. 12.

ется<sup>209</sup>. Человеку необходимо обрести наполненное смыслом место в повседневной жизни, конструировать и реконструировать свой «социокультурный мир», который обретает относительную независимость. Поскольку традиционно только религия связывает «социальные конструкции» с высшим порядком, помещая их в священный космос, спасающий человека от хаоса, то секуляризация, сопровождающаяся процессами индивидуализации и «приватизации» религии, утратой религии монополии на высшее определение реальности, «влечет за собой угрозу общественной жизни»<sup>210</sup>.

П. Бергер не только описывает проблемы «секулярного» общества, но и как идеолог неоконсерватизма предлагает «лекарство», полагая, что современный человек в своей деятельности может полагаться на свой религиозный опыт, связываемый с той конкретной религиозной традицией, которая ему внутренне ближе. Сам по себе религиозный опыт, переживание связи с «предметом благоговения», не имеет строгой конфессиональной определенности, он так или иначе может осуществляться в рамках любой традиции или конфессии. Религиоведение само в определенной мере «является социальным инструментом, призванным утверждать и поддерживать порядок властных иерархий», достигаемый такими способами, как «создание идеологием и символических классифицирующих сеток, воспроизводящих и оправдывающих реальные формы стратификационного неравенства, производство социальной нормы, основанной на усредненной политически выгодной схеме, в ущерб маргинальным формам социальной деятельности»<sup>211</sup>.

П. Бергер полагает, что в современном секуляризованном обществе необходимо сделать «повторное открытие трансценденции», которая обнаруживается прежде всего в тех областях человеческой деятельности, где преодолевается случайность, обеспечивается порядок и стабильность. Установление порядка и стабильности подобно деятельности Космиурга и необходимо человеку для того, чтобы чувствовать себя в безопасности.

Родители выступают для своих детей «строителями мира» и «охранителями мира», формирующими космос, т.е. мир, находящийся в состоянии порядка, который должен обеспечить ребенку защиту. Они

---

<sup>209</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. М., 1995. С. 37 - 39; Бергер П. // Современная западная философия: словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2000. С. 41.

<sup>210</sup> Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности. URL: [http://www.nuntiare.org/librogy/nz\\_2\\_2.htm](http://www.nuntiare.org/librogy/nz_2_2.htm); Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. М.: Медиум, 1995. С. 79.

<sup>211</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 12 - 13.

питают «изначальное доверие», без которого не могут развиваться. Организация и упорядочивание мира выступает «измерением религиозности» в повседневном бытии. Эта обнаруживаемая в обыденной жизни приватно-субъектная религиозность жизненно необходима человеку. Подобная религиозность может даже не считаться таковой, но она образует «индивидуальный религиозный опыт повседневности», на основе которого формируется «индуктивная вера»<sup>212</sup>. И здесь религия понимается не как нечто конфессиональное, устоявшееся, но именно как некоторое живое основание, упорядочивающее мировоззрение.

У Т. Лукмана «трансцендирование» как центральное понятие концепции религии трактуется как снятие ограниченности биологической природы человека путем выхода за её пределы посредством конструирования «смыслового универсума». Трансцендирование – неотъемлемый аспект всякой жизнедеятельности человека, наиболее отчетливо проявляющийся в институциональной религиозности. Т. Лукман констатирует упадок в современном обществе «церковно-ориентированной религии»<sup>213</sup> и утверждает, что в современном обществе в то же время сохраняется и растет внецерковная религиозность.

В предельно общем плане здесь делается попытка выявить универсальные и транскультурные различия феноменов, именуемых «религией» и «не-религией». В методологическом плане здесь возникает широко обсуждаемая в литературе проблема «евроцентризма» и «христо- или конфессиоцентризма», то есть явного или неявного принятия только «своего», европейского понимания форм мифологии, религии и философии в качестве «нормальных», «естественных», «абсолютных» или «образцовых». Следствие этого, как справедливо указывает А. Мень, – концепция «безрелигиозных народов», верования которых на деле только отличны от исповедания христианских конфессий<sup>214</sup>, что нередко служило основанием для многочисленных репрессий против «неверных», то есть тех, чья религия не сходна с «образцово-нормативной».

Сегодня, однако, мы живем в состоянии конфликта интерпретаций и очевидной борьбы за власть некоторых субкультур, стремящихся навязать свои нормы понимания религии, личной религиозности и будущего религиозных объединений. Крайними полюсами данных интерпретаций в

---

<sup>212</sup> См: Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. С. 17.

<sup>213</sup> См. Там же.

<sup>214</sup> Там же. С. 21.

России можно назвать, с одной стороны, скандальные проекты ультрарадикальных фундаменталистских сил типа «православной революции» Народной национальной партии России<sup>215</sup>, «современной священной инквизиции» Союза православных хоругвеносцев<sup>216</sup>, «Святая Русь», «Русский путь», требующих преимущественного статуса Русской Православной Церкви Московского Патриархата<sup>217</sup>, и, с другой «строгий юридикализм» правозащитников, опирающихся на Конституцию РФ, конвенции, резолюции и доклады ООН по правам человека, подписанные Россией, где рекомендуется «использовать достаточно объективные и широкие определения религии, не допускающие дискриминации по отношению к каким бы то ни было религиозным течениям», где отклоняются «как устаревшие и неоправданно узкие критерии религиозности, основанные на понятиях одной конфессиональной традиции»<sup>218</sup>.

На практике такой строгий «юридикализм» тоже проблематичен, поскольку право исповедовать те или иные религиозные представления самым неразрывным образом связано со множеством других, столь же значимых прав – пример суда над «АУМ Синрикэ» здесь достаточно показателен. Фактом, однако, является и то, что, по признанию правозащитника Э. Кисриева, «вопрос о свободе совести имеет исключительно политическую подоплеку», поскольку «вектор изменений» в этой области неуклонно ведет к созданию «государственной идеологической системы на основе РПЦ», что «этого желает масса, народ – и политики вынуждены уступать», но это, как он уверен, «путь к катастрофе», где нас «ждет жестокий общественный раскол и насилие над инакомыслящими»<sup>219</sup>.

Именно религиоведение призвано разоблачать различные мифы, аналогичные отмеченным радикальным проектам, чреватых ростом

---

<sup>215</sup> Идеологи грядущей "русистской православной революции" переиздали "Просветителя" преподобного Иосифа Волоцкого. URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/25929>.

<sup>216</sup> Симонович Л. Еретиков сжигать не можем, а книги будем. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=7751>.

<sup>217</sup> Национальный проект "Святая Русь – Россия: духовность, державность, народность". URL: <http://pravoslavie.chestisvet.ru/index.php?id=19>; Аксютин В. Государство и религия: от фобии к реальности. URL: <http://www.polemics.ru/articles/?articleID=3546&hideText=0&itemPage=1>.

<sup>218</sup> Кантеров И.Я. Экспертные советы как субъекты конфессиональной политики // Религия и право. 2004. № 1. С. 7.

<sup>219</sup> Зайцева Ю. «Не буди лихо, пока лежит тихо» – такова позиция Славянского правового центра по отношению к несовершенству законодательства РФ о свободе совести. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=24805>.

социальной напряженности, нарастанием межконфессиональных конфликтов и очередными потрясениями. В этом контексте важно обратиться к положениям перспективной и развивающейся концептуальной системы Н. Лумана, создавшего современную «теорию общества», работы которого активно переводятся сегодня во всем мире, ряд из них опубликован и в России.

Н. Луман стремится отказаться от прежней и привычной нам по советским временам принудительной «онтологической метафизики», утверждая важность не причинно-экономических, а функционально-структуралистских объяснений в понимании социальной реальности как совокупности «аутопойетических» (самопроизводящих) систем<sup>220</sup>. Его дискуссия с Ю. Хабермасом стала «одним из центральных пунктов интеллектуального развития Германии XX века»<sup>221</sup>. Теории общества, включающей претензии на его позитивное изменение (Ю. Хабермас), противопоставили системную теорию консервативного характера (Н. Луман). Общество рассматривается им как коммуникация, средствами которой религия, любовь, истина, власть поддерживают существование таких общественных субсистем, как, соответственно, вера, семья, наука, политика. Такие средства позволяют отличать общество (культуру) от природы, среды, при этом социальная система уподобляется биологическим аналогам в качестве самовоспроизведения, или «аутопойезиса», т.е. способности производить и воспроизводить все свои части из себя самой. Иначе говоря, социальные системы существуют, только пока они продолжают оперировать, и после завершения операций система исчезает, подобно тому, как понимается наступление смерти в биологических системах.

В культуре постмодерна ни для науки, ни для философии нет выделенной позиции наблюдения и мышления, отмеченной первоначальностью и окончательностью: «Когда интеллектуалы пытаются исключить себя и свой интеллект (из невозможности привилегированной позиции наблюдения), то это не лучшая позиция; и потому в последнее время неслучайно ведущей темой и практикой дискурса вместо «критики» стала «деконструкция». Контраргумент по-прежнему звучит так: тогда все было бы произвольным. Но это усиленное неведением и заботой

---

<sup>220</sup> Луман, Н. Дифференциация: пер. с нем. М., 2006. С. 10; Филиппов А.Ф. Луман Н. // Современная западная философия: словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2000. С. 234 -236.

<sup>221</sup> Зименкова Т.В. Никлас Луман глазами коллег // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999, Т. II. Вып. 1. URL: <http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/1999/1/4luhman.html>

заблуждение. С эмпирической точки зрения вообще нет никакого произвола»<sup>222</sup>.

Самореференция – буквально «ссылка на самое себя»: операции системы отсылают к другим операциям той же самой системы. Например, в экономике один платеж связан с другим, в системе права – один законодательный акт опирается на другой законодательный акт, в науке – одна истина отсылает к прочим истинам и т.п. Инореференция – отсылка к иному, чужому, но это чужое именно таково, каким его видит соответствующая система. Это значит, что она копирует внутри самой себя различие между собой и окружающим миром. На первый взгляд система видит независимую от нее реальность. При ближайшем рассмотрении оказывается, что система видит только себя, свои реакции на внешние возмущения и раздражения.

Различие между инореференцией и самореференцией отвечает различию между темами и функциями. Функция означает, что у системы есть собственный способ преференциального кодирования информации, а не просто способность реагировать на события в окружающем мире. Проводятся границы, отделяющие систему от остального мира, в том числе и от прочих коммуникаций. Для подлинной автономности ей, как и прочим функциональным системам, необходим свой бинарный код. Здесь нет «ложного и истинного» как таковых («онтологических»), но есть то, что кодируется как «ложное» в науке, «незаконное» в юриспруденции и т.п. Эти коды выражают предпочтения, когда позитивным значением кода обозначается то, что предпочитается и позволяет начать операции системы. При этом кодирование не совпадает с различием системы и окружающего мира, оно как бы перпендикулярно этому различию, так что, например, «неистинное» не тождественно «вненаучному». Но в науке только к истинному высказыванию можно присоединить следующее истинное высказывание: мы исследуем истину, а не неистину. Если бы здесь господствовал полный произвол, то работать было бы невозможно, поэтому одного наличия кода недостаточно. Необходимы программы работы с кодом, категоризация тем. Иначе говоря, должны существовать некоторые правила, согласно которым нечто относят к темам «религия», «наука» или «политика» и затем обозначают как информацию, к которой можно привлечь вни-

---

<sup>222</sup> Хартвиг Ф. Холистическое и дифференциальное понимание природы: Аристотель – Руссо – Дебрида – Луман // Credo new. URL: <http://credonew.ru/content/view/386/29/>

мание. Коды, с одной стороны, универсализируются, тогда как с другой – специализируются, subsystemы современного общества – политика, искусство, наука, – религия являются «аутопойетичными», над ними нет высшего, объемлющего единства, реализуемого через некую дополнительную специальную subsystemу<sup>223</sup>.

В этой связи привлекает внимание концепция П. Рикера, который отмечает, что только благодаря религии возможно построение современной онтологии, «расширенного опыта» как «диалектики интерпретаций»<sup>224</sup>. Сравнивая между собой феноменологию духа Гегеля, фрейдизм и феноменологию религии М. Элиаде, он пишет, что если феноменология может оставаться на описательном уровне, то включение в работу интерпретации рефлексии ведет дальше: «Понимая себя в знаках священного и посредством их, человек радикальнейшим образом отказывается от самого себя; этот отказ превосходит тот, к которому ведут психоанализ и гегелевская феноменология, будем ли мы брать их по отдельности или соединим их усилия вместе»<sup>225</sup>.

Фрейдизм высвечивает натуралистическую «археологию», «*arhe*» субъекта, тогда как гегелевская «телеология» обнаруживает рациональный смысл, «*telos*» человеческого существования как стремления духа к Духу. Этими «*arhe*» и «*telos*» субъект может овладеть, понимая их, но такого не происходит с описываемым М. Элиаде «священным», «которое заявляет о себе в феноменологии религии, священное означает альфу и омегу всякой телеологии; этими альфой и омегой субъект не владеет, священное взывает к человеку, и в этом воззвании заявляет о себе как то, что распоряжается его существованием, поскольку полагает его абсолютно – и как усилие, и как желание быть»<sup>226</sup>. Феноменология религии дает «эсхатологию» субъекта, конечное, абсолютное и трансцендентное субъекту первоначало бытия.

Такая новая, или «открытая», онтология выступает как «герменевтика интерпретаций», как диалог человека с бытием, опирающаяся на отказ от любого «непосредственного сознания» как «ложного»<sup>227</sup>, поскольку оно не сознает своей «заданности», созданности, зависимости от существования, не осмысливает своей опосредованности. Оно, однако, выступает не как абсолютно ложное, но именно как «одностороннее», высвечивающее важ-

---

<sup>223</sup> Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. М., 2006. С. 44.

<sup>224</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 35 – 36.

<sup>225</sup> Там же. С. 34.

<sup>226</sup> Там же. С. 34 – 35.

<sup>227</sup> Там же. С. 27.

ный, но не единственный аспект действительности. Только «радикально противоположные герменевтики, каждая по-своему двигаются в направлении онтологических корней понимания, каждая по-своему говорит о зависимости самости от существования. Психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа – в телеологии образов, феноменология религии – в знаках священного»<sup>228</sup>.

Это позволяет выйти за рамки понимания интерпретаций только как тех или иных «языковых игр», одинаково законных в границах правил чтения, которые можно произвольно менять, ибо становится ясно, «что каждая обоснована той или иной экзистенциальной функцией» – «археологией субъекта», «телеологией» или «эсхатологией»<sup>229</sup>. Именно «в диалектике археологии, телеологии и эсхатологии онтологическая структура заявляет о своей способности соединить несогласованные в лингвистическом плане интерпретации. Лишь герменевтика, имеющая дело с символическими фигурами, может показать, что эти различные модальности существования принадлежат одной и той же проблематике, потому что в конечном счете именно наиболее богатые символы обеспечивают единство этих многочисленных интерпретаций, они одни несут в себе все векторы – регрессивные и прогрессивные, разъединяемые различными герменевтиками»<sup>230</sup>. Теории образуют общности, указывающие на реальности, лежащие в основании всех интерпретаций. Интерпретации перестают рассматриваться только как «интерпретации», начинают восприниматься в их глубинном родстве, в совпадении, органическом единстве различного, как знаки подлинного.

Диалогичность истины, ее открытый характер подчеркиваются такими глубокими мыслителями XX века, принадлежавшими к разным духовным традициям, как М.М. Бахтиным или М. Хайдеггером, М. Бубером и Н.О. Лосским. Эти концепции в свою очередь восходят к методологической проблематике христианской тринитарной теологии, впервые в истории человечества категоризировавшей диалектику отдельного, общего и всеобщего, уникального и универсального<sup>231</sup>. Тринитарная теология созвучна современным концепциям диалогового постижения бытия<sup>232</sup>. Все они создают условия для утверждения «всеединства», диалоговой культу-

---

<sup>228</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. С. 35.

<sup>229</sup> Там же. С. 36.

<sup>230</sup> Там же. С. 36.

<sup>231</sup> Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С.116 – 121.

<sup>232</sup> Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. С. 178 - 192.



ры единства многообразных форм современной личной и социальной устремленности к основам бытия, обозначаемым в разных концепциях категориями Трансцендентного, Вечного, Абсолютного, Подлинного, Имманентного, Истинного, Прекрасного или Благого.

В этом принципиальном требовании свободы самоопределения светская культура и сегодня противопоставляется различным формам агрессивного конфессионального эксклюзивизма, полагающим только свои символические системы как единственно подлинными и «привилегированными», стремящимся к навязыванию этой позиции всем с помощью силы, причем силы официальных структур государства, а не субъективной причастности (и неважно, идет ли речь о Русском национальном единстве (РНЕ) или ваххабитах). Вновь слышны «смелые» голоса о необходимости «ввести силой» в Истину, исторически печально известную ужасами инквизиции, о подмене сложного (именно как не навязанного извне, т.е. «стихийного», лишаящего возможностей манипулирования убеждениями) и тонкого процесса самоопределения и духовного становления на механизмы утверждения новой идеологии новыми манипуляторами-имиджмейкерами с помощью околдовывающей магии СМИ, где индивид – не личность, образ и подобие Бога, но функция, «продукт» или «конструкт» в контролируемой системе отношений и т.п.

Соответственно и на вопрос, надо ли знакомить молодежь с основами религиозной, например, православной культуры, – ответ, видимо, очевиден – конечно, надо. Однако, видимо, очевидным должно быть и то, что такое знакомство должно отличаться от того, что описывает Андрей Кураев: «В одной из школ Красноярского края в декабре 2001 года дети высыпали на меня гору своих недоумений: оказалось, что на уроках Закона Божия в них пробуют вложить полную энциклопедию православных суеверий. Им уже поведали, что ИНН есть печать антихриста, что фотографироваться со вспышкой нельзя, ибо лазер фотоаппарата выжигает на лбу ту же самую печать, что собака из дома благодать уносит, что Иван Грозный и Григорий Распутин - святые люди. Наконец, им поведали, что люди перед всемирным потопом носили с собою фляжки с водой (и это было знамением того, что мир скоро потонет), а сегодня модно носить с собой зажигалки – и это знак того, что мир скоро сгорит. ... Вещали им эту ахинею дипломированные учительницы! Диплом-то у них настоящий. А вот приложить свои навыки критически-проверяющего мышления к проверке церковных сплетен они не решились. И в итоге к детям понесли бесцензурную дурь»<sup>233</sup>.

Еще более радикально высказался уже в наши дни на эту же тему ны-

---

<sup>233</sup> Кураев А. «Основы православной культуры» как лекарство от экстремизма. Очень личные размышления. URL: [http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=58&Itemid=38](http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=38)

нешний глава синодального Отдела религиозного образования и катехизации епископ Зарайский Меркурий, который считает недопустимым преподавание основ православной культуры (ОПК) «клинически воцерковленными» людьми, так как «это сущая беда», ибо «такие люди, однажды придя к вере, стали ходить в церковь, потом прослушали какие-нибудь курсы – и изменили свою жизнь весьма своеобразно: закутали себя с ног до головы во все черное, надвинули "на глаза платочек" и решили идти рассказывать детям о том, что все в жизни – грех, возможно, исходя из своего печального доцерковного опыта», причем «даже если личная жизненная мотивация таких людей оправдана», но «к детям их подпускать нельзя», поскольку «после общения с "клинически воцерковленными" людьми» ребенок «на всю жизнь будет считать Церковь тюрьмой и казармой»<sup>234</sup>.

Современная Россия, как и весь мир, пребывает в культуре «постмодерна», критикующего претензии на абсолютную власть и окончательную легитимность любых мировоззренческих систем, соответствующих образцов нормативности, всех «нарратий» и «метанарратий»<sup>235</sup>. Исторически до XX века в большинстве стран мира было «свойственно считать действовавшую религию фундаментом стабильности в обществе», а «принуждение к религиозному однообразию» имело «повсеместный характер»<sup>236</sup>. До эпохи Просвещения сферы религиозного и светского не были жестко дифференцированы и в странах Западной Европы, где религиозные идеи и соответствующие нравственные ценности пропитывали все сферы жизни общества: семейную жизнь, общественную мораль, народные обычаи, литературу, интеллектуальную жизнь и политику. «Светское» воспринималось как «воцерковленно-мирское», но не «антирелигиозное», оно не бросало вызов религии как таковой.

Собственно европейская история XVI – XIX веков, упадок авторитета католичества и утверждение протестантизма породили феномен современных национальных государств, где Конституция и Закон стали регламентировать статус религиозных институтов, где возникло просвещенное либеральное «гражданское сообщество», в котором религия все больше и

---

<sup>234</sup> Епископ Зарайский Меркурий считает, что ОПК не должны преподавать "клинически воцерковленные" люди. URL: <http://www.o-p-k.ru/news/158.html>

<sup>235</sup> Малахов В.С. Постмодернизм // Современная западная философия: слов. М., 2000. С. 326.

<sup>236</sup> Дейвис Д. Декларация Организации Объединенных Наций "О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий или убеждений" как фактор защиты религиозной свободы // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. ст. Вып. 3. М.: Рос. объединение исследователей религии, 2006. С. 6.

больше стала превращаться в «частное дело граждан», где сформировалась традиция «личной неконфессиональной религиозности» (И.-В. Гете)<sup>237</sup>, индивидуального «светского» (атеистического, скептического или агностического) мировоззрения. Впервые в истории «светское» стало «наблюдателем второго порядка», установившим законодательно утвержденный контроль над сферой и проявлениями «церковно-сакрального». Наглядной стала релятивизация прежних «величественных, сильных и ярких форм подлинного благочестия».

Господство «светского», противоречия и сложности самой «гражданской жизни», особенно две «светские» мировые войны XX века, породили периодически возникающие настроения – от неопределенности, тревоги или скуки пребывания в «расколдованном мире» до чувства «ностальгии по настоящему», переживания утраты «духовных основ бытия человека в мире». Одним из ответов на эти настроения стало появление «фундаменталистских движений», обещавших «возвращение к истокам» первоначальной определенности, порожденных американским протестантизмом, но затем оформившихся во всех конфессиях<sup>238</sup>. Мировой фундаментализм (движения за «религиозное возрождение») направлен против релятивизма, эгоизма и «культы потребления» современного «светского общества», символом которого выступают США, но не отвергает урбанизацию, индустриализацию, развитие, капитализм, «неотвратимость развития науки и технологии», всех «тех изменений в стиле жизни, которые они несут за собой»<sup>239</sup>. В этом смысле они являются не столько «антисовременными», сколько именно «антисекуляристскими» и «антивестернизационными» движениями, вполне профессионально использующими для пропаганды своих идей современные средства массовой информации, особенно Интернет. После распада мировой социалистической системы, вместо утратившей свое влияние коммунистической идеологии, основную функцию сопротивления «западному влиянию» стали выполнять именно фундаменталистские движения (особенно исламские), взявшие на себя отстаивание

---

<sup>237</sup> Шадрин О.Н. Социально-философский анализ феномена целостности мировоззрения (на материале творчества И.-В. Гете): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Архангельск: ПГУ, 2007. С. 127.

<sup>238</sup> Кильдяшова Т.А. Социально-философские аспекты религиозности в современном фундаментализме (методологический и региональный контекст). Архангельск: Изд-во ПГУ, 2005. С. 113.

<sup>239</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.: АСТ, 2003. С. 149.

самобытности иных («незападных», «несекулярных») моделей образов жизни. С. Хантингтон отмечал, что «вездесущность и важность религии особенно четко проявились в бывших коммунистических странах, заполняя вакуум, образовавшийся после коллапса идеологии»<sup>240</sup>.

Наиболее очевидной, яркой и мощной причиной глобального религиозного возрождения стало то же самое, что считалось причиной ее смерти: процессы социальной, экономической и культурной модернизации, которые происходили по всему миру во второй половине XX века: «Древние источники идентичности и системы авторитетов поколеблены. Люди переезжают из сельской местности в города, отрываются от своих корней, идут на новую работу или не работают. Они взаимодействуют с огромным количеством незнакомцев и подвергаются новым моделям отношений»<sup>241</sup>. В этой ситуации им нужны новые источники идентичности, новые формы стабильного сообщества и новые моральные устои, которые дали бы им чувство смысла и цели. Религии, особенно их фундаменталистские течения, ответили этим требованиям, призвав к решительному очищению религиозных доктрин и институтов от «секуляризма», к изменению индивидуального, социального и общественного поведения в соответствии с религиозными догматами. В более широком смысле «религиозное возрождение» во всем мире – это реакция на «атеизм, моральный релятивизм и потворство человека своим слабостям». Кроме того, это утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и людской солидарности<sup>242</sup>. Крушение прежних устоев в постмодерне создало вакуум своего рода «величественных, сильных и ярких форм подлинного благочестия», который заполняется радикальными религиозными идеологиями.

Религиозная идентичность связана с фундаментальной проблемой соотношения мировоззрения и религиозности, развитой формы мировоззрения и ее простейшей формы, начала, того «зерна», или «клеточки», из которых она произрастает. С одной стороны, признаком религиозного объединения, включая современные новые религиозные движения (НРД), считается то, что оно «обеспечивает своих членов четкими и однозначными ответами на основные вопросы бытия (например, на вопрос

---

<sup>240</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.: АСТ, 2003. С. 139.

<sup>241</sup> Там же. С. 147.

<sup>242</sup> Там же. С. 146.

о смысле жизни или месте индивидуума в мироздании)»<sup>243</sup>. С другой стороны, очевидно, что не только «верующий», но и любой человек так или иначе стремится обрести более или менее ясное самопонимание и мировоззрение, тогда как «... общество далеко не всегда находит объяснение тем мистическим, духовным и просто «странным» переживаниям или измененным состояниям сознания, о которых люди говорили всегда»<sup>244</sup>. Однако и светский гуманизм, и советский марксизм, и атеистическая идеология, и нацизм Гитлера – тоже мировоззренческие позиции и в этом смысле должны подпадать под определение «религиозного объединения» или НРД, что иногда и бывает<sup>245</sup>. Тем самым проблема исследования религиозности неизбежно сталкивается с осмыслением общей природы и становления бытия и самого человека.

В социологии религии много говорят о необходимости систематизации всего многообразия значений термина «религиозность», его соотношения с категорией «мировоззрения» в свете как теологии, так и философии, социологии, психологии, этнологии и других наук. Социологические исследования опираются на определенные модели того, что может быть квалифицировано по степени связи с религией, обычно соотнесенной с понятиями «верующий», «неверующий», «религиозный», «колеблющийся» или «индифферентный», поскольку часто разные исследователи вкладывают в эти понятия различное содержание. Обращаясь к результатам социологических опросов, мы видим, что оценки исследователей по поводу мировоззренческих ориентаций респондентов нередко зависят от их субъективного мнения о природе религиозности населения и, возможно, от того социального заказа, который они выполняют.

Для советского периода главным было нормативное понимание природы религиозности в качестве неразвитости атеистического мировоззрения как полноценной формы мироотношения вообще, поэтому вопросы анкет (как и сценарии интервью) исходили из цели выявить эти «недостатки» советских граждан с целью их последующего «перевоспитания». Анкетированные делились по «степени атеистичности» от «сознательных (убежденных) атеистов» до «сознательных (убежденных) верующих». В мировой («за-

---

<sup>243</sup> Баркер А. Новые религиозные движения. СПб.: Рус. Христ. гуманитар. ин-т., 1997. С. 166.

<sup>244</sup> Там же. С. 18.

<sup>245</sup> Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н. Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. С. 67.

падной») социологии религии традиционным было отождествление нормативной, «нормальной» религиозности с конфессиональной (христианской) принадлежностью. При этом фактическая массовая религиозность в Италии, Великобритании, Германии или США существенно определялась конфессиональным характером граждан, их принадлежностью к католическим или протестантским общинам, где «нормы» существенно различны, однако, нормой в целом было представление об универсальности религиозности, ее непреходящем характере, который, однако, повсеместно «секуляризируется». Возникли «расширительные и узкие» определения религии и религиозности, их проблемы и парадоксы, противоречия<sup>246</sup>. Анкетированные при таком подходе тоже могли делиться по «степени секулярности» от «сознательных (убежденных) атеистов» до «сознательных (убежденных) верующих». Здесь сложились «мономерные» и «многомерные модели религиозности» (Ч. Глок, Р. Старк, 1968), последние исходили из факта, что ни культовое поведение в отрыве от религиозного сознания, ни субъективные мнения в изоляции от поведения сами по себе не могут служить критерием «религиозности» как целостного и многопланового феномена. Были разработаны пять основных измерений религиозности:

- 1) религиозный опыт;
- 2) религиозная вера;
- 3) культ;
- 4) знание религии;
- 5) последствия религиозности (степень религиозной мотивации нерелигиозного поведения)<sup>247</sup>.

Требует проработки проблема, которая раньше казалась очевидной: вера и мировоззренческие убеждения характеризуются полярными отношениями, «атеист» не может быть «верующим». Действительно ли, обозначая кого-то в качестве «теолога», «атеиста» или «эклектика» и, тем самым, унифицируя сложный и противоречивый внутренний мир конкретного человека, редуцируя его к присущим данной категории атрибутивным чертам, мы описываем социальную действительность, а не конструируем химеры и утопии. Любая типологизация мировоззрений, основанная на их содержательном анализе, будет сужать, ограничивать и обеднять духовную жизнь индивида, которая многообразно и разнопланово отражает все

---

<sup>246</sup> Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1973, 1975. С. 128.

<sup>247</sup> Там же. С. 133 - 134.

бесконечное богатство связей человека и мира, социального и природного. Известно, что по данным за 2006 год только 52 % французских католиков верят в Бога<sup>248</sup>, да и у нас до 20 % назвавших себя православными одновременно заявляют, что они не верят в Бога<sup>249</sup>. Иначе говоря, конфессиональная причастность может не совпадать с принятием важнейших элементов традиционного доктринального комплекса.

В практическом плане для социологии религии и сегодня будут полезны различия между *степенью, уровнем и характером* религиозности, помогающие в конкретных исследованиях: «*Степень религиозности* фиксирует уровень влияния религии на отдельную личность и определяется на основе ранжирования эмпирических признаков религиозности и построения соответствующей шкалы, включающей несколько возможных типов личности, отличающихся по степени религиозности. *Уровень религиозности* характеризует отношение к религии определенной группы людей (население региона, демографическая или социальная группа). В простейшем случае он определяется на основе выделения религиозных людей из общего числа членов группы и определения их процентного отношения ко всей группе. Понятие «*характер религиозности*» выявляет качественные различия религиозности представителей разных религий или конфессий. Так, например, религиозность баптистов отличается от религиозности православных по своему характеру, т.е. включает в себя некоторые специфические признаки как субъективного, так и объективного порядка»<sup>250</sup>.

Таким образом, под «религиозностью» в современной России может пониматься причастность индивида к конфессионально или неконфессионально определенным основаниям:

1) эмпирически-наглядным объектам, характеристикам, институтам и действиям, объективно присущим нормам Влиятельной Традиционной Церкви (юрисдикции, религиозного объединения, сообщества, социальной группы) как институализированному и самоопределяющемуся социальному феномену, к примеру РПЦ МП, или нормам малочисленных конфессий, так называемых «иноверческих меньшинств», «сект» или «расколов», например, Российской православной автономной церкви

---

<sup>248</sup> Чуть более половины французских католиков верят в Бога. URL: <http://www.marapatha.org.ua/cnews/index.php?id=31757>

<sup>249</sup> Мчедлов М.П. От редакционной коллегии // Религии народов современной России: словарь / редкол. М.П. Мчедлов (отв. ред.) [и др]. М.: Республика, 1999. С. 5.

<sup>250</sup> Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: Мысль, 1973, 1975. С. 127-128.

(РПАЦ) или евангельским христианам-баптистам (ЕХБ) (фиксируется традиционными социологическими количественными методами);

2) эмоционально-интимному и образно-передаваемому (художественно-символически, интуитивно, мистично, нерационально) другим переживанию факта непосредственного личного единения или *“встречи” индивида с Сакральным* (Подлинным бытием), Таинственным, Неведомым в конкретном месте и в конкретное время (например, Р. Моуди «Жизнь после жизни», А. Миронов в «Бриллиантовой руке», П. Мамонов в «Острове» – фиксируется интервью и качественными социологическими методами);

3) собственно субъективной имманентной живой «вере» как феномену *внутренней устремленности личности* («ностальгии») к Сакральному (Подлинному бытию, Вечности и т.п.), готовности к «немирскому», «несветскому», «не от мира сего», «жертвенному», «отрешенному», «непрагматичному», «нерациональному», «безумному», «преступному», «бунтарскому» поведению и мировоззрению (например, фильмы о самоотверженных подвигах солдат или революционеров, экзистенциалистский кинематограф А. Тарковского, фильм «Царь», идеи Р. Отто или М. Хайдеггера – фиксируется интервью и качественными социологическими методами);

4) целостно-органичному символическому образу идеала величественных, сильных и ярких форм подлинного благочестия (Платон об «идеальном государстве», Августин о «граде небесном» и т.п.), собственно «единственно оптимальной и легитимной федеральной модели отношений государства и религиозных объединений»<sup>251</sup>, «синергии» личной и социальной жизни, «высшей подлинности», «истинному бытию», «симфонии» с Сакральным, т.е. единству Истины, Справедливости и Красоты, противопоставляемому «эмпирическим религиям» и социальным идеологиям как недостаточным, односторонним, неудовлетворительным и т.п., (фиксируется интервью и качественными социологическими методами).

Только в первом случае религиозность (воцерковленность) будет выступать одним из оснований для формального разделения личной идентичности на религиозный (собственно конкретно-конфессиональный)

---

<sup>251</sup> Мирошникова Е.М. Типологизация религиозных организаций в зарубежных странах // Классификация религий и типология религиозных организаций. М.:АТИСО, 2008. С. 106.



и нерелигиозный («иноверческий», в том числе и «философский», «научный» и т.п.) типы в зависимости от социологически фиксируемой самоидентификации по принадлежности к той или иной конфессии или светской институциональности.

В остальных случаях речь идет о разных аспектах универсальной субъективно-личностной религиозности, где возможны и переживания непосредственной встречи с Сакральным (Необычным, Таинственным, Станным, Вечным, Подлинным и т.п.), которое можно вызвать и передать через живую и яркую проповедь, собственное подвижничество, художественные образы, в том числе и кинематографические, но нельзя «объяснить», т.е. свести к ясному и однозначному философскому, научному или даже конфессиональному истолкованию. Это субъективно переживаемое откровение встречи с необычным, которое невозможно ни научно измерить, ни доказать, ни конфессионально идентифицировать. История церкви знает много случаев обвинений в ереси, отлучений, гонений и преследований именно мистиков и «пророков». Здесь религиозные переживания выступают в форме эмоционально-психологической индивидуальной вовлеченности (эмоционально переживаемой или рационально понимаемой) в отношении с трансцендентным, интуитивного чувства бытия Сакрального, Нуминозного, Вечного, Святого (которое может пониматься как нечто безличное, но *подлинно бытийствующее, первоначальное*, что имеет место в атеизме буддистском, натуралистическом или марксистском; интересный пример последнего – неизданное в советский период произведение известного философа Э.В. Ильенкова «Космология духа»<sup>252</sup>).

Здесь можно говорить о религиозности как способности к трансцендированию, присущей человеческому сознанию как таковому вообще, не имеющейся у животных; таковая явно или скрыто присутствует во всех культурно-исторических формах мировоззрения и фиксируется социологическими исследованиями даже у тех респондентов, которые сами себя относят к категории «совершенно неверующих» или «атеистов» (ибо, видимо, все они, так или иначе, на протяжении личностного становления, постоянно или от случая к случаю («на войне атеистов не бывает»)) обращаются за помощью к неким «силам», что может быть связано даже с традиционным словоупотреблением, когда высказываются

---

<sup>252</sup> Ильенков Э.В. Космология духа // Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 106.

утверждения «Боже мой!», «Черт попутал» и т.п., что, конечно, не значит, что все русскоговорящие члены мирового сообщества являются автоматически «верующими в Бога и черта»).

В этой связи важно охарактеризовать религиозность как универсальный феномен, имеющий многочисленные уровни проявлений в диапазоне от строго-конфессиональной идентичности до смутного переживания «надежды сверх надежды», эмоционально-психологической индивидуальной вовлеченности в отношения с трансцендентным, интуитивного чувства присутствия и бытия Подлинного (Бога, Сакрального, Нуминозного, Святого, бытия).

Уровни религиозности простираются в широчайшем диапазоне от благожелательного ответа на вопрос анкеты «Считаете ли Вы себя верующим, ... православным, ...», выражающего ни к чему не обязывающее предпочтение той или иной конфессии, или упоминавшегося недолговечного «мгновенного обращения» героя Андрея Миронова, до самоотверженной преданности «до смерти», добровольного самоотречения от «мира», проявляющегося в уходе в монахи или священнослужители, в подвижнической гибели «за веру».

В этом контексте, однако, встает вопрос о еретиках, отступниках, раскольниках, неофитах, учениках, последователях, приверженцах и вообще атеистах (антиклерикалах, воинствующих безбожниках и т.п.), которые тоже могут быть очень самоотверженны. В истории человечества в проблеме существования «неверующего», «атеиста» основной аспект – их «инаковость»: Сократ, ранние христиане, многие религиозные реформаторы и философы воспринимались как «атеисты» для их обществ, хотя все они были так или иначе верующими в некоторую, как правило, теологическую картину бытия. В этой связи и квалификация населения по категориям «верующие – неверующие», в принципе, очень относительна. Хотя социологам легче изучать религиозность, исходя из признания именно конфессиональных объединений в качестве носителей религиозности и именно эти объединения наиболее влиятельны в обществе последние 2000 лет, тем не менее, очевидно, что нет объективных оснований считать, что только конкретные конфессионально-нормативные формы религиозности могут быть научно признаны собственно «религиозностью» как таковой, а не «сектанством» или «псевдорелигиозностью», поскольку и само христианство возникало как «иудейская секта».

Собственно это признают такие разные философы религии, как

М. Фичино, Б. Спиноза, Ф. Шлейермахер, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, С. Кьеркегор, О. Конт, К. Маркс, У. Джеймс, Р. Отто, З. Фрейд, М. Хайдеггер, Э. Фромм и многие другие. Но если одни (например, М. Фичино, Ф. Шлейермахер и Р. Отто) считают ее самой особенным фундаментальным антропологическим фактором, то другие (О. Конт, Э. Дюркгейм и К. Маркс) – только особым ее выражением, проявлением социально-исторических отношений: развития познания (О. Конт), социальности (Э. Дюркгейм) или экономики (К. Маркс), т.е. проявлением иного, внерелигиозного содержания<sup>253</sup>.

В последнем случае религиозность рассматривается как объективно-внешнее субъекту отношение, причем здесь в определенном плане совпадают позиции науки и теологии. Для теологии – это вообще независимая от воли субъекта связь с Сакральным (Откровение конкретной конфессии – это послание Бога людям), для науки – это тоже связь, но только с социальной средой, навязывающей или приобщающей индивида к конкретной признаваемой и/или легитимной конфессиональной или секулярной (как марксистский атеизм) нормативной традиции. Именно в этом случае становится возможным научно исследовать особенности мифологического, религиозного и философского мировоззрений как внешних личности типов и форм адаптации к реальности.

Концепции исторически преходящих типов мировоззрения выявляют особенности предельно общих типов понимания мира и человека, очевидно отличающих в общем античную культуру от культуры господства христианской церкви и современной постмодернистской культуры. Не менее очевидно, однако, что античность и современность отнюдь не являются «безрелигиозными» эпохами, как это следует из формального понимания приведенной выше классификации, а язычество и христианство – вненаучными, или внефилософскими, так же как и христианство и философия – внемифологическими и внефилософским. Таким образом, проблема категоризации феномена религиозной идентичности еще ждет своего тщательного научного анализа.

---

<sup>253</sup> Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск, 1998. С. 13 - 61.

## Глава 2. РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ДИАЛОГ

### *§ 2.1. Постановка западниками и славянофилами проблемы общей природы католичества в контексте категорий «свое» и «чужое»*

Проблема религиозности неразрывно связана с проблематикой понимания «своего и чужого», в связи с чем мы рассмотрим в данной главе некоторые формы отношений православия и католичества. Долгое время основными интерпретаторами католичества были православные богословы, которые в домонгольский период, как правило, несмотря на «Великую Схизму» 1054 года, относились к нему достаточно «безразлично»<sup>254</sup>, воспринимая его в контексте собственных отношений с Константинополем, и только позднее стали искать оправдание разделению «в догматических и обрядовых различиях»<sup>255</sup>. Противостояние сохраняется во многом и сегодня. Так, протоиерей Митрофан Зноско-Боровский в курсе лекций по сравнительному богословию за 1972, 1992 и 1998 годы противопоставляет «Единую Христову Церковь» и «римское католичество», только претендующее на «присвоение себе имени Церкви Христовой», все более удаляющееся от апостольского наследия, что включает в себе «опасность полной подмены Царства Божия “царством зверя”»<sup>256</sup>. Наряду с этим противостоянием имеется и конструктивный опыт попыток налаживания диалога двух церквей<sup>257</sup>.

Ярким примером последней тенденции стал Всемирный саммит религиозных лидеров, собравший глав и посланцев христианских, мусульманских, иудейских, буддистских, индуистских и синтоистских общин из 49 стран, проходивший в Москве 3 – 5 июля 2006 года. В речи на открытии саммита Патриарх Московский и всея Руси Алексей II отметил, что именно «благодаря диалогу разнообразие становится фактором не разделения,

---

<sup>254</sup> Католицизм в России // Христианство: энцикл. слов.: В 3 т. М.: Большая рос. энцикл., 1995. Т.1. С. 707.

<sup>255</sup> Католическая церковь // Христианство: энцикл. слов.: В 3 т. М.: Большая рос. энцикл., 1995. Т.1. С. 713.

<sup>256</sup> Протоиерей Митрофан Зноско-Боровский. Православие, Римо-католичество, Протестантизм и Сektантство. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 5 - 6, 8; его же. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/08z/znosko-bor/sravnenie/contents.html>

<sup>257</sup> Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы. Международная смешанная богословская комиссия (Мюнхен, 30 июня - 6 июля 1982). М.: Богородице-Рождественский монастырь, 1994. С. 7.

но сближения народов и общин»<sup>258</sup>. Аналогичным по содержанию было Приветствие папы Римского Бенедикта XVI Всемирному саммиту религиозных лидеров и «Почтенному Собрату Его Святейшеству Алексию II, Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси», где говорилось, что «такое значительное собрание многочисленных представителей мировых религий свидетельствует об общем желании содействовать диалогу цивилизаций и поискам мирного и более справедливого мирового порядка. Я надеюсь, что благодаря искреннему вкладу каждого будет возможно найти сферы эффективного сотрудничества во взаимном уважении и понимании, чтобы ответить на современные вызовы. Для христиан задача состоит в том, чтобы научиться все глубже узнавать и уважать друг друга в свете достоинства человека и его вечного предназначения»<sup>259</sup>.

В итоговом Послании Всемирного саммита религиозных лидеров специально отмечается, что «межрелигиозный диалог должен осуществляться усилиями религиозных лидеров и специалистов, а также обогащаться вкладом простых верующих. Не должна иметь место ситуация, опасность которой подтверждена историей, когда религиозные общины действуют под диктовку политических интересов. Мы также осуждаем попытки искусственно "смешать" веры или изменить их без воли на то их последователей, чтобы приблизить их к секуляризму. Наши общины готовы развивать диалог с приверженцами нерелигиозных взглядов, с политиками, со всеми структурами гражданского общества, с международными организациями. Мы надеемся, что этот диалог продолжится, позволяя религиям внести свой вклад в согласие и взаимопонимание между народами, в общий дом, основанный на истине, построенный на справедливости, оживляемый любовью и свободой. Этот диалог должен вестись на равных, вестись ответственно и регулярно, с открытостью к любым темам, без идеологических предубеждений»<sup>260</sup>. Отмеченное в документе неприятие «секуляризма» показывает, что религиозные объединения до сих пор, при всем признании необходимости развивать диалог, отвергают данный идентификационный выбор. Вместе с тем собственно «секулярная», светская

---

<sup>258</sup> Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II при открытии Всемирного саммита религиозных лидеров (3-5 июля 2006 г.) // портал «РЕЛИГИЯ и СМИ». URL: <http://www.religare.ru>.

<sup>259</sup> Приветствие папы Римского Бенедикта XVI Всемирному саммиту религиозных лидеров (3-5 июля 2006 г.) // портал «РЕЛИГИЯ и СМИ». URL: <http://www.religare.ru>.

<sup>260</sup> Послание Всемирного саммита религиозных лидеров (Москва, 3-5 июля 2006 г.) // портал «РЕЛИГИЯ и СМИ». URL: <http://www.religare.ru>.

русская литература возникает в Новое время, особенно усиливая свое влияние в XIX веке, и именно авторы этого направления стали стараться снять конфронтацию между православными и католиками, максимально объективно осмыслив суть католицизма, его структурные, обрядовые и догматические стороны, особое внимание обратив на вопросы истории существования католичества на территории России. В работах дореволюционных светских авторов проглядывает попытка уйти от обличительного подхода официального богословия (см., например, статью «Фотий»<sup>261</sup> в энциклопедии Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона).

Среди исследований этого времени выделяется работа Л.П. Карсавина «Католичество», посвященная не столько изложению вероучения и истории католической церкви, сколько попытке проникнуть в его дух и идею. Л.П. Карсавин видит в католицизме не просто исторический институт, а некую таинственную реальность мистического Тела Христова. Рассмотрение положения католической церкви в России в работе Д. Цветаева «Положение иноверия в России» происходит через призму господства православия, хотя он в то же время утверждает, что в России всегда существовала свобода иноверия, причем возникла она намного раньше, чем в католическом и протестантском мирах. С несколько иных позиций рассматривает католическую церковь Д.А. Толстой («Римский католицизм в России»), по его мнению, католичество выступает как враждебная России идеология. Католичество (католицизм) здесь стал пониматься не просто как исторический институт, а как таинственная реальность мистического Тела Христова.

В связи с этим особый интерес представляют работы В.С. Соловьева, который, будучи религиозным философом, пытался дать объективную оценку католицизму в общем контексте идеи «свободной теократии», или «вселенской церкви», чуждой какого-либо национализма и объединяющей православие, католицизм и протестантизм. Он отходит от традиции противопоставления православной России западному, в том числе и католическому, «рационализму», выступая с идеей «свободной теософии», совмещающей эмпиризм, рационализм и мистику. Будучи религиозным философом, Владимир Соловьев одним из первых осуществляет попытки формирования нейтральных критериев для объективной оценки католицизма, что сохраняет свою актуальность и в наше время, особенно в свете периодически появляющихся в СМИ негативных оценок католицизма, возрождаю-

---

<sup>261</sup> Фотий // Христианство: энцикл. слов.: В 3 т. М.: Большая рос. энцикл., 1995. Т. 3. С. 135 - 138.

щих старые стереотипы. Объединение церквей может произойти при следующих условиях. Во-первых, русское православие признает духовно-исторический авторитет папы как преемника св. Петра, но вместе с тем никогда не признает над собой его административной власти. Во-вторых, православная церковь должна сохранить свои обряды, а так же то высшее положение, которое в ней всегда принадлежало власти императора. Таким образом, центральное, объединительное значение во Вселенской Церкви принадлежит именно Риму, римскому епископскому престолу. В.С. Соловьев объясняет это тем, что «никакая другая церковь не являлась с таким значением. Одно из двух: или вообще Церковь не должна быть централизована, в ней не должно быть никакого центра единения, или же этот центр находится в Риме, потому что ни за каким другим епископским престолом невозможно признать такого центрального для Вселенской Церкви значения»<sup>262</sup>. Он не только разделяет понятия «папизм» и «папство», но и пишет о «принудительном православии» и «истинном православии». Здесь намечается проблематика современных методологических дискуссий о взгляде «изнутри» и «снаружи» на то или иное религиозное явление и необходимости диалога данных направлений.

С начала XX века в трудах советских авторов церковь, будь то православная или католическая, стала трактоваться как архаичный институт, целиком подчиненный самодержавию и игравший в истории преимущественно реакционную роль. Авторы часто подходили к проблеме католицизма с воинствующе-атеистической точки зрения и ставили перед собой цель развенчать католицизм как враждебное явление для всех сфер жизни общества. Особое внимание уделялось политике римско-католической церкви в разные периоды исторического развития, где подчеркивались антинародная направленность католицизма и его пагубное влияние на развитие культуры и науки. Принципиально иные и объективные подходы складываются в публикациях по истории средневековой философии и культуры в работах М.М. Бахтина, С.С. Аверинцева, А.Ф. Лосева, В.В. Соколова, А.Н. Чанышева, А.Я. Гуревича и других.

Противостояние богословского и собственно светского понимания католичества в России начинается в XVIII веке. Наиболее ярко оно проявилось в споре славянофилов и западников в XIX столетии. Собственно светские взгляды долгое время носили вторичный характер, повторяя позиции господствующей церкви. Дореволюционные попытки служащих Мини-

---

<sup>262</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства // Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1989. С. 136.

стерства внутренних дел выявить опасность, идущую от католицизма, показали, что они не могут быть признаны адекватными интерпретациями явления. Концепция католичества как с внутренней, так и внешней сторон выступает как теоретическая конструкция, сочетающая как особенности, объективно присущие данному социальному явлению в качестве относительно системного целого, так и моменты, несущие в себе определенные идеологические оценки, выражающие его включенность в локальные и глобальные социально-политические условия и соответственные контексты.

Социально-философская системно-комплексная методология должна опираться не только на термины самоописания конфессий и религиозных объединений, но и создавать особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни. Как подчеркивает Ф. Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз ... для того, чтобы всеохватно указать их значения»<sup>263</sup>. Тем самым концептуализация всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к теоретической модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального.

Данные признаки выражают не столько природу католичества, сколько господствующие и противостоящие в современной культуре концептуальные системы, прежде всего, противостояние подходов, которые с известной долей условности можно назвать «светско-академическими», «светско-советским», «православно-господствующим» и «католико-альтернативным». Первый подход стремится максимально корректно и критично описать явление «извне», тогда как второй – «изнутри». Многие другие исследования и публикации либо примыкают к этим основным направлениям осмысления феномена, либо несут в себе элементы прошлых вековых идеологических стереотипов (церковно-обличительных или советско-атеистических), которые долгое время считали себя единственными подлинными формами внешнего и внутреннего его нормативного описания.

С одной стороны, очевидно, что точка зрения «изнутри», т.е. верующих, не может быть просто отброшена при ее современном социально-философском и научно-религиоведческом описании. С другой стороны, очевидно и то, что позиции верующих отнюдь не являются чем-то незыблемо устойчивым, вечным и неприкасаемым для критики, иначе следует

---

<sup>263</sup> Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988. S. 230.



признать нелегитимным и само христианство, пришедшее более двух тысяч лет тому назад и трансформировавшее убеждения прежних «традиционно верующих». Со времен Ксенофана из Колонфа (IV – V вв. до н.э.) или Бенедикта Спинозы (1632 – 1677), основоположника светской неконфессиональной философии религии в Новое время<sup>264</sup>, так или иначе верующие мыслители, члены «верующих сообществ», стремились критически противопоставить свои и «массовые» (наивные, ложные, темные, традиционные, некритичные – с их позиций) представления о подлинном устройении мира, возвыситься над многообразием вероисповедальных представлений (с их борьбой за первенство, нередко с помощью многотысячных армий), будь то политеистические мифы или монотеистические концепции библейской традиции.

Сергей Николаевич Булгаков справедливо отмечал, что «... в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, ... всякая подлинная философия ... религиозна»<sup>265</sup>. Она есть «... богословствование», являясь «естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли». Вместе с тем, с богословских позиций «... история философии ... представляется как трагическая ересеология»<sup>266</sup>. «Еретизм» (как неизбежное впадение в односторонность) философии, по его мнению, проистекает из ограниченности и неотъемлемой свободы, которая, «как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство»<sup>267</sup>. Здесь и есть корни не только расколов и ересей, но и собственно атеизма, ибо «в царственной свободе, предоставленной человеку, полноте его богосыновства ему предоставлено само бытие Бога делать проблемой, философски искать его, а следовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его ...»<sup>268</sup>.

В современной философии исследование проблематики общей рефлексии над конкретными философскими системами, или «философия философии», получило название «метафилософии»<sup>269</sup>. В методологии науки ве-

---

<sup>264</sup> Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 6 – 7.

<sup>265</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 77.

<sup>266</sup> Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 328.

<sup>267</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 80.

<sup>268</sup> Там же. С. 82.

<sup>269</sup> Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: учеб. для вузов. М., 1996. С. 3.

дятся дискуссия о «метанаучном» статусе концепций философии науки, ее происхождении и функционировании, о «металогике», «метатеории» и т.п.<sup>270</sup> Светское религиоведение тоже понимается как «метатеология» в силу ее неразрывной связи с анализом теологических утверждений<sup>271</sup>, с предельно общим постижением бытия человека в мире, что позволяет, по мнению Н. Лобковица, задать вопрос: «Не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?»<sup>272</sup>. 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»<sup>273</sup>. Очевидно, что с таких широких позиций противостояние «католичества» и «православия», или «секуляризма», включается в контекст размышлений о природе мировоззрения вообще.

Проблема «подлинного мировоззрения» возникает вместе с философией, хотя сам термин «мировоззрение» появился сравнительно недавно – чуть больше трёх столетий назад, причем у него нет «ни древнегреческого, ни римско-латинского эквивалента»<sup>274</sup>. Этимологические исследования показывают, что он возникает в Германии, где в XVII веке впервые зафиксированы слова *Weltbetrachtung* («рассмотрение мира») и *Weltbeschauung* («созерцание мира») как имена действия разглядывания мира в смысле современного отстраненного наблюдения явлений<sup>275</sup>. Затем, в конце XVIII столетия? появляется термин «*weltanschauung*», позднее он калькируется в другие языки, например в русский – «мировоззрение» или «миросозерцание», английский – «*world-view*» или «*world-outlook*» и т.п.

Иммануил Кант, который первым ввел понятие «мировоззрение» в философский обиход<sup>276</sup>, использовал термин *Weltbeschauung*, «миросозерцание» в смысле «разглядывание чувственного мира и составление представления об увиденном». Такое разглядывание и составление представления, однако, невозможно, если еще раньше того мир не дан нам каким-то дру-

---

<sup>270</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 355 – 356, 358.

<sup>271</sup> Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 190.

<sup>272</sup> Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. Антология / сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М., 1996. Т.1. С. 14.

<sup>273</sup> Михайлов А.В. Вместо предисловия // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XLVII.

<sup>274</sup> Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С. 33.

<sup>275</sup> Бибихин В.В. Мир. Томск: Водолей, 1995. С. 136.

<sup>276</sup> Там же. С. 136 - 137.

гим способом, причем не зрительно в силу невидимости мира в целом, то есть мировоззрение в смысле картины мира, его системы не только проблематично, оно вообще не может возникнуть, ибо целый мир непосредственно невидим, он не позволяет увидеть себя иначе, чем из собственного мыслящего о нем существа.

В.В. Бибихин в этой связи отмечал, что «мир есть “идея” в смысле сверхчувственного умопостигаемого целого, которое нельзя помыслить. Всякая попытка помыслить мир наталкивается на неразрешимые антиномии. В качестве такой сверхчувственной “идеи”, которая и от человеческого духа тоже требует способности к сверхразумному восприятию, мир делает возможным разглядывание всего, таится невидимым субстратом представлений о вселенной, дает схватить чувственный мир в едином интеллектуальном понятии. Миром как непостижимой идеей обеспечено всякое мировоззрение»<sup>277</sup>.

Философия религии и научное религиоведение, возникшее в XIX веке, в целом исходят из той же идеи непостижимости полной картины мира и, соответственно, принципов «методологического нейтралитета» или «методологического атеизма», признающих любую религиозность относительно истинной и самоценной, культурно значимой, что позволяет проводить относительно беспристрастный и непредвзятый анализ любых форм религиозной идентичности со светско-академических позиций<sup>278</sup>. Вместе с тем, с позиций верующего сообщества, данный подход подвергается критике, поскольку и он видится ими отнюдь не в качестве «нейтрального», но связанным с гипотетическими установками, составляющими базис прежних, собственно материалистических, светско-советских, атеистических убеждений<sup>279</sup>.

Последние десятилетия стали для многих религиозных объединений периодом активного социального самоутверждения, включающего в себя и общественное признание их права на собственное видение мира. Было опубликовано огромное количество текстов, появились религиозные СМИ, изменились мировоззренческие предпочтения миллионов людей, фиксируемые социологическими исследованиями, возник феномен борьбы само-

---

<sup>277</sup> Бибихин В.В. Мир. Томск: Водолей, 1995. С. 137 - 138.

<sup>278</sup> Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion. The Hague, 1973; Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 / сост. и общ. ред. А.Н. Красников. М., 1996.

<sup>279</sup> Шахов М.О. Научен ли "методологический атеизм"? // Интернет-журнал Сретенского монастыря. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/031120181315>.

описаний, противостояния и столкновений конфессиональных интересов в социально-политической сфере. В этой связи язык светской науки оказывается единственной альтернативой столкновения конфессиональных «языков» (и борьбы их) именно как «метаязыка», служащего средством межконфессионального (обще- или надконфессионального) общения и взаимопонимания.

Методологическая проблема исследований религиозности состоит в том, что они сталкиваются с противоречием индивидуальной религиозности (взятой в неконфессиональном контексте) и институциональной религиозности («воцерковленности», как принадлежности к определенной конфессии, как причастности в большей или меньшей мере к специфично-конфессиональным критериям интерпретации бытия человека в мире). Отождествление религиозности с воцерковленностью характерно для ортодоксальной части всех конфессий. В то же время факт существования неконфессиональной религиозности, эмоционального или рационального обращения в безвыходной и безнадежной ситуации к Богу, Неведомому, Абсолютному или Справедливому признавался и обсуждался целым рядом философов и теологов (Б. Спиноза, И. Кант, Ф. Шлейермахер, С. Кьеркегор, Г.В.Ф. Гегель, Г. Юнг и многие другие). Они именно в ней видели всеобщее субстанциональное и неконфессиональное (общеконфессиональное, метаконфессиональное, субконфессиональное) основание личной религиозности, только приобретающей ту или иную конфессиональную форму.

Идентичность, или воцерковленность, имеет много уровней и форм, и для одних она состоит в нахождении «внутри христианского опыта», в живом чувстве связи с Богом, тогда как для многих в том, «что они были когда-то крещены, время от времени молятся, едят на Пасху куличи и держат в доме православные иконы, но храм почти не посещают, для других – в том, что они ходят несколько раз в году по большим праздникам на богослужения, для третьих – в том, что они хотя и бывают в храме, но только несколько раз в году приступают к таинствам Исповеди и Причащения, для четвертых – это посещение церкви каждое воскресенье и по большим церковным праздникам, а также Причащение не реже одного раза в месяц»<sup>280</sup>.

При социологическом понимании религиозности возникает проблема определения критериев воцерковленности. В рамках «православной со-

---

<sup>280</sup> Алексей Муравьев, Синелина Ю.Ю. Секуляризация в социальной истории России / под общ. ред. д-ра филос. наук В.П. Култыгина. М.: Academia, 2004. URL: [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=155](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=155)

циологии»<sup>281</sup> исследователи, например Ю.Ю. Синелина, вполне справедливо полагают, что наиболее важный критерий – самоидентификация респондента как «православного»<sup>282</sup>. Здесь, однако, существенна проблема не только того, что воцерковление сегодня – не столько более или менее полное включение индивида в церковную традицию, сколько становление, динамичный процесс, полный противоречий и несогласованностей. Так, назвавшись православными, большинство респондентов никак не соотносят это с реальным поведением (посещением церкви, причастием, молитвой и т.п.), о чем справедливо пишут авторы этого направления. Еще важнее то, что до 20 % назвавших себя православными одновременно заявляют, что они не верят в Бога, что уже и с собственно церковной точки зрения ставит вопрос о корректности этого критерия.

С этих позиций «религиозность» не определяется формальной «принадлежностью» к той или иной конфессии или исповеданию, она предполагает глубокое и целостное преобразование и самопреобразование личности, ее отношения с миром, смену образа жизни<sup>283</sup>. Здесь уже можно говорить не о религиозном мировоззрении как о чем-то доктринально устойчивом, консервативном, но о непрерывном и открытом религиозно-философском поиске истинного бытия человека и путей обретения таинственной Подлинности, Правды, Истины.

В этом контексте происходит переоценка роли не только таких феноменов, как староверие, но и философии (и даже атеизма) в истории культуры и религии, предпринимаемая целым рядом современных религиозных философов и богословов. Исторически современный атеизм возникает как личностный 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

---

<sup>281</sup> Синелина Ю.Ю. Процесс воцерковления населения России в конце XX в. URL: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=321636>

<sup>282</sup> Виглянский В.Н., священник. Новое исследование по старым рецептам // Новый мир. 2001. № 4. URL: [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2001/4/wigl.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2001/4/wigl.html)

<sup>283</sup> Аринин Е.И. Философия религии: Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск, 1998. С. 22.

может обладать также очистительной функцией для религии»<sup>284</sup>.

Еще более широкий контекст присущ размышлениям митрополита Антония (Сурожского), который писал, что именно в боях Второй мировой войны проявилось, кто истинный христианин, а кто только так назывался, причем называемый и называющий себя «воинствующим безбожником» или «сознательным атеистом», советский солдат, спасающий немецкого ребенка, оказывался большим христианином в этой реальной экстремальной ситуации, чем тот, кто полагал себя до того собственно «христианином», но отсиживался в окопе<sup>285</sup>. Известно и то, что практически не знающие многих тонкостей догматики «бабушки» (слово в русском звучании вошло в международный лексикон) сохранили православие в периоды советских гонений. Таким образом, уже в рамках самой теолого-религиозной мысли присутствует серьезное понимание необходимости отхода от отождествления конфессионально-догматического и «подлинно религиозного» (как жертвенно-подвижнического акта доброй воли в христианском контексте).

Воцерковленность и каноническое единство в самом православии, в вопросе о «единоверчестве», обычно причисляемом религиоведами к старообрядчеству<sup>286</sup>, показывают всю сложность проблемы «своего» и «чужого». Так, старообрядец М.О. Шахов утверждает, что единоверие не следует относить к старообрядчеству именно в силу его «канонической подчиненности» Московскому Патриархату, подобно тому, как греко-униаты не считаются православными в силу их канонического подчинения Католической церкви<sup>287</sup>.

Сложен и мало разработан (в том числе и богословски) вопрос об «альтернативном Православии»<sup>288</sup>, «православном плюрализме»<sup>289</sup>, «многообра-

---

<sup>284</sup> О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С. 29.

<sup>285</sup> Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. С. 69.

<sup>286</sup> Единоверие // Атеистический словарь. М.: Политиздат, 1983. С. 161.

<sup>287</sup> Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. С. 54.

<sup>288</sup> Щипков Д. Между альтернативным и древним православием. Кончина предстоятеля Старообрядческой Церкви ставит вопрос о ее дальнейшем развитии // портал «РЕЛИГИЯ и СМИ». 2004. 22 января. URL: <http://www.religare.ru>; BIGOTRY MONITOR / Volume 5, Number 34 / Friday, September 2, 2005 / A Weekly Human Rights Newsletter on Antisemitism, Xenophobia, and Religious Persecution in the Former Communist World and Western Europe / EDITOR: CHARLES FENYVESI // URL: <http://www.ANTIRASIZM.ru>

<sup>289</sup> Заседания второго дня Всемирного русского народного собора прошли в Свято-

зии националистических форм»<sup>290</sup>, формах «национальной христианской культуры»<sup>291</sup>, в рамках которых иногда рассматриваются вопросы единства и многообразия форм бытия Православия. В этом контексте рассматривается и отношение к католицизму, в связи с чем вопросы о непосредственном «церковно-каноническом единстве» или о «юрисдикции» самими верующими считаются (и социальная философия, как и светское религиоведение, не могут это игнорировать) отнюдь не только формально-логическими рамками объединения некоторых самодостаточных эмпирически данных «первичных сообществ».

Верующие и законопослушные, легитимные сообщества образованы одними и теми же гражданами современного государства, в связи с чем проблема адекватного понимания особенностей католицизма имеет и очевидный правовой аспект, однако, при этом необходимо учитывать различие понимания легитимности в конфессиональном и правовом аспектах.

Даже сегодня старообрядчески ориентированные исследователи из РПЦ МП, например, известный энтузиаст знаменного пения и апологет Старой веры, регент Спасского собора Андронникова монастыря Московской патриархии Б.П. Кутузов утверждает, что «никоно-алексеевская реформа XVII века является фактически идеологической диверсией глобального масштаба на Московской Руси того времени, что ложная идея константинопольского престолонаследия вдохновляла царское правительство, которое и в 1914 году вело войну «именно за Константинополь ... с целью реставрации неовизантийской империи ...»<sup>292</sup>.

Творчество П.Я. Чаадаева, которого В.В. Зеньковский называет одним из первых и наиболее ярких православных религиозных философов, подчеркивал, вслед за современными ему европейскими мыслителями, что «высшее начало в человеке ... формируется благодаря социальной среде»<sup>293</sup>. В традиции философов эпохи Просвещения П.Я. Чаадаев различает понятия «православие» как особенную форму и «христианство» как всеобщее содержание, причем истинная духовность (вместе с мощным нравственным потенциалом) составляет исключительную прерогативу «тайнствен-

---

Даниловом монастыре. URL: 05-02-2004 (<http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=17984>)

<sup>290</sup> Православие // Христианство: энцикл. слов.: В 3 т. М.: Большая рос. энцикл., 1995. Т. 3. С. 382.

<sup>291</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2001. С. 33.

<sup>292</sup> Кутузов Б.П. Византийская прелесть. М.: Три-Л, 2003. С. 3.

<sup>293</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академ. проект, 2001. С. 161.

ного единого» христианства, характер которого «беспределен по самой своей природе»<sup>294</sup>.

Он одним из первых, будучи православным верующим<sup>295</sup>, начинает настолько широко смотреть на соотношение православия и католичества, что утверждает в качестве прямой и законной наследницы апостольской церкви именно католическую церковь, которая в силу исторических обстоятельств видится ему единственной носительницей соборного, кафедрального начала. Образцовую реализацию «животворного принципа единства» П.Я. Чаадаев находит в католическом средневековье, когда и движение умов, и эмоциональные порывы были ориентированы на поиск «всемирной идеи», служившей «гением-вдохновителем нового времени». В этом контексте в Реформации мыслитель видит попытку восстановить языческую «обособленность умов и души», разрушительную интенцию протестантизма, которой противостоит заложенная в средние века «храмина» христианской (католической) цивилизации<sup>296</sup>.

Сознавая несовершенство европейского христианства, автор «Философических писем», тем не менее, дает ему вполне оптимистическую оценку: «Царствие Божие до известной степени осуществлено в нем»<sup>297</sup>. П.Я. Чаадаев видит в общественном укладе и институтах Запада претворение той идеи, которая была возведена Спасителем. Католицизм его времени, на взгляд П.Я. Чаадаева, не утратил активной цивилизаторской роли («начало деятельное, начало социальное»), составляющей его существенную черту.

Особенности православия П.Я. Чаадаев рассматривает преимущественно в первом «Философическом письме», опубликованном при жизни и вызвавшем скандальную реакцию властей и общества, вплоть до объявления его «сошедшим с ума». Выход восточного христианства из «всемирного братства» в результате схизмы имел для России, по его мнению, самые тягостные последствия, поскольку громадный религиозный опыт (к которому в определенной мере приобщились и протестантские страны), «великая мировая работа», проделанная за восемнадцать столетий Европой, почти не затронули Россию<sup>298</sup>. Он полагал, что «Европа и сейчас еще христианский мир, чтобы она ни делала и что бы она ни говорила. Без всякого со-

---

<sup>294</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 6.

<sup>295</sup> Зеньковский В.В. Указ. соч. М.: Академ. проект, 2001. С. 158.

<sup>296</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 7.

<sup>297</sup> Там же.

<sup>298</sup> Там же.



мнения, она не вернется более к тому состоянию, в каком она была в пору своей юности и роста; но нельзя сомневаться и в том, что некогда черты, разделяющие христианские народы, снова сотрутся, и первоначальный принцип нового общества, хотя и в новой форме, обнаружится с большей силой, нежели когда-либо прежде»<sup>299</sup>.

П.Я. Чаадаев верил, что «день, когда соединятся все христианские вероисповедания, будет днем, когда отколовшиеся церкви должны будут признать в покаянии и в уничтожении ... . А папство – пускай оно и будет, как говорят, человеческим учреждением – как будто предметы такого порядка совершаются руками людей – но разве в этом дело? Во всяком случае достоверно, что оно возникло по существу из истинного духа христианства, это – видимый знак единства, и вместе с тем, ввиду происшедшего разделения, и знак воссоединения. Почему бы, руководствуясь этим, не признать за ним первенства над всеми христианскими обществами? Во всяком случае, кого не удивят его необычайные судьбы? Кого не поразит удивлением его вид, непоколебимый и более чем когда-либо крепкий, несмотря на собственные ошибки и грехи, несмотря на все атаки и неслыханное торжество неверия ...»<sup>300</sup>.

История, как полагал П.Я. Чаадаев, содержит в себе глубинный провиденциальный смысл, непосредственно проявляющийся в формировании базовых категорий мирозерцания и мироощущения, при этом «изо всех же понятий, которых христианство застало на земле, понятие о государстве Римском было самое всеобщее; таким образом, на всемирном престоле кесарей воссел всемирный пастырь, всемирная религия наследовала всемирной державе». Он полагал, что даже в событиях истории нехристианских стран и народов есть универсальный смысл и «судьбы рода человеческого таинственно уготовлялись до пришествия Спасителя».

В этом контексте и «Рим, включивший в себя все человеческое понятие, уже вышел тогда из пределов своей языческой народности, стал постигать и созидать человечество; и как бы в предведении того великого события, которое должно было совокупить все народы в один народ христианский и все царствия в одно Царствие Божие, назвал себя миром; Церковь же Христова, в этом мире возникшая, его сознала так, как он сам себя сознавал, и на его земных основаниях соорудила свои земные основания.

---

<sup>299</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 100.

<sup>300</sup> Там же. С. 112 – 113.

Должно полагать, что это первобытное ее сооружение не было противно евангельскому учению. В области чистой правды внешнее нераздельно с внутренним, так как в самом Христе, высочайшем его знамении, человеческое нераздельно с божественным; а смешно и подумать, чтобы Божие дело, с самого зачатия своего, уже отклонилось от правды». Здесь и далее в подтексте подразумевается протестантский и светско-гуманистический индивидуализм, который противопоставляет и отделяет незримо-мистическую субъективно-личную «веру» от внешних, церковно-канонических форм исповедания, «конфессий».

Россия тоже приобщилась к этой универсальной «кафоличности-католичности», и первоначально «беспрестанные, дружественные и родственные сношения со всеми почти государствами Европы питали в нас чувство общего гражданства христианского и, вероятно, приносили к нам множество светлых понятий»<sup>301</sup>. При этом, «получив из нового Рима семена христианского учения и продолжая из рук его принимать первосвященителей, мы, кажется, чуждались его престольного соперничества с старым Римом, с которым пребывали в братском общении почти до самого того времени, как монгольская вьюга отторгла нас от Запада и создала нам особую жизнь в наших полуночных улусах. Но это бедственное во многих отношениях отторжение в других отношениях было нам полезно. Тут-то в нашем невольном одиночестве совершилось наше воспитание, созрели все те высокие свойства народные, которых семена до того времени невидимо таились в русском сердце. С непостижимым, с истинно христианским смирением приняли мы это тяжкое, невиданное на земле иго ...»<sup>302</sup>. Здесь он намечает пути отображения особенностей России в противостоянии первого и второго Рима, ищет подходы к последующему определению особого места страны во всемирном целом.

П.Я. Чаадаев рассматривал вопросы соотношения власти церковной и государственной, противопоставляя не Восток и Запад, но католицизм с православием, с одной стороны, а с другой – протестантизм со светским индивидуалистическим гуманизмом, полагая, что «спор о светской власти пап был поднят не Греческой церковью, а новейшими протестантами, чадами семнадцатого столетия и предтечами нынешних мудрецов. Они-то в первый раз открыли, что ... Царствие Божие – царствие невидимое, как

---

<sup>301</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 238.

<sup>302</sup> Там же. С. 239.

Его церковь, что Бог предполагает царствовать только в сердцах людей и другие тому подобные вещи. Греческие отцы на Флорентийском Соборе ничего такого не говорили. Что их главным образом занимало – это знаменитое *Filioque*, гибельное преувеличение христианского чувства, воздавшее Иисусу Христу не принадлежавшую Ему почесть. Что же касается до папы, то у него оспаривали его первенство, а не его самодержавие, которое все находили весьма естественным, потому что все находили его весьма полезным, и более, нежели все, конечно, знаменитый гость Евгения IV, православный император, прибывший в Италию испрашивать его помощи против турок, лагерем расположенных у ворот Византии»<sup>303</sup>.

Проблема «первенства» и сегодня, спустя почти два века, продолжает оставаться одной из наиболее неурегулированных в отношениях не только между католиками и православными или в христианстве вообще, но и между православными поместными церквями, периодически приводя к конфликтным ситуациям. Только в 2006 году СМИ и информационные религиозные порталы были переполнены сообщениями о ситуации вокруг Сурожской епархии, об отношении к Православной Церкви на Украине и других постсоветских государствах, и в связи с этим об интерпретации отношения первенства между Вселенским (Константинопольским), Московским и другими патриархатами<sup>304</sup>.

В папоцезаризме П.Я. Чаадаев видел отнюдь не суть католичества, но результат конкретных исторических обстоятельств: «Слишком часто забывают, с кем христианство имело дело на Западе, с какими могуществами ему там приходилось бороться. Не обращают внимания, что там создали церковь не догмат, не честолюбие нескольких старых попов, но повелительные необходимости целого рождающегося мира, потребности этих победоносных народов, которые воссели на дымящихся развалинах Рима, на этих самых развалинах, все еще всемогущих в своем прахе, в своем пепле; что ежели там «церковь создавалась как земное государство», так это потому, что она не могла поступить иначе, потому что великим ее делом в этом полушарии христианского мира было спасение общества, угрожаемого варварством, точно так же, как великой задачей ее в другом было спасение

---

<sup>303</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 247 – 248.

<sup>304</sup> Представители синодальных комиссий по диалогу между УПЦ и УАПЦ призвали к терпимости во взаимных отношениях (16 октября 2006 г.). URL: <http://www.patriarhia.ru/db/print/152219.html>; Сообщение № 18-06 Совета Архиепископии. Заседание 18 октября 2006 г. // URL:// <http://www.religare.ru/article33827.htm>

догмата, угрожаемого растленным дуновением Востока и утонченно-хитрым духом греков; что не папа отправился в Ахен (так!) для возложения императорского венца на голову Карла Великого, но что этот последний прибыл в Рим за получением его из его рук; наконец, что не папство создало историю Запада, как, кажется, думает наш приятель Тютчев, а совсем напротив того – эта-то история создала папство»<sup>305</sup>.

П.Я. Чаадаев критически рассматривал представления о властолюбии как принципе католичества: «Находить в проповеди католической отсутствие живого сочувствия с массою слушателей до такой степени смешно, что не знаешь, что на это сказать, что новоизобретенное им различие между церквами католической и православной совершенно ложно; что церковь православная столько же, сколько и католическая, требовала и требует себе подчинения внешнего; что католическая отнюдь не довольствуется одною только наружною или юридическою покорностию, а лучше только прочих христианских исповеданий постигает своим здравым практическим смыслом человеческую природу и необходимую в ней связь наружного с внутренним, вещественного с духовным, формы с существом; что понятие об этой связи прямо выводится из того ученья евангельского ...»<sup>306</sup>.

Он прекрасно понимал, что «светское могущество ... они употребили во зло, вследствие вечного естества человеческого сердца, но который ничего общего не имеет с самим принципом Римской церкви и за который всю ответственность должна нести на себе история; внешнее облечение их духовного первенства, вот и все, которое самые великие и самые религиозные умы Запада, и весь Запад во всей своей целости, считали необходимым для сохранения власти преемников Св. Петра и влияния, которое они были призваны иметь на вселенную»<sup>307</sup>.

П.Я. Чаадаев стремился максимально отвлеченно сопоставить историческую роль религии в двух сообществах, отмечая, что «таково наследие, которое мы получили от Византии вместе с полнотою догмы и ее первоначальной чистотой. Эта чистота, без сомнения, – неоценимое благо, и она должна утешать нас во всех недостатках нашего духовного строя; но у нас идет речь сейчас только о нашем социальном развитии, и вы согласитесь, что западный религиозный строй гораздо более благоприятствовал такого

---

<sup>305</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 248 – 249.

<sup>306</sup> Там же. С. 442 – 443.

<sup>307</sup> Там же. С. 250.

рода развитию, нежели тот, который выпал на нашу долю. Надо все время помнить одно: что в нашем обществе не существовало никакого другого нравственного начала, кроме религиозной идеи, так что ей одной обязан наш народ своим историческим воспитанием и ей должно быть приписано все, что у нас есть, – доброе, как и злое. Итак. Возвращаясь к нашему предмету, мы видим воочию, что эта наша готовность подчиняться разнородным предначертаниям извне есть неизбежное последствие религиозного строя, лишенного свободы, где нравственная мысль сохранила лишь видимость своего достоинства, где ее чтут лишь условием, чтобы она держалась смиренно, где она пользуется авторитетом лишь в той мере, в какой его уделяет ей политическая власть, где, наконец, ее беспрестанно стесняют в деятельности ее служителей, в ее движениях и духе. Не знаю, согласитесь ли вы со мною, но мне кажется, что этим способом очень легко можно объяснить всю нашу историю. Народ простодушный и добрый, чьи первые шаги на социальном поприще были замечены тем знаменитым отречением в пользу чужого народа, о котором так наивно повествуют наши летописцы, – этот народ, говорю я, принял высокие евангельские учения в их первоначальной форме, то есть раньше, чем в силу развития христианского общества они приобрели социальный характер, задаток которого был присущ им с самого начала, но который и должен был, и мог обнаружиться лишь в урочное время. Ясно, что нравственная идея христианства должна была оказать на этот народ только самое непосредственное свое действие, то есть до чрезвычайности усилить в нем аскетический элемент, оставляя втуне все остальные начала, заключенные в ней – начала развития, прогресса и будущности. Христианская догма, как плод Высшего Разума, не подлежит ни развитию, ни совершенствованию, но она допускает бесчисленные применения в зависимости от условий национальной жизни. Известно, какие громадные явления, какие неизмеримые последствия породила жизнь западных народов, оплодотворенная христианством. Но это было возможно лишь потому, что эта жизнь, сама исполненная всевозможных плодоносных элементов, не была скована узким спиритуализмом, что она находила покровительство, сочувствие и свободу там, где у нас жизнь встречала лишь монастырскую суровость и рабское повиновение ...»<sup>308</sup>.

Соответственно с этим мыслитель полагал не менее исторически обусловленным то, что провидение «поставило Восточную церковь в самые благоприятные условия на свете для того, чтобы упражняться в христиан-

---

<sup>308</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 456 – 457.

ском смирении и ему поучать, но не станем слишком обвинять церковь Западную за ее честолюбие, потому что, кто знает, что бы случилось с первой тогда, когда ей привелось бы находиться в подобных обстоятельствах? Тому примером может служить наш знаменитый Никон»<sup>309</sup>.

Различия в полноте верований не только православных и католических народов, но и нехристианских, он полагал не поводом для взаимного отрицания, но возможностью для взаимообогащения: «Да возмогут счастливые народы, обладатели истины во всей ее полноте, сохранить, как и их заблудшие братья, всю энергию, всю деятельность своего разума и вернуть им когда-нибудь с лихвою те знания, которые они от них получили»<sup>310</sup>.

П.Я. Чаадаев был убежден, что «необходимо чтобы церковь была свободна, чтобы извне и изнутри она повиновалась только самой себе, т.е. Иисусу Христу, всегда в ее среде присущему. А как же сделать, чтобы это было так? Знаете ли для этого какое-нибудь другое средство, кроме того, которое придумали народы Запада при помощи истории, очарования имени Рима, наследия главы апостолов, духа логики, их отличающего? Знаете ли вы другое разрешение этой великой задачи, иное, кроме видимого главы, независимого от всякой человеческой власти, самого по себе самодержавного, живого выражения единства церкви и ее авторитета в тех необходимых промежутках, когда голос ее не может быть слышен, когда она не может провозглашать свою волю, священную и непогрешающую. Что до меня, то я не знаю. Все соображения – теологические, догматические, канонические и другие – не пропадают ли перед этим верховным соображением независимости церкви; весь авторитет семи Вселенских Соборов не должен ли склониться перед этим авторитетом, из всех главным потому, что в нем вмещается самое существование церкви, невозможное для постижения, если церковь не пользуется всей своей свободой. Вот весь вопрос о Filioque, приведенный к самому простому своему выражению»<sup>311</sup>.

П.Я. Чаадаев был убежден, что католичество правильное должно восприниматься как «та часть церкви, в которой идея ее всемирности и ее единства наиболее глубоким образом была прочувствована, в которой необходимость в этой идее наиболее искренним образом была принята, потребовала себе повиновения в лице своего главы, вот и все; потому что она

---

<sup>309</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 249.

<sup>310</sup> Там же. С. 251.

<sup>311</sup> Там же. С. 252 – 253.

захотела быть независимой, самодержавной, свободной от всякой человеческой оковы, и это в интересах истины, религии, человечества, вверенных ее заботам самим Иисусом Христом; потому что она не пожелала быть носимой по воле дуновений каждой новой власти, каждого человека, который себя провозгласит повелителем себе подобных. Это-то и назвали честолюбием, похитительным завладением Рима, и это-то в основании, как видим, ничем другим было, как естественным последствием самых серьезных интересов народов Европы, прилагаемых к самому серьезному делу на свете; не чем иным, как необходимым развитием религиозной идеи в обществе, то есть той самой среде, в которой она должна достигнуть до всех своих результатов, до всех своих выводов. Без сомнения, и этого никогда никто не отрицал, эта необыкновенная судьба, которую порядок вещей, история и религия создали для Римской церкви, должны были ей сообщить охоту и средства употребить ее во зло ...»<sup>312</sup>.

П.Я. Чаадаев искал свой ответ на до сих пор дискутируемые проблемы соотношения светского и духовного, отмечая, что «чаще, нежели бы следовало, человек смешивался с принципом, что в ней не раз земные выгоды не отделялись от небесных, - но не менее того вероятно, что, вынося неудобства судеб, наложенных на церковь в одной из частей христианского мира, человечество вообще вынесло из них великие преимущества, изумительные упражнения разумения, высокое уважение к могуществу мысли, зародыш глубокого презрения ко всем brutальным силам общества, необыкновенное стремление к тем высотам, откуда падают на землю все истины и все блага, все то, чего не было бы, если бы духовная власть не поставилась бы как могущество, независимое и самодержавное, на самой вершине общества, если бы она осталась в лакейских светской власти. Наконец, как бы ни постигали церковь, с точки зрения протестантов, просто как собрание верующих, или, с точки зрения Римской церкви, - как представляемую своим духовенством, все же необходимо, чтобы она была свободна думать, действовать и особенно проповедовать, как ей угодно, а это-то именно и невозможно без такого устройства, которое ее обеспечивало бы против завладений мирских властей»<sup>313</sup>.

Возвращаясь к догматическим спорам, он отмечал, что «символы веры были всегда редактированы не иначе, как ввиду какой-нибудь ереси; а так

---

<sup>312</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 253.

<sup>313</sup> Там же. С. 254.

как участие Сына в исхождении Святого Духа до осьмого столетия никогда не было оспариваемо, то и было совершенно бесполезно об нем помнить в Символе веры, вот и все»<sup>314</sup>. Он полагал, что подлинное различие состоит в умеренной «верности букве» одних (православия) и «смелости» других (католичества) и следует «надеяться, что Бог удостоит отпустить им их заблуждение в вознаграждение за их пламенную любовь к Его Сыну возлюбленному»<sup>315</sup>.

Активизм католичества он отмечал и в письме А.И. Тургеневу, где писал, что хотел бы установить отношения с одним из католических священников (де Генудом): «Есть что-то живое в этой душе священника: он не смотрит, сложа руки, на проходящих мимо людей, он стучится во все двери, он везде со своим Христом. Такова католическая философия. Начало католическое есть начало деятельное, начало социальное прежде всего. Этот характер вы найдете в нем во все эпохи нового времени. Одно оно восприняло Царство Божие не только как идею, но еще и как факт, ибо одно оно владело теми священными традициями, тем учением избранных, которые во все времена поддерживали существование мира, причем этот последний даже и не подозревал об этом. В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал»<sup>316</sup>.

В этой связи П.Я. Чаадаев обращается к вопросу о его собственной религиозной идентичности, выводящей на актуальные и сегодня проблемы конфессиональной и неконфессиональной религиозности: «Моя религия не совсем совпадает с религией богословов, и вы можете мне сказать, пожалуй, что это и не религия народов. Но я вам скажу, что это та религия, которая скрыта в умах, а не та, которая у всех на языке; что это религия вещей, а не религия форм; что это религия, какова она есть, а не какова она нам кажется; наконец, что это та предвосхищенная религия, к которой в настоящее время взывают все пламенные сердца, глубокие души и которая, по словам великого историка будущего, станет в грядущем последней и окончательной формой поклонения и всей жизнью человечества; но которая в ожидании этого не сталкивается с народными верованиями, а напротив, в своей любвеобильности приемлет их, хотя и идет дальше их. Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил бы в окружающей меня среде готовую, я, наверное, принял бы ее; но, не найдя таковой, я

---

<sup>314</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 255.

<sup>315</sup> Там же. С. 256 – 257.

<sup>316</sup> Там же. С. 381.



принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Беконов. Вы, между прочим, были неправы, когда определили меня как истинного католика. Я, конечно, не стану отрекаться от своих верований; да, впрочем, мне было бы и не к лицу теперь. Когда моя голова начинает покрываться сединой, извращать смысл целой жизни и всех убеждений моих; тем не менее, признаюсь, я не хотел бы, чтобы двери убежища захлопнулись передо мной, когда я постучусь в них в одно прекрасное утро»<sup>317</sup>.

П.Я. Чаадаев, критически настроенный как к собственному православию, так и к католицизму, еще более критически относился к протестантизму и новой философии, которые нередко сознательно или бессознательно искажают подлинное понимание древних христианских традиций: «Преобладание формы в католицизме есть не что иное, как жалкий бред протестантизма, не умевшего постигнуть своим отрицательным тупым понятием, что одним разумным, глубоким сочетанием формы с мыслию возможно было сохранить и мысль и форму христианства посреди той великой борьбы всякого рода сил и понятий, на почве Европы собравшихся, которые составляют новейшую историю мыслящего человечества»<sup>318</sup>.

Негативное отношение к протестантам просвечивает и в письме С.Д. Полторацкому, где он вновь уточняет, что «спор о светской власти пап был поднят не греческой церковью, но протестантами, и еще современными протестантами, детьми философов восемнадцатого века и отцами сегодняшних рационалистов. Именно они вздумали первыми учить нас тому, что Иисус Христос услышал с неба слова, будто Царствие Божие невидимо, как и Его Церковь, будто Бог восхотел царить лишь в сердцах людей, и другим подобным вещам»<sup>319</sup>.

История показала, что «переход к пост-индустриальному обществу знаменует упадок христианства как коллективной ответственности людей перед сверхбытием и начало христианства как индивидуальной ответственности перед Богом. Христианство как форма традиционной ритуальной культуры утрачивает актуальность и музеефицируется. Его место занимает христианство как личные свобода и долг», что, однако, часто воспринимается как угроза «для религиозных моноструктур с их

---

<sup>317</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. М.: Правда, 1989. С. 381.

<sup>318</sup> Там же. С. 443.

<sup>319</sup> Там же. С. 487.

духом системы, насильственным объединением различий и подавлением религиозных меньшинств», превращающих сами моноструктуры в тоталитарное «спорное христианство» ввиду их нетерпимости существования других мнений, противоречащих в корне всей современной системе цивилизованного мироустройства<sup>320</sup>.

В работе «Апология сумасшедшего» П.Я. Чаадаев отмечает, что Россия и Запад находятся в сложных отношениях, что «уже триста лет Россия стремится слиться с Западной Европой, заимствует оттуда все наиболее серьезные свои идеи, наиболее плодотворные свои познания и свои живейшие наслаждения. Но вот уже век и более, как она не ограничивается этим. Величайший из наших царей, тот, который, как говорят, начал для нас новую эру, которому, как все говорят, мы обязаны нашим величием, нашей славой и всеми благами, какими мы теперь обладаем, полтора столетия тому назад перед лицом всего мира отрекся от старой России ... и с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу»<sup>321</sup>.

Восток и Запад выступают как идеалы созерцательной и деятельной жизни: «Первым выступил Восток и излил на землю поток света из глубины своего уединенного созерцания; затем пришел Запад со своей всеобъемлющей деятельностью, своим живым словом и всемогущим анализом, овладел его трудами, кончил начатое Востоком и, наконец, воспринял все его достижения. Но на Востоке покорные умы, коленопреклоненные пред историческим авторитетом истощились в безропотном служении священному для них принципу»<sup>322</sup>.

П.Я. Чаадаев иронизирует над тем, что «новоиспеченный патриотизм уже спешит провозгласить нас любимым детищем Востока. Какая нам нужда, говорят они, искать просвещения у народов Запада? Разве у нас самих не было всех зачатков социального строя неизмеримо лучшего, нежели европейский? Почему не выждали действия времени? Предоставленные самим себе, нашему светлому разуму, плодотворному началу, скрытому в недрах нашей мощной природы, и особенно в нашей святой вере, мы скоро опередили бы все эти народы, преданные заблуждению и лжи. Да и чему нам было завидовать на Западе? Его религиозным войнам, его папству, рыцарству, инквизиции? Прекрасные вещи, нечего сказать! Запад ли роди-

---

<sup>320</sup> Аржанухин В.В. Предисловие к русскому изданию // Христианство: догмы и ереси: Компактэнциклопедия. СПб.: Академ. проект, 1997. С. 8.

<sup>321</sup> Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Полное собрание сочинений и избранные письма. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 524 - 527.

<sup>322</sup> Там же. С. 529.

на науки и всех глубоких вещей? Нет – как известно Восток. Итак, удалимся на этот Восток, которого мы всюду касаемся, откуда мы не так давно получили наши верования, законы, добродетели, словом, все, что сделало нас самым могущественным народом на земле»<sup>323</sup>.

Мыслитель был убежден, что «мы имеем пока только патриотические инстинкты. Мы еще очень далеки от сознательного патриотизма старых наций, созревших в умственном труде, просвещенных научным знанием и мышлением; мы любим наше отечество еще на манер тех юных народов, которых еще не тревожила мысль, которые еще отыскивают принадлежащую им идею, еще отыскивают роль, которую они призваны исполнить на мировой сцене; наши умственные силы еще не упражнялись в серьезных вещах; одним словом, до сего дня у нас почти не существовало умственной работы. Мы с изумительной быстротой достигли известного уровня цивилизации, которому справедливо удивляется Европа. Наше могущество держит в трепете мир, наша держава занимает пятую часть земного шара, но всем этим, надо сознаться, мы обязаны только энергичной воле наших государей, которой содействовали физические усилия страны, обитаемой нами»<sup>324</sup>.

Совершенно иначе смотрел на католичество А.С. Хомяков, который писал: «Вещественный Рим, тупой ко всему духовному, чуждый всякому чувству веры, понимал в мышлении только приложение практическое, а в богословии только наружный обряд, связующий граждан в единство служения (religio), точно так же как закон связывал их в единство государства»<sup>325</sup>.

Он полагает, что «на Западе упорная битва Церкви против арианства положила начало учению римско-католическому, и постановления Толедских соборов разорвали мирное единство христианского учения. Но когда чуждая мысль представлена народом враждебным, когда кровавые распри заклеили всю жизнь и все помыслы людей печатью взаимной ненависти, тогда уже мысли обращаются в страсти и одностороннее развитие души доходит до иступления кровожадного фанатизма. Вера истинная и глубокая не изменяется под влиянием внешних обстоятельств. Но где вера? Душа человеческая вечно колеблется между суеверием, выходящим из необ-

---

<sup>323</sup> Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Полное собрание сочинений и избранные письма. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 530.

<sup>324</sup> Там же. С. 537.

<sup>325</sup> Хомяков А.С. Работы по историософии // Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т.1. С. 143.

ходимости верования, и неверием, рожденным строгими и законными требованиями разума. Все религии носили этот двоякий характер»<sup>326</sup>. В этой связи «Восток греческий, живо принявший в глубину разума учение соборов, защищал его словом философским и проповедью христианской; Запад, одевший жизнь свою в христианство, но не проникнувший в него душою и чувством, сражался против учений чуждых кострами и железом. Вера, знающая свою силу, терпелива и кротка. Шаткое преувеличение чувствует свою слабость и ищет спасения в опьянении гнева. Равнодушие совершенное приходит в эпоху позднейшую»<sup>327</sup>.

А.С. Хомякову представляется, «что религия в борениях Запада была только маской иных человеческих усилий; ибо религия не спрашивает человека, на каких условиях живет он в обществе: она уверена, что если образы общественной жизни живут правдой, а не языческой свободолюбивой хитростью, то из всех усилий общества один и тот же вывод: долг, закон, правда, порядок»<sup>328</sup>. Именно «западное патриаршество, уже оторвавшееся от вселенского равенства, не хотело уступить православию его новых и обширных завоеваний. Миссионеры, высланные Римом, вступили в соперничество с проповедниками, посланными на подвиг внутренним велением теплой веры и духовной любви. Различие исповеданий было незаметно для новообращенных христиан, и западное учение мало-помалу водворилось в православную область. Духовенство западное, следуя давнейшей политике, избрало новые пути для своей деятельности. Между тем как православие обращалось к хижине земледельца, католицизм вступал в богатые дворцы владельцев и родовых князей, обещая не только духовные награды, но и усиление власти мирской. Православие созидало органические общины христианские, оставляя избрание епископа как последний венец для общин уже совершенных; католицизм посылал миссионера-епископа как полководца, сзывающего дружину прозелитов»<sup>329</sup>.

А.С. Хомяков в работах по богословию стремится показать, что «рационалистическая почва Реформы создана была римским расколом; а так как самый этот раскол, поставив на место вселенской веры свое епархиальное мнение, тем самым в момент своего возникновения совершил акт протестантства, то из этого следует, что протестантство может возникнуть пря-

---

<sup>326</sup> Хомяков А.С. Работы по историософии // Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т.1. С. 173.

<sup>327</sup> Там же. С. 143.

<sup>328</sup> Там же. С. 454.

<sup>329</sup> Там же. С. 491.

мо из Церкви. ... Действительно, римский раскол был уже протестантским; но в те времена дух Церкви даже на западе был еще столь силен и столь противоположен духу позднейшей Реформы, что романизм вынужден был укрыть от взоров христиан и от самого себя свой собственный характер, надев на внесенное им начало рационалистического безначалия личину правительственного деспотизма в делах веры ...»<sup>330</sup>.

Католичество выступает как ересь: «Романизм же, начав с того, что поставил независимость личного или епархиального мнения выше вселенского единоверия (ибо, как я уже показал, ссылка на непогрешимость папы как на оправдание раскола принадлежит к позднему времени), первый стал ересью против догмата о природе Церкви, против ее веры в самое себя. Реформа была только продолжением той же ереси под другим видом. Таково определение всех западных сект, а заблуждение, однажды определенное, становится невозможным для членов Церкви»<sup>331</sup>.

Обсуждая возможность сближения с католичеством, он убежден, что «ответ может быть только отрицательным. Истина не допускает сделок. Что папство изобрело Церковь греко-униатскую – это понятно. Церковь-государство может, если ей заблагорассудится, пожаловать некоторые права гражданства бывшим своим восточным братьям, которых она же некогда объявила илотами в области веры; она может дать им эти права в награду за смиренное их подчинение авторитету папы, не требуя от них единства веры, выраженной в символе. Истым латинянам они, конечно, ничего более не внушают, кроме презрительной жалости; но они пригодны и полезны как союзники против их восточных братьев, которым они изменили, уступая гонению»<sup>332</sup>.

А.С. Хомяков отмечает, что «лет сто тому назад ни паписты, ни протестанты, даже не подумали бы приглашать друг друга действовать сообща. Ныне нравственная их энергия надломлена, и отчаяние наталкивает их на путь очевидно ложный; ибо не могут же они не понимать, что если (в чем я не сомневаюсь) одно христианство всецело против неверия и заблуждения, то, наоборот, в десятке различных христианств, действующих совокупно, человечество с полным основанием опознало бы сознание бессилие и замаскированный скептицизм»<sup>333</sup>.

---

<sup>330</sup> Хомяков А.С. Работы по историософии // Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т.1. С. 52.

<sup>331</sup> Там же. С. 53.

<sup>332</sup> Там же. С. 55.

<sup>333</sup> Там же. С. 68.

Он пишет, что «Церковь называется единою, святою, соборною (католическою и вселенскою) апостольскою, потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна, потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее, потому, наконец, что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви.

Из сего следует, что когда называется какое-нибудь общество христианское Церковью местною, как то греческою, российскою или сирийскою, такое название значит только собрание членов Церкви, живущих в такой-то стране, Греции, России, Сирии и т.д., – и не содержит в себе предположения, будто бы одна община христиан могла выразить учение церковное или дать учению церковному догматическое толкование без согласия других общин. Еще менее предполагается, чтобы какая-нибудь община или пастырь ее могли предписывать свое толкование другим»<sup>334</sup>.

Отношения с католичеством А.С. Хомяков видит как «унию»: «Предположим, что эта чудовищная уния осуществилась. Итак, Церковь сложилась из двух провинциальных Церквей, состоящих во внутреннем общении, Церкви римской и Церкви восточной. Одна смотрит на спорные пункты как на сомнительные мнения, другая как на члены веры. Отлично! Христианин Востока принимает римскую веру: он остается в общении со всею Церковью; но половина его принимает его с радостью, а другая не смеет судить его, потому что об этом предмете у нее нет определенной веры. Возьмем теперь обратный случай. Кто-нибудь из области римской принимает восточное мнение: он необходимо исключает из общения с своею провинциальною Церковью, ибо он отверг член ее символа, то есть догмат веры, а через это самое исключается из общения и с восточными (так как они находятся в полном общении с западными). Западные отключают человека за то, что он верует тому, чему веруют его братья, с которыми они состоят в общении; а восточные отключают этого несчастного за то, что он верует тому, чему веруют его братья, с которыми они состоят в общении; а восточные отключают этого несчастного за то, что он исповедует их соб-

---

<sup>334</sup> Хомяков А.С. Работы по историософии // Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т.1. С.52.

ственную веру»<sup>335</sup>. В этой связи «союз возможен с Римом; в православии возможно только Единство»<sup>336</sup>.

Отделить Россию от Европы в общекультурном плане стремился и Н.Я. Данилевский<sup>337</sup>, который, касательно польских событий, писал, что «раздел Польши считается по мнению Европы величайшим преступлением против народного права, совершенным в новейшие времена, и вся тяжесть его взваливается на Россию ...»<sup>338</sup>. Главное же состоит в том, что «Европа не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое»<sup>339</sup>. Корни этого он видит в том, что «насильственность в религии, то есть нетерпимость, проявилась одинаково как в племенах романского, так и в племенах германского корня. Первая еретическая кровь пролилась, как известно, на Западе, хотя число ересей было гораздо многочисленнее на Востоке. Эта казнь (испанского еретика Прискиллиана в 385 г. – *прим. авт.*), эта религиозная насильственность, совершенные еще во время Римской империи, еще при общем господстве православия, послужили как бы началом той нетерпимости, которую выказал впоследствии католицизм. ... Если, следовательно, католичество выказало свойство нетерпимости и насильственности, то, конечно, не могло ниоткуда заимствовать их, как из характера народов, его исповедующих. Христианство в чистой форме православия, прилаживаясь к свойствам германо-романского народного характера, обратилось чрез это в католичество. Католичество зародилось, собственно, со времен Карла Великого, когда он своим покровительством утвердил власть римского епископа во всем своем государстве, границы которого почти совпадали с тем, что, собственно, должно называть Европою»<sup>340</sup>.

Н.Я. Данилевский пишет, что «православие было первоначально и религией Запада, однако же, как мы видим, оно исказилось именно под влиянием насильственности Романо-германского характера. Если оно не пертерпело подобного же исключения у русского и вообще у славянских народов, значит, в самих их природных свойствах не было задатков для такого искажения, или по крайней мере, они были так слабы, что не только

---

<sup>335</sup> Хомяков А.С. Работы по историософии // Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т.1. С. 247.

<sup>336</sup> Там же. С.247.

<sup>337</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 31.

<sup>338</sup> Там же. С. 50.

<sup>339</sup> Там же. С. 51.

<sup>340</sup> Там же. С. 180 – 181.

не могли осилить того кроткого духа, который веет от христианства, но, напротив того, усвоив его себе, совершенно ему подчинились»<sup>341</sup>.

История церкви приводит его к выводу, что «христианство как в протестантском, так и в католическом сознании подпилено под самый корень, что оно с их точки зрения не выдерживает самой простой критики и держится лишь до поры до времени только по инерции или косности, присущей и нравственному миру. Если эта шаткость основы не столь ясно дошла до сознания католического мира, как до сознания мира протестантского, то зато необходимые практические следствия католического воззрения легли уже всею своею тяжестью на народы этого исповедания, и тяжесть эта стала для них невыносимой. Это внутреннее противоречие касается уже не одного только догматического содержания христианского учения, что, по утилитарному взгляду на религию, не составляло бы еще большой беды, но проникло уже до самых плодов его, то есть до этической, нравственной стороны христианства, как это, впрочем, иначе и быть не может, ибо одно от другого отделяется лишь большим или меньшим промежутком времени, смотря по большей или меньшей быстроте вывода практических последствий из данного основания, - быстроте, которою разные народы одарены в различной степени»<sup>342</sup>.

Еще больше патриотические настроения влияли на оценку католичества И.С. Аксаковым, который писал, что «... светская власть папы висит, так сказать, на волоске и поддерживается в Риме одним или двумя десятками тысяч французских штыков – а между тем с вопросом о светской власти папы связана судьба не христианской религии, конечно, но всего латинского католичества, той церковной державы, которую воздвиг Рим на развалинах всемирной империи и на которую перенес он и свое стремление ко всемирному господству, и идею всемирного государства, и тип выработанной им внешней государственной организации. Что станет с Западным миром, если рухнет престол Римского папы?»<sup>343</sup>.

Он отмечает, что «Римский папа, вне светской своей власти и притязаний на эту власть или даже добровольно отрекшийся от них, немислим, то есть перестанет быть уже тем папою, каким создала его история и который есть жизненная сила латинской церкви. Мы видим, в настоящее время,

---

<sup>341</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 186.

<sup>342</sup> Там же. С. 213.

<sup>343</sup> Аксаков И.С. Современное состояние и задачи Христианства – по поводу книги Гизо: Размышления о сущности христианской религии // Сочинения. Общественные вопросы по церковным делам. М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1886. Т.4. С. 25 - 26.



странное небывалое зрелище: целые королевства и области отлученные папой от церкви, короли и целый народ – осужденных церковною клятвою, а между тем и король и народ, отвергнувшие принцип светской власти папы, не только не отреклись от христианского верования, но продолжают называть и считать себя католиками и верными сынами латинской церкви»<sup>344</sup>.

## **§ 2.2. Проблема «католичества» («православности») В.С. Соловьева**

Владимира Соловьева часто упрекали в том, что он «предал» русскую национальную идею, перешел в католичество, хотя достоверных исторических источников о данном факте не сохранилось. Более того, в своей полемической переписке со славянофилами В. Соловьев не раз отрицал информацию о его переходе в католичество и настаивал на том, что принадлежит к православной церкви, «... имея и открыто – насколько это от меня зависит – высказывая свои особые мнения по спорным церковным вопросам, я остаюсь и уповаю всегда остаться членом православной церкви не только формально, но и действительно, ничем не нарушая своего исповедания и исполняя соединенные с ним религиозные обязанности»<sup>345</sup>. Но даже если считать данное событие истинным, как объяснить то, что накануне своей смерти он принимает причастие у православного священника? то есть В. Соловьев одновременно был и православным, и католиком, и в то же время не принадлежал до конца ни к какому из направлений христианства?

В своем письме В. Розанову он писал: «Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийского вероисповедания. Исповедуемая мной религия Святого Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий»<sup>346</sup>. Как отмечал Н. Бердяев, «Соловьев не славянофил и не западник, не православный и не католик, потому что всю жизнь свою он подлинно пребывал в церкви вселенской»<sup>347</sup>. Вла-

---

<sup>344</sup> Аксаков И.С. Современное состояние и задачи Христианства – по поводу книги Гизо: Размышления о сущности христианской религии // Сочинения. Общественные вопросы по церковным делам. М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1886. Т.4. С. 26.

<sup>345</sup> Соловьев В.С. Письмо в редакцию газеты «Новое время» // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 203.

<sup>346</sup> Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. С. 208.

<sup>347</sup> Журавский А.В. Тема востока и образы востока в религиозно-философской мысли В. Соловьева // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М.: Библейс-Богосл. Ин-т св. Апостола Андрея, 2004. С. 229.

димир Соловьев со свойственной ему идеей универсализма искренне считал себя членом Вселенской Церкви. В. Соловьев «совершил первое великое дело простого христианина: выдал из сердца своего черную каплю «разделения вер», будучи лично ни с кем не разделенным и со всеми примиренным»<sup>348</sup>. «Своим» католичеством в том виде, в каком оно существовало и существует, для Соловьева никогда не было; он ни в коем случае не идеализирует его, указывая на его недостатки, но в то же время оно никогда не было для него «чужим»; соединение государственной (монарх или царь), духовной (первосвященник) и пророческой (свободный пророк) власти как форм идеального устройства было бы невозможно, если бы пророческая власть в лице Папы Римского была ему «чужой». Как правильно отмечал В.В. Розанов, «Идти под папу» означало, по Соловьеву, точно так же «идти под русского Царя»<sup>349</sup>. Таким образом, католичество для В. Соловьева уже не «чужое», но еще и не «свое», оно для него «иное».

Кроме того, те же славянофилы обвиняли В. Соловьева в стремлении навязать России унию, но униатские настроения были для него также далеки. «Никакой внешней официальной унии с Римом (в смысле А.А. Киреева) я никогда не предлагал, во-первых, потому, что считаю ее невозможной, во-вторых, потому, что нахожу ее нежелательной, и, в-третьих, потому, что никаких полномочий для переговоров о ней никогда не имел от предержавших властей той или другой стороны»<sup>350</sup>. Более того, если рассмотреть взгляды В. Соловьева и римских первосвященников на вопрос объединения церквей, то мы найдем довольно существенные различия. В. Соловьев не раз в своих работах подчеркивал, что процесс объединения, соединения церквей не может быть осуществлен на основе поглощения одной церкви другой. Можно сказать, что он был явным противником латинизации России; если отсутствует принцип справедливости, то не может быть и речи ни о какой Вселенской Церкви. 20 июня 1894 г. Папа Лев XIII выпустил Энциклику «*Praeclara gratulationis*», в которой выступил с призывом к объединению православных и католиков и изложил условия, на которых это объединение может осуществиться. В частности, как и у

---

<sup>348</sup> Козырев А.П. Соединение или примирение? В. Соловьев и В. Розанов о разделении церквей // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М.: Библейс.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2004. С. 42.

<sup>349</sup> Там же. С. 43.

<sup>350</sup> Соловьев В.С. Письмо в редакцию газеты «Новое время» // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 622.

В. Соловьева, одно из условий соединения церквей – главенство Папы Римского: «Главный предмет разногласий – это учение о первенстве Римского Первосвященника. Но пусть они обратят свои взоры к ранним годам их существования, пусть рассмотрят настроения их предков и изучат свидетельства древних преданий, и тогда они ясно увидят, что божественное высказывание Христа «ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» несомненно относилось к Римским Первосвященникам. ... До того, как человек разделит то, что Бог соединил, все народы христианского мира почитали имя Апостольского престола, и Восток, как и Запад, без колебаний повиновались Римскому Первосвященнику как законному преемнику св. Петра, а значит, Наместнику Христа на земле»<sup>351</sup>. Так же как и у В. Соловьева, речь идет о сохранении местных обычаев и обрядов: «Для вас нет оснований опасаться, что Мы или Наши преемники в чем-то умалят ваши права, привилегии ваших патриархов или установленный обряд какой-либо из ваших Церквей. Всегда было и всегда будет намерением и традицией Апостольского престола широкое принятие первоначальных традиций и особых обычаев каждого народа в той степени, в которой они правильны и хороши»<sup>352</sup>. Но в отличие от Рима, который настаивал на главенстве папы, как в духовной сфере, так и в государственной, «руководствуясь отнюдь не человеческими интересами, а божественной любовью и желанием общего спасения, Мы советуем вам примириться и воссоединиться с Римскою Церковью; Мы имеем в виду полное и совершенное соединение, а не просто определенную степень согласия в догматах веры и общении в братской любви. Истинное единение между христианами, какое установил и какого желал Основатель Церкви Иисус Христос, – это единство веры и единство управления»<sup>353</sup>. В. Соловьев говорит лишь о духовном главенстве Папы Римского, но ни в коем случае не об административном или государственном, поскольку это приведет к поглощению одной церкви другой, чего как раз В. Соловьев и не желал. Для того чтобы церкви объединились в единую Вселенскую Церковь, необходим единый глава этой Церкви, так для чего же искать на стороне третью силу, когда уже есть истинный духовный глава Церкви, каковым, с точки зрения В. Соловьева, и является Папа Римский.

---

<sup>351</sup> Папа Лев XIII. Энциклика “*Praeclara gratulationis*”. 20 июня 1894 г. // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: хрестоматия. М.: Библейс.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея. 2001. С. 142.

<sup>352</sup> Там же. С. 143.

<sup>353</sup> Там же.

С.А. Левицкий в работе «Очерки по истории русской философии»<sup>354</sup> отмечает, что «за время поездок в Европу он имел случай убедиться, что в католичестве есть свои теневые стороны, о существовании которых он ранее не подозревал. Он сам писал: «Я вернулся из-за границы в Россию более православным, чем когда из нее уезжал». Трагедия В.С. Соловьева заключалась в том, что он считал себя членом Вселенской Церкви, разделенной лишь в плане историческом, а не мистическом.

### **§ 2.3. Интерпретация католичества в свете концепции Вселенской Церкви**

Проблема критики римско-католической церкви со стороны русских, православных авторов всегда волновала Владимира Соловьева. И дело во все не в том, что, полемизируя со славянофилами, В. Соловьев пытался оправдать римский католицизм в глазах российских читателей; он доказывает несправедливость некоторых обвинений в адрес католицизма и несостоятельность их критики. В ходе истории у русских людей сложился определенный «штамп» по отношению к католицизму, оно отчасти справедливо «благодаря» политике пап по распространению унии, но, тем не менее, с точки зрения В. Соловьева, в дальнейшем эти настроения переросли в некое национальное чувство враждебности по отношению к католицизму, базирующееся на предубеждениях. Полемика со славянофилами ясно показала, насколько «Римское Католичество претит русскому народному духу и чувству»<sup>355</sup>. Более того, славянофилы называют католичество заведомой ересью и ложью, соответственно, не может быть и речи о соединении церквей. Подобные обвинения основываются на несогласии взглядов относительно понятия о церкви. По мнению славянофилов, «самостоятельность церкви исключает папский авторитет: ему нет места в церкви. По католическому учению, напротив, церковь включает в себя папский авторитет как один из основных элементов своего правильного устройства»<sup>356</sup>. Но данное учение католической церкви относительно папской власти и папского авторитета оформилось не сегодня и не вчера, и более того, представители древней еще единой церкви признавали такое положение вещей; следуя логике славянофилов, их мы тоже можем назвать

---

<sup>354</sup> Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.

<sup>355</sup> Соловьев В.С. Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении церквей). СПб.: Алетей, 1994. С. 22.

<sup>356</sup> Соловьев В.С. Письмо в редакцию газеты «Новое время» // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 406.

еретиками, а их учения ложными, но никому и в голову не придет упрекать их в этих грехах. Согласно учению римско-католической церкви, папа может формулировать церковные догматы, но ни в коем случае не выдумывать свои собственные. Да и как может существовать католическая церковь без видимой главы своей церкви? С точки зрения католиков, папский авторитет существует внутри самой церкви и служит для нее, а не является каким-то внешним показателем силы. Собственно о силе или насилии со стороны папы, согласно В. Соловьеву, не может быть и речи, поскольку авторитет папы базируется на доверии, любви и уважении. «Как бы кто ни относился к этому учению, во всяком случае, должно признать, что в нем нет ничего уничтожающего церковный характер католичества: авторитет здесь не отделяется от предания, папа не отделяет себя от церкви, не присваивает себе никакого безусловного авторитета, не дает себе никакой произвольной и деспотической власти, ибо он пользуется *per assiatentiam divīnam* только тою властью, которою Христос благоволил снабдить свою церковь»<sup>357</sup>.

Идеи демократического устройства церкви, высказанные А.А. Киреевым (право голоса мирян на вселенских соборах через представителей – епископов), с точки зрения В. Соловьева, вообще отрицают саму церковь, поскольку она не может управляться снизу, а управляется всегда сверху – Богом, а в данном случае идея Бога, Бога всемогущего, заменяется идеей человека, человека смертного, и функции Бога передаются человеку. Так какое же учение считать ересью? В основе церковного устройства, по В. Соловьеву, лежит не демократия, а теократия. И восточное православие, которое не оформило и не сформулировало на вселенских соборах своего учения о Церкви, не имеет права обвинять в ереси западное католичество.

Да и сам вопрос возможности обвинений и критики остается открытым. «Метафизические догматы истинного христианства при всей их внутренней достоверности, несомненно, превышают уровень обыкновенного человеческого рассудка и потому не могут служить и никогда не служили начальными средствами убеждения в истине нашего исповедания людей, ему чуждых. Чтобы постигать эти догматы верою, нужно уже быть христианином, а чтобы понять их смысл в области высших умозрений разума, нужно быть философом Платонова или Шеллингова направления»<sup>358</sup>. И что же остается? И Восточная, и Западная Церкви стремятся акцентировать

---

<sup>357</sup> Соловьев В.С. Письмо в редакцию азеты «Новое время» // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2.

<sup>358</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.1. С. 103.

внимание на нравственном превосходстве той или иной Церкви. Аргументы, приводимые католической церковью в свою пользу, «крепкую солидарность и энергичную деятельность своего духовенства, объединенного религиозно-нравственной силою папской монархии, ставят на вид незаменимое нравственное влияние этого духовенства на народные массы, выставляют роль папы как универсального защитника справедливости, как верховного судьи и миротворца, особенно же указывают они на обилие дел милосердия в своих внешних и внутренних миссиях»<sup>359</sup>, вызывают критику со стороны православных апологетов, которые упрекают «за гордость и властолюбие, за стремление присвоить своему иерархическому главе как то, что принадлежит Богу, так равно и то, что принадлежит кесарю, укоряют католическую иерархию в фанатизме, в привязанности к миру, в корыстолюбии, делают ее ответственной за общий грех преследования еретиков и неверных, постоянно возвращаются (в согласии с протестантами) к трем главным обвинительным пунктам инквизиции, индульгенциям и иезуитской морали, наконец, (независимо от протестантов), вносят в этот обвинительный акт грех нравственного братоубийства, выразившийся в самовластном узаконении (без ведома восточной церкви) местных западных преданий ...»<sup>360</sup>. Но, несмотря на все упреки и обвинения, нравственные аспекты ни той ни другой стороной не отрицаются, каждая из которых лишь пытается «перетянуть одеяло на свою сторону», доказывая, что только она лучше и правильнее применяет те или другие нравственные принципы и, следовательно, настаивает на своем превосходстве. Но, как правильно указывает В.С. Соловьев, все эти упреки безосновательны, поскольку нравственные нормы и принципы, этические критерии едины как для католиков, так и для православных. И Католическая, и Православная Церкви признают одни и те же морально-нравственные ценности, которые идут не от какой-то конкретной Церкви, а от Бога, следовательно, они не могут принадлежать какой-либо конкретной Церкви, они выше её, поэтому не могут зависеть от различий конкретного вероисповедания.

По мнению В. Соловьева, религиозное прошлое, на основе которого должно сложиться религиозное будущее, представлено римским католичеством, обладающим условной силой и условным правом. Прошлое положительное, которое, давя над отрицательным настоящим, приведет к положительному будущему, к новому миру, свободному и богатому духовными силами.

---

<sup>359</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.1. С. 103.

<sup>360</sup> Там же. С. 103 – 104.

С этой точки зрения обвинения современной (современной не только для В. Соловьева) культуры со стороны католицизма в том, что она (культура) подменила нравственные и религиозные начала стремлением к материальному благосостоянию и богатству наиболее убедительны, нежели обвинения католиков в применении силы против врагов христианства. Но поскольку католичество в качестве религиозного прошлого служит переходным мостиком к религиозному будущему, нужно, по В. Соловьеву, забыть обо всех противоречиях и прекратить бесполезную критику и обвинения.

Несмотря на то, что в силу ряда причин, к католичеству редко относятся беспристрастно, и несмотря на то, что «вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей церкви, но именно поэтому нам следует быть к нему справедливыми»<sup>361</sup>. Именно справедливыми, В. Соловьев не призывает оправдывать католичество, не видит в нем идеала, но ставить на католической церкви печать чужой враждебной силы – тупик, который никогда не приведет человечество к истинному христианству.

С его точки зрения Восточная Церковь не смогла создать христианскую культуру и осуществить христианскую истину, которая проявляется в установлении «во всем обществе человеческом и во всех его деятельности того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого свободного подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они сами от себя пришли к признанию высшего начала как блага, нужно, чтобы они имели самостоятельность»<sup>362</sup>. Без самостоятельности и без свободы христианская истина не сможет осуществиться. Но в православной Церкви, в отличие от католической, по мнению В. Соловьева, свобода отсутствует, большинство пришло в лоно православной Церкви не самостоятельно, ведомые своим желанием и волей, а путем непосредственного влечения или принуждения. «Вследствие этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведе-

---

<sup>361</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 17.

<sup>362</sup> Там же. С. 167.

ния божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т.е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого дуализма между Богом и миром»<sup>363</sup>.

Проблему принуждения в православной Церкви видели и славянофилы, считавшие, что значительная часть русского общества принадлежит к православию лишь внешне, и при допущении религиозной, духовной свободы «половина православных крестьян отпадет в раскол (схизма староверов, весьма многочисленных, несмотря на все преследования), а половина высшего общества перейдет в католичество»<sup>364</sup>. Таким образом, получается, что православная Церковь едина только внешне, а внутренне – раздираема противоречиями; и вместо того, чтобы стать основой истинного объединения России, консолидирует внутри себя религиозную вражду. «Если кто-нибудь из членов римско-католической церкви станет отрицать *Filioque* или *infallibilitatem ex cathedra*, он тем самым отлучит себя от Церкви. А у нас можно открыто отрицать мнимоправославные учения «*a Patre solo*» и «*de nullitate Romanei Pontificis*», оставаясь в лоне Восточной Церкви. Итак, прежде, чем обращаться к католикам с какими бы то ни было требованиями или предложениями, нам нужно определить наше собственное обязательное отношение к спорным (для нас, а не для них) вопросам»<sup>365</sup>. Внешнее единство расколовшегося духовного общества, по В. Соловьеву, основывается лишь на общем отрицании «господствующей» церкви и общей неприязни к католичеству. Но «где же у «латинян» подобное внутреннее противоречие? Найдите у них хоть одно малейшее догматическое утверждение, которое не опиралось бы прямо на решение одного из признаваемых ими Вселенских соборов или на постановление папы *ex cathedra*, имеющего, по католическому учению, непогрешительный догматический авторитет. Итак, вместо того, чтобы прекоряться с «латинянами», не лучше ли нам прежде потолковать между собою? Ведь это у нас дом без крыши, а у них она, слава Богу, железная»<sup>366</sup>.

Стремление русской Церкви избавиться от внутреннего раскола при помощи верховного авторитета и принуждения привели к еще большей

---

<sup>363</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 167.

<sup>364</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 232.

<sup>365</sup> Соловьев В.С. О христианском единстве. М.,1994. С. 295 – 296.

<sup>366</sup> Соловьев В.С. Письмо к г. К. по поводу запрещения духовной цензурой книги «История и будущность теократии» // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 214.



разобщенности, поскольку единство Церкви может основываться только на любви и взаимном уважении, но никак не на насилии. Духовная власть, с точки зрения В. Соловьева, не может быть принципом и целью, поскольку принципом является Христос, а целью – Царство Божье. Духовная же власть – средство достижения этой цели – Царства Божьего на земле – и не может быть использовано ни для каких других целей, да и других целей не должно существовать.

Но, несмотря на отсутствие практической связи между частями православной Церкви, отсутствие единства и порядка в организации, неподвижность и бездеятельность, Восточная Церковь все-таки, с точки зрения В. Соловьева, сохранила некоторую религиозную крепость, которая выражается в единстве ее основ и в сохранении своих церковных особенностей. Благодаря внутренней духовной связи, своей церковной идее латинству так и не удалось «разобрать христианский Восток по частям», поскольку православная Церковь – необходимая часть Вселенской Церкви. Будучи обязательным звеном в единой Вселенской Церкви, православным не стоит забывать и своих обязанностях по отношению к последней. Церковный принцип православия – неприкосновенность святыни и неизменность божественной основы, но этого, по В. Соловьеву, недостаточно. Опираясь на божественную основу, необходимо осуществлять истину Христову: «Мы должны заботиться о том, чтобы на благодатной основе Церкви воздвигалось здание истинно христианской, а не западной и не восточной, а все-ленской богочеловеческой культуры. А для дела этого созидания с человеческой стороны необходимо не одно только сохранение церковной истины, но и организация церковной деятельности. Такая организация невозможна без строгого порядка и без крепкой власти. Власть Церкви должна быть крепка внутреннею силою и вместе с тем производить могущественное действие на внешний мир. Чтобы иметь внутреннюю силу, церковная власть должна быть единой, чтобы быть деятельной во внешнем мире, – она должна быть свободна ото всякого внешнего подчинения и принуждения, должна быть безусловно самостоятельной»<sup>367</sup>.

Проблема православного Востока, по В. Соловьеву, православного в богословии и не православного в жизни, заключается в том, что, приняв богочеловечность Христа, он забыл о богочеловеческом значении Церкви. Для православия важно божественное, а не богочеловеческое начало. Пра-

---

<sup>367</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантизма // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 163-164.

вославие понимает Церковь только как святыню, данную свыше; христианская истина, представляемая Церковью, с точки зрения православия, была прежде человечества и выше человечества, при этом забывается, что истинное христианство представляет собой внутреннее соединение Бога и человечества, т.е. носит богочеловеческий характер. Церковь, по мнению В. Соловьева, не может быть только над нами, не может быть исключительно объектом поклонения и почитания, она должна быть в человечестве и для человечества. Она не только святыня, но также и власть, и свобода – это триединство и есть истинная жизнь в Церкви. «Утверждать одну религиозную свободу, отвергая святыню церковного предания и авторитет духовной власти, значит возводить венец здания без основания и без стен. Но, с другой стороны, крепко держаться за основу и начаток истинной религии в церковном предании, забывая о ее цели – свободном богочеловеческом общении и о главном средстве для этой цели – об организации духовной власти, – это значит, обрадовавшись прочности фундамента, бросить постройку стен и крыши. В этом последнем положении – на крепчайшем основании, но без стен и сводов – оказался христианский Восток благодаря своему одностороннему пониманию церкви»<sup>368</sup>.

Как отметил С.Н. Трубецкой, «выход из ненормального положения русской Церкви г. Соловьев точно так же как и Аксаков – видит в коренной реорганизации церковного управления. При этом Аксаков представлял себе грядущую реформу как постепенную децентрализацию церковного управления, как развитие местного приходского самоуправления. Г. Соловьев, напротив того полагает, что демократическое начало противно иерархическому принципу, что реформа местного церковного управления осуществима лишь по соединении Церквей – восточной и западной. Он думает вместе с Аксаковым, что та доля самоуправления, которая возможна и желательна в местных церковных единицах – возможна лишь при условии совершенного освобождения иерархии от светской опеки, и полного отделения от них светского оружия. По его мнению такой порядок предполагает сверх-народное средоточение духовной власти, в котором бы и местные центры имели бы точку опоры и гарантию своей духовной независимости. Насколько такой порядок далек от современного католичества – нет нужды распространяться. Насколько практичен подобный план – предоставим судить истории»<sup>369</sup>.

---

<sup>368</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 105.

<sup>369</sup> Трубецкой С.Н. Неопубликованное письмо в защиту «Русской идеи» Владимира Соловьева // Новая Европа. М.: Пропилей, 1994.

Рената Гальцева в статье «Условная эсхатология Владимира Соловьева» обращает внимание на то, что «теократическая утопия развивалась Соловьевым в предчувствии сейсмических сдвигов истории. С целью удержания мира от надвигающегося мрака и хаоса и в попытке «исправления» ... мыслитель спешил собрать мир под покровом христианства, уже не ограничиваясь только «внутренними средствами», но обращаясь и к внешним, организационным. Для всего того же водворения гармонии в мире Соловьев хотел воссоединить расколовшуюся христианскую ойкумену – латинский Запад и православный Восток, при этом первый в лице Папы будет представлять церковную и вероучительную сторону; второй – в лице православного царя с его геополитическим могуществом – мирскую власть, обеспечивающую земную прочность христианской идее. Но для гарантии духовной свободы и прав личности, с чем должен соотноситься этот массивный властный тандем, предполагается и третье лицо этой земной «троицы» – пророк, харизматической вождь христианской общности»<sup>370</sup>.

В.А. Кувакин в работе «Философия Вл. Соловьева» отмечал, что «мировую историю Владимир Соловьев разделяет на два больших периода: движение человечества к Христу и движение от него к некоторой гипотетической и чаемой Вселенской Церкви, которая, по его мнению, должна знаменовать собой человечество, “воссоединенное со своим божественным началом посредством Иисуса Христа”»<sup>371</sup>.

В рамках философии истории России В. Соловьев неустанно проводил мысль жертвеннической и примирительной миссии русского народа. В этой связи он ставил задачу «найти для России новое нравственное положение, избавить ее от необходимости продолжать противохристианскую борьбу между Востоком и Западом и возложить на нее великую обязанность нравственно послужить и Востоку и Западу, примиряя в себе обоих».

В. Соловьев ошибочно, в духе религиозного мирозерцания, считал, что высшая точка в развитии форм организации жизни мирового человечества – соединение государственной (монарх или царь), духовной (первосвященник) и пророческой (свободный пророк) власти. Завершение истории (или ее конец) связано, по В. Соловьеву, с развитием и соединением

---

<sup>370</sup> Гальцева Р. Условная эсхатология Владимира Соловьева // Новая Европа. 2000. № 13.

<sup>371</sup> Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьева. М.: Знание, 1988.

трех властей: первосвященнической, царской и пророческой. Вместе с тем конкретный социально-исторический облик этого триумвирата «свободной теократии» В. Соловьев представлял себе весьма абстрактно. Особый акцент делался им на ее нравственных и мистических аспектах. На основе обширных историко-богословских изысканий В. Соловьев пришел к выводу о том, что «высшее благо и истинная цель теократии заключается в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения – не в полноте власти, а в полноте любви». Утопический характер идеи соединения монархической (русский абсолютизм), римско-католической (Западная Европа во главе с папой) и пророческой власти был очевиден. Да и сам В. Соловьев под конец своей жизни пришел к выводу о неосуществимости проекта создания всемирного политически и религиозно единого человеческого сообщества.

С.Б. Роцинский в статье «Примирение людей и идей как путь к всечеловечеству (Историософия Владимира Соловьева в контексте современности)» указывает, что «Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными силами, но для проявления их ей, во всяком случае, нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие формы жизни и знания, которые выработаны Западной Европой»<sup>372</sup>. Рассматривая данную проблему сквозь призму истории и перспективы развития национальных отношений, философ следующим образом видит последовательность осуществления идеи всечеловечества: «В истории новых времен для нашего вопроса самое важное значение имеют три общих факта: 1) развитие национальностей, 2) соответственное развитие международных связей всякого рода и 3) географическое распространение культурного единства на весь земной шар». Следовательно, нации не могут полноценно объединиться во всечеловечество, не достигнув известного уровня собственного развития, возможно, даже в своей разъединенности.

Человечество, как «действительный, хотя и собирательный организм», проходит в своем развитии три основные стадии. Первая стадия характеризуется как первоначальная слитность, «смещение или внешнее единство».

---

<sup>372</sup> Роцинский С.Б. Примирение людей и идей как путь к всечеловечеству (Историософия Владимира Соловьева в контексте современности) // Соловьевские исследования. Иваново, 2002. Вып. 5.

Вторая связана с выделением и обособлением элементов этого единства, которые «стремятся к безусловной свободе». Третий завершающий этап развития есть собирание частей и новое свободное и добровольное, а потому совершенное единство.

Н.О. Лосский в статье «Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии» подчеркивает, что «создание христианской культуры и свободной теократии требует органического сочетания положительных духовных начал Востока и Запада. Первый шаг на этом пути есть воссоединение Восточной Церкви, обладающей богатствами мистического созерцания, с Западной Церковью, создавшей независимую от государства сверхнародную духовную власть; сочетание такой воссоединенной Церкви с политической мощью государства, покоряющегося нравственной силе авторитета церкви, положило бы основу вселенской теократии. Призвание русского народа, по мнению Соловьева, состоит именно в том, чтобы положить начало решению этой задачи. В самом деле, идеал русского народа имеет религиозный характер, он выражен в идее «Святой Руси»; способность к сочетанию восточных начал с западными в русском народе исторически доказана успехами реформы Петра Великого; способность к национальному самоотречению, необходимая для признания Папы Римского верховным Первосвященником Вселенской Церкви, присуща русскому народу, как это видно хотя бы из истории призвания варягов. Сам Соловьев является выразителем этого свойства русского народа, утверждая, что «лучше отказаться от патриотизма, чем от совести», и развивал учение о том, что культурное призвание великой нации есть не привилегия, не господство, а служение другим народам и всему человечеству»<sup>373</sup>.

В. Повилайтис в статье «Философия всеединства: от Соловьева к Карсавину» пишет, что «Соловьев лучше славянофилов понимал самоценность всякой христианской конфессии, и поэтому стремился теоретически и практически объединить их все в единый церковный организм. Но, проглядев симфоническое единство экуменической Церкви, он удовлетворился рационалистически понимаемым, внешним объединением»<sup>374</sup>. Неслучайно, что В. Соловьев перешел в католицизм, искренне, но наивно полагая, что не покидал православия и что в его лице

---

<sup>373</sup> Лосский Н.О. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Соловьевские исследования. Иваново, 2002. Вып. 4.

<sup>374</sup> Повилайтис В. Философия всеединства: от Соловьева к Карсавину // Соловьевские исследования. Иваново, 2003. Вып. 7.

произойдет повторное объединение Церквей. Он действительно стал католиком и оставался католиком в эсхатологических грезах своих последних лет: «моя точка зрения такова – наше православное мировоззрение для нас, в себе самом содержит противоядие против того, что со стороны кажется, грубо говоря, пантеизмом. Равным образом, думаю, и католическое мирозерцание для католика чуждо формы и внешнего подхода к вопросам веры. Но, если католик, оставаясь католиком, старается понять православие, для него оказывается «вредным» дух свободы и «пантеистический уклон». С другой стороны, если я, православный, вживаюсь в католичество, я невольно воспринимаю его не так, как католик. Для католика есть в католичестве свобода; для меня ее нет; и это не значит, что ее нет в католичестве, а значит, что здесь два разных религиозных типа, одинаково ценных и нужных в полноте христианства, но друг на друга не сводимых».

Л.А. Бессонова, рассматривая принцип Всеединства в историософии Владимира Соловьева, отмечает, что «христианство по его мнению должно стать такой религией, которая приведет к образованию христианского государства. Опираясь на заповеди Христа, такое же государство в области международных отношений будет содействовать мирному сближению народов. Перефразируя заповедь Христа о любви к ближнему, он дает следующее решение вопроса в этой области: «Люби все другие народы, как свой собственный». Это требование «вовсе не означает психологической одинаковости чувства, а только этическое равенство волевого отношения: преодолев нравственную волю бессмысленную и невежественную национальную вражду, мы начинаем знать и ценить чужие народности, они начинают нам нравиться»<sup>375</sup>. Если такое отношение станет действительным правилом, то национальные различия сохранятся и даже усилятся, сделаются более яркими, а исчезнут только враждебные разделения и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества.

Развитием человеческого общества, отмечал философ, управляют «три силы». «Первая стремится подчинять человечество во всех сферах и на всех ступенях его жизни одному верховному началу. ... Другая, прямо

---

<sup>375</sup> Бессонова Л.А. Принцип Всеединства в историософии Владимира Соловьева // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М.: Библ.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2004. С. 188 – 193.

противоположная ... стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности: всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи – вот крайнее выражение этой силы. Обе силы имеют ограниченный характер: первая исключает свободную множественность, вторая отрицательно относится к единству. Если бы этим двум силам не противостояла третья, то история превратилась бы в механизм, движимый этими противоположными силами, без целостности, движения, развития. Третья сила дает положительное содержание двум первым и, освобождая две первые от их крайностей, примиряет единство с множественностью частных форм и элементов, создавая тем самым «целостность общечеловеческого организма», придавая ему «внутреннюю тихую жизнь».

В современном мире совместное сосуществование этих трех сил проявляется в мусульманском Востоке, западной цивилизации и славянском мире. Первые две – «мусульманский Восток» и «западные цивилизации» – себя исчерпали, впад в «твердыню мертвого единства», «во всеобщий эгоизм и анархию». «... Две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Или ... это есть конец истории, что невозможно по закону развития, или же для осуществления третьего момента, требуемого этим законом, неизбежно царство третьей силы, единственным носителем которого может быть только славянство и народ русский».

Итак, русскому народу России философ отводит особое, значительное место в движении человечества к Всеединству и Богочеловечеству. Почему именно на Россию, на русский народ уповал философ?

По мнению В. Соловьева, характерная черта русского народа – не религиозность, как считали славянофилы, а сильная государственная организация, возникшая по конкретным историческим причинам. С одной стороны, Россия пережила бурную историю вторжения многочисленных завоевателей и отражения их набегов, что укрепляло государственность. С другой стороны, идеалы русского народа носят религиозный характер, что находит выражение в идее «Святой Руси». Реформы Петра I доказали способность русского народа к сочетанию восточных и западных культур. Кроме того, русский народ обладает уникальной способностью к самоотречению, которая опять же проявилась в таком историческом факте, как призвание варягов. А культурная миссия привилегированной нации, како-

вой он считал русский народ, заключается не в том, чтобы добиться привилегированного положения и господствовать, а в том, чтобы служить другим народам и всему человечеству.

Полемизируя со славянофилами, которые считали православие наиболее характерной чертой русского народа, В. Соловьев писал, что трудно рассматривать православие именно в таком аспекте. Потерпев раскол в XVII веке, оно не восстановило единство своих рядов, и, начиная с XVIII века, православная церковь пребывает в подчинении у государства. В свою очередь западное католичество, западная церковь обрели опыт многовекового сотрудничества с государством, сохраняя свою независимость и самостоятельность.

Таким образом, способность русского народа к самоотречению позволит привести к признанию папы главой так называемой Вселенской Церкви. Католическая церковь и русская империя – вот силы, способные руководить всемирным историческим процессом. Без Западной Европы Россия не может способствовать подъему всего человечества, а потому необходим союз российского самодержавия с католическим папством. Он мечтал о том, чтобы Россия стала всемирной христианской монархией, и в то же время выражал беспокойство: «Жизнь России еще не определилась окончательно, она еще двоится, увлекаемая в разные стороны противоборствующими силами. ... Судьба России зависит не от Царьграда и чего-нибудь подобного, а от исхода внутренней нравственной борьбы светлого и темного начал в ней самой. Пусть Россия, хотя бы без Царьграда, хотя бы в настоящих своих пределах, станет христианским царством в полном смысле этого слова – и тогда все остальное, наверное, приложится ей».

Н.П. Козлова в статье «Рецепции творчества В.С. Соловьева в современной философии и теологии Запада» писала, что «Владимир Соловьев убежден в том, что противостоящие друг другу христианские конфессии вернутся к высшему Всеединству во имя свободы и любви без всякого внешнего принуждения»<sup>376</sup>. В. Соловьев указывал на следующие основы экуменического движения у различных направлений христианства:

- 1) общие духовные источники;
- 2) соборность, которая помимо всего прочего предполагает отказ каждой церкви на монопольное владение истиной;

---

<sup>376</sup> Козлова Н.П. Рецепции творчества В.С. Соловьева в современной философии и теологии Запада // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М.: Библ.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2004. С. 96 – 100.



3) дополнение христианского единства местным религиозным своеобразием и общечеловеческой солидарностью;

4) готовность искать у других, прежде всего, позитивное и учиться друг у друга;

5) решимость и мужество к практическому осуществлению богочеловеческих идеалов.

Философия В. Соловьева ставит перед собой задачу найти в расщепленном миропонимании элемент цельной всеединой истины. А расщепление сказывается на всем. Истина раскола между Западом и Востоком. И на этом пути возникает задача осуществления подлинного синтеза, нахождения «примирения». Это находит отражение в «Русской идее», смысл которой – во «встрече Востока и Запада». Главное состоит в синтезе двух вер: веры в Бога, которую исторически сохранял и развивал Восток, и веры в человека, утверждаемой западной цивилизацией, которая отказалась от религиозного прошлого и всецело построена на утверждении человеческой личности и нуждается лишь в подведении религиозного фундамента под свои утверждения. Она действительно осуществит религиозное будущее, еще более полное и вселенское, чем это было в прошлом, потому что в нем найдут свое место обе нерасторжимые части богочеловечества – начало Божественное и начало человеческое.

В.Н. Порус, рассматривая отношения В. Соловьева и Л. Шестова, полагает, что «реальное человечество раздроблено, и не видно силы, которая могла бы преодолеть эту разъединенность людей. Этой силой не обладает и христианская церковь, раздираемая противоречиями. Только перед лицом последнего мирового кризиса, воцарением Антихриста, смогут протянуть друг другу руки католицизм, православие и протестантизм, но это уже не остановит надвигающейся катастрофы. Дело не в упрямстве и догматизме церковных иерархов. Вселенское воссоединение человечества не может быть осуществлено потому, что разобщение имеет сущностный, а не случайно-привходящий характер. Нельзя склеить «всеединство» из разрозненных осколков»<sup>377</sup>.

Истинное христианство В. Соловьев связывает с понятием Вселенской Церкви, не совпадающей с какой-либо исторической церковью. «Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, –

---

<sup>377</sup> Порус В.Н. В. Соловьев и Л. Шестов: единство в трагедии // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М.: Библ.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2004. С. 111 - 126.

оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие. И если Христос есть действительно воплощение истины, то Он не должен оставаться только храмовым изображением или же только личным идеалом: мы должны признать Его как всемирно-историческое начало, как живое основание и краеугольный камень всечеловеческой Церкви. Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т.е. началом любви, свободного согласия и братского единения»<sup>378</sup>. Но, если, с точки зрения В. Соловьева, храмовое и домашнее христианство существует, то Вселенское христианство есть только цель, к которой нужно стремиться, мобилизовав все человеческие силы и возможности. Истинное христианство называется у В. Соловьева Вселенским, т.е. «всечеловеческим» не только потому, «что оно должно соединить все народы одной верой, а, главное, в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие дела в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом»<sup>379</sup>.

С понятием истинного христианства тесно связано понятие истинной духовности. По В. Соловьеву, христианская церковь есть церковь, состоящая из людей, принявших Христа, но принять Христа можно внутренне и внешне. Внутреннее принятие Христа заключается в духовном возрождении, в возрождении свыше или от духа, т.е. «когда человек, сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни (независимый ни от плоти, ни от ума человеческого), закон, который дан в откровении Христовом, и, признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую жизнь, внутренне соединяясь с Христом как родоначальником этой новой духовной жизни, главою нового духовного царства»<sup>380</sup>. Именно такое внутреннее принятие Христа и формирует истинную духовность, образует духовного человека. В противоположность этому возможно и внешнее принятие Христа, которое заключается только в «признании чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятии Его заповедей по

---

<sup>378</sup> Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 303.

<sup>379</sup> Там же. С. 305.

<sup>380</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989.Т.2. С. 162.

букве как внешнего, обязательного закона»<sup>381</sup>. Такая форма принятия Христа предполагает, по В. Соловьеву, возможность соблазна злым началом. Исторически с появлением христианства мир оказался разделенным на две части: христианскую Церковь, обладающую Божественной истиной и олицетворяющую собой добро; и оставшийся вне христианства мир, не знающий истинного Бога и лежащий во зле. С точки зрения В. Соловьева, искушение злым началом заключается в том, что «внешние христиане» открывают в себе потребность привести в лоно христианской Церкви оставшийся «за бортом христианства» мир; и приход к Христу осуществляется, как правило, не добровольно, а при помощи силы. Но таким образом отрицается могущество христианской Церкви: если христианство есть изначально благо и доброта, то применение насилия и обмана ставят под сомнение духовно-нравственные возможности христианской Церкви в борьбе со злом. Если для приобщения к христианской истине используется сила, следовательно, сама христианская истина признается бессильной, а это значит поверить в то, что зло сильнее добра, не верить в силу добра и, следовательно, не верить в Бога. «И это неверие, сначала незаметным зародышем скрывавшееся в католичестве, впоследствии явно обнаруживается. Так, в иезуитстве – этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа – движущим началом становится уже прямо властолюбие, а не христианская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, – достаточно признания папы и подчинения церковным властям»<sup>382</sup>. Но католический Запад, поддавшийся искушению злого начала, по мнению В. Соловьева, рано или поздно должен обратиться к христианской, богочеловеческой истине.

Истинному христианству должно соответствовать и человечество, т.е. должно присутствовать истинное человечество или совершенный человек. С точки зрения В. Соловьева, «совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией человеческого начала, сам добровольно и безусловно подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству»<sup>383</sup>. И православный Восток и католический Запад пытались найти у себя и совершенное Божество, и совершенное человечество, но безуспешно, по-

---

<sup>381</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 162.

<sup>382</sup> Там же. С. 162.

<sup>383</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 85.

сколькx истинное решение этого вопроса заключается в личном соединении совершенного Божества с совершенным человечеством, а это свидетельствует об открытии нового мира, мира в котором нет деления на восточную и западную культуры, а есть единое истинное человечество. Разделение двух начал – божественного и человеческого – что свойственно и для Запада с его «безбожным человеком», и для Востока с его «бесчеловечным богом», не может представлять собою истинного человечества. «Для истинного человечества одинаково необходимы и энергия человеческого начала, свободное действие всех человеческих элементов, без чего человечество будет только стадом, и приложение этой энергии к общему делу Божию, добровольное соглашение ее с высшим началом, без чего человеческая самодеятельность, лишенная содержания, превращается в бессмысленный произвол, ведущий к розни и взаимному истреблению или к деспотизму и рабству, т.е. к нравственной смерти»<sup>384</sup>.

С точки зрения Соловьева, истинное богочеловеческое общество, т.е. общество, созданное «по образу и подобию самого Богочеловека», представляет собою сочетание божественного и человеческого начал, причем божественное начало представляется православным Востоком, а человеческое – католическим Западом. Следовательно, для того чтобы общество стало богочеловеческим, необходимо соблюдение двух обязательных условий: сохранение в чистейшем виде божественного начала и развитие человеческого начала. Но высшего идеала общества, по В. Соловьеву, невозможно достигнуть сразу; для того чтобы эти два начала соединились, необходимо разделение, что и произошло с христианским миром, который разделился на две половины, «причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала ...»<sup>385</sup>. Из этого В. Соловьев делает следующий вывод: «Оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве»<sup>386</sup>, поскольку если бы христианство «пошло западным путем», направляя все свои силы и энергию на развитие человеческого начала, то

---

<sup>384</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 86.

<sup>385</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 168.

<sup>386</sup> Там же.

христианская истина не имела бы смысла и мир пришел бы к хаосу. В то же время, если бы история пошла по пути Византии, то из-за отсутствия человеческого начала христианская истина осталась бы несовершенной. И теперь, с точки зрения В. Соловьева, у нас есть уникальная возможность достигнуть истинного христианства, объединив два основных элемента богочеловеческого общества, т.е. придти к Всеединству, Всечеловечеству, Вселенской Церкви, в которой прошлое и будущее не исключают друг друга, а взаимодополняют; и более того для существования истинного человечества нужно образовать устойчивую связь «между тремя основными действующими силами социального и исторического человечества, между представителями его прошлого единства, его настоящей множественности и его будущей целостности»<sup>387</sup>.

Принцип прошлого осуществляется в Церкви через священство, священство интернациональное, централизованное, представленное Верховным Первосвященником; «Вселенское, или интернациональное, священство с Верховным Первосвященником как единственным центром отображает, одухотворяя его, первый возраст человечества, когда все народы в действительности были соединены общностью происхождения и тождественностью религиозных идей и правил жизни»<sup>388</sup>. Принцип прошлого – прочная основа для настоящего, которая не исключает будущего. Настоящее, по В. Соловьеву, представлено многообразием наций и народов, стремящихся к объединению в государства, но светские власти не способны выразить и удовлетворить интересы человечества в целом, поскольку выражают интересы исключительно своего государства и своей нации. Вселенская Церковь призвана, таким образом, объединить все народы и нации под властью единого государственного правителя. Итак, будущее предстает, с точки зрения В. Соловьева, во Всеединстве, вселенском братстве, которое невозможно без вселенского сыновства: «Прежде чем объединиться в свободе, нужно объединиться в послушании. Чтобы возвыситься до вселенского братства нации, государства и властители должны подчиниться сначала вселенскому сыновству, признав моральный авторитет общего отца. Забвение тех чувств, которые народы должны питать к религиозному прошлому человечества, было бы весьма плохим предзнаменованием для будущего этого последнего. Когда сеешь нечестие, пожни-

---

<sup>387</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 240.

<sup>388</sup> Там же.

наешь отнюдь не братство»<sup>389</sup>. Другими словами, деятельность Вселенской Церкви есть деятельность трех основных сил: Верховного Первосвященника, олицетворяющего собою истинное прошлое человечества, «светской власти национального государя», представляющего настоящее, и Пророка, проводника к идеальному будущему. Только единая согласованная деятельность этих трех сил дает возможность достигнуть Всеединства.

Идея Всеединства, выраженная в единстве представителей прошлого, настоящего и будущего человечества, по В. Соловьеву, тождественна с идеей Троицы: «... как в Троице каждая из трех ипостасей есть совершенный Бог, и тем не менее, в силу их единосущности, существует только один Бог, ибо ни одно из этих трех лиц не имеет отдельного бытия и никогда не находится вне субстанционального и нераздельного единства с двумя другими, точно так же каждый из трех главных чинов теократического общества владеет действительной верховной властью, причем, однако, это не предполагает трех различных абсолютных властей во Вселенской Церкви или в какой-либо ее части, ибо три представителя богочеловеческой верховной власти должны быть безусловно солидарны между собой, являясь лишь тремя главными органами единого общественного тела, выполняющими три основные функции единой коллективной жизни»<sup>390</sup>. И наша цель заключается в том, чтобы создать на земле образ Троицы как «новый аспект самой христианской идеи», а для этого необходимо единство – религиозное, государственное, национальное, духовное; «Христос открыл человечеству истину и дал ему задачу – преобразовать свою жизнь согласно истине. По истине все – едино, и Бог – абсолютное единство – есть все во всех»<sup>391</sup>.

Но, по В. Соловьеву, реальность такова, что человечеству недоступна истина, поскольку оно раздробленно и рассеяно по земле. Для того чтобы достигнуть всемирного единства, необходимо «прежде всего заложить новое единящее основание для самой человеческой жизни, восстановить ее связь с абсолютным началом истинного единства»<sup>392</sup>. Данная связь должна быть не отвлеченным понятием, а объективной реальностью. Для возникновения этой связи нужен богочеловеческий фактор, который выражается в Иисусе Христе. Истинная связь человека с Богом, по мнению В. Соловь-

---

<sup>389</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Соч.: В 2 т. Т.2 М.: Правда, 1989. С. 242.

<sup>390</sup> Там же. С. 243-244.

<sup>391</sup> Соловьев В.С. Из философии истории // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 338 - 339.

<sup>392</sup> Там же. С. 339.

ева, должна быть свободной, устанавливаться не извне, а свободными усилиями человечества и его целенаправленной деятельностью: «Богочеловеческая связь должна выражаться не только в том, что дается людям, – догматы веры, непрерывность благодати в таинствах и иерархии, но и в том, что делается самими людьми, – это есть второе, актуальное единство, без которого наша текущая действительность и исторический процесс оставались бы вне христианства, а тогда и цель самого христианства не была бы достигнута»<sup>393</sup>. Являясь в мир, человек получает Божественное единство как реальность, которую он должен принять; приняв эту Божественную связь, человечество должно ее усвоить своими собственными усилиями и действиями, должно использовать ее как преобразующее начало – только это позволит человечеству приблизиться к царству Божьему. «Итак, соответственно трем служениям и властям Христа, и мир христианский (или вселенская церковь в широком смысле слова) развивается как тройное богочеловеческое соединение: есть соединение священное, где преобладает божественный элемент в традиционной неизменной форме, образуя церковь в тесном смысле – храм Божий; есть соединение царское, где господствует (относительно) человеческий элемент, образуя христианское государство (посредством которого церковь должна реализоваться в живом теле человечества), и есть, наконец, единство пророческое, еще не достигнутое, где божественный и человеческий элемент должны вполне проникать друг в друга, в свободном и обоюдном сочетании образуя совершенное христианское общество (церковь как невеста Божия)»<sup>394</sup>.

Совершенное христианское общество, Вселенская Церковь не могут осуществиться, пока восточная и западная Церкви разделены. «Христианская Церковь в историческом смысле представляет собою примирение двух образовательных начал: восточного, состоящего в пассивной преданности божеству, и западного, утверждающего самостоятельность человека»<sup>395</sup>. Для христианской Церкви в равной степени необходимы и ценны и божественное, и человеческое начала, выражающиеся в признании человечеством над собою Божьей воли. Христианская Церковь, будучи богочеловеческим телом, представляет собой синтез этих двух элементов: истины Божьей, которая дается человечеству, и непосредственной его деятельно-

---

<sup>393</sup> Соловьев В.С. Из философии истории // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 340.

<sup>394</sup> Там же. С. 340-341.

<sup>395</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 103.

сти. Но данное согласование и равновесие может быть нарушено: человеческая деятельность может оказаться слишком слабой, что приведет к косности и застою, или, напротив, слишком активной, что приведет к проникновению человеческой деятельности в божественную. Данная проблема, по В. Соловьеву, присуща современному христианству с «неподвижным» Востоком и «суетным» Западом. «Хотя в христианстве и исторический Восток и исторический Запад нашли свою высшую истину, но прежде чем вполне проникнуться этой истиной и возродиться в новом человечестве – Вселенской Церкви, - они временно наложили на само христианство печать своей односторонности. Соединенные Церковью народы Востока и Запада скоро разошлись в своем понимании этой самой Церкви. Восточные поняли ее по-своему, западные по-своему, и вместо того, чтобы искать друг у друга восполнения этой односторонности, каждый стал искать только своего, принял свое одностороннее понимание за единственно истинное и безусловно обязательное, и, таким образом, теоретическая рознь во взглядах, связанная с дурною волею, перешла под конец в практический разрыв»<sup>396</sup>.

Церковь представляет собой реально-мистическую связь людей с Христом, причем эта связь, выражающая сочетание божественного элемента с человеческим, не зависит от желаний и действий отдельных людей, является одинаковой для всех, т.е. носит Вселенский характер. Для того чтобы Церковь обрела этот вселенский характер, необходимо, с точки зрения В. Соловьева, выполнение следующих условий: «... во-первых, признание богочеловеческой власти и церковной иерархии, чрез апостольское преемство от Христа происходящей (путь Христов); во-вторых, исповедание богочеловеческой веры, т.е. православного догмата об истинном и совершенном Божестве и истинном и совершенном человечестве Христа, согласно определениям Вселенских соборов (истина Христова); в-третьих, участие в богочеловеческой жизни чрез приобщение святым таинствам как начаткам новой духовной телесности и благодатной жизни (Христос как жизнь в нас)»<sup>397</sup>. Другими словами, эти условия сводятся к признанию «отеческой власти апостольской иерархии», вере в Иисуса Христа, участию «в благодатных дарах Духа Святого», и только те, кто выполняют эти условия, принадлежат к Христианской Церкви; таким образом, и православные, и

---

<sup>396</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 104.

<sup>397</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантизма // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 159.



католики одинаково принадлежат к Христианской Церкви. С этой точки зрения, по В. Соловьеву, можно говорить о существовании внешнего единства во Вселенской Церкви, поскольку и Восточная Церковь и Западная выполняют необходимые условия и, несмотря на разногласия, не теряют связи с Христом и составляют одно нераздельное тело Христово. «Единая святая соборная (кафолическая) и апостольская Церковь существенно пребывает и на Востоке и на Западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение двух половин христианского мира. Ибо хотя каждая из них имеет свой принцип в истории, а именно: Восток стоит на страдательном, а Запад на деятельном отношении к божеству, но в основе Церкви эти принципы не исключают, а восполняют друг друга; они различались и в древней Церкви, но не были причиной разделения: следовательно, разделение и противоборство между Христианским Востоком и Христианским Западом не вытекает из их церковных начал самих по себе, а только из их временного отрицательного положения, которое касается лишь исторического явления Церкви, а не ее истинной религиозной сущности»<sup>398</sup>. С этой позиции получается, что нет необходимости стремиться к единству, поскольку это единство уже присутствует, т.к. и православные, и католики, в независимости от «междоусобных» противоречий, принадлежат к единой Церкви и, несмотря на разногласия, не теряют своей связи с Христом, находятся с ним в богочеловеческом союзе. Но поскольку истинная Церковь включает в себя как божественный элемент, так и человеческий, то человеческая сторона Церкви должна выражаться в братском единении людей между собою. Богочеловеческая основа дается нам свыше независимо от нас, а человеческая основа целиком и полностью зависит от наших действий и поступков, поскольку мы должны не только принимать Божественную благодать, но и употреблять ее во благо людей. Разделение христианского мира, таким образом, не может способствовать развитию человеческого элемента в Церкви и, следовательно, служит препятствием для установления Всеединства. Для того чтобы установилось единство между Западной Церковью и Восточной, для того чтобы установить эти братские отношения, и православным и католикам, с точки зрения В. Соловьева, необходимо признать невидимое, но уже существующее братство во Христе. И если бы эти Церкви были действительно чуждыми друг другу, то между ними были бы возможны только такие отношения, при которых осуществилось бы только поверхностное сближение, но Церкви при этом

---

<sup>398</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантизма // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 159 - 160.

остались бы чуждыми друг другу и при любых изменениях условий незамедлительно бы разошлись; или под видом сближения, объединения одна из Церквей подавила бы другую. Но Восточная и Западная Церкви в действительности не являются чуждыми друг другу, они – части единого тела Христова, т.е. единой Вселенской Церкви. Таким образом, получается, что не нужно создавать Вселенскую Церковь, поскольку она уже существует, и Западная и Восточная Церкви уже есть Вселенская Церковь, но не в отдельности, а в единстве; а необходимо сделать все, чтобы «сообразовать видимое явление Церкви с ее существом»<sup>399</sup>. Разделение Церквей – результат ложного отношения к себе как единственному целому, т.е. восприятия только себя как Вселенской Церкви. Но эти Церкви только в единстве представляют Вселенскую Церковь, поскольку каждая выполняет свою задачу: православный Восток сохраняет церковную истину, а католический Запад организует церковную деятельность под руководством единой власти; и эти задачи не могут исключать друг друга и мешать друг другу. Неуспехи христианской политики, таким образом, В. Соловьев видит не в действиях Востока или Запада, а в их антихристианском разделении: «Мы, восточные, правы в том, что стоим за святыню церковного предания, католики правы, что стоят за единство и самостоятельность церковной власти. Виновны же более или менее и мы и они в том, что не хотим признавать нераздельности этих начал в полноте церковной жизни, их одинаковой необходимости для совершения церкви»<sup>400</sup>. Для того чтобы осуществилось истинное соединение Церквей, необходимо искреннее желание и способность принять чужую церковную правду, сохраняя свою, тем самым, избавившись от ненужного самомнения и эгоизма. При этом, по мнению В. Соловьева, между Церквями установятся сами собою правильные отношения, основанные на чувстве солидарности. Кроме того, необходимо рассмотреть спорные вопросы не с критической точки зрения, а с позиции справедливого отношения к «противной» стороне, основанной на желании понять и принять противоположную сторону. Если мирное и свободное соединение между Восточной и Западной Церквями осуществится, то к нему, по В. Соловьеву, присоединится и протестантство, поскольку свободное нравственное примирение сведет на нет тот принудительный характер, который и вызвал протестантское движение.

По мнению В. Соловьева, восточное православие и западный католи-

---

<sup>399</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 162.

<sup>400</sup> Там же. С. 164.

цизм «по своим образующим началам не исключают, а восполняют друг друга»<sup>401</sup>. Их враждебная противоположность происходит не из их истинной сущности, а является временным историческим состоянием. Соловьев не отдавал ни одной из них предпочтения. Каждая, по его мнению, имела свои преимущества перед другой. «Сохранение церковной истины, – писал он, – было преимущественно задачей католического Запада»<sup>402</sup>. Соединение двух начал – церковной истины и церковной организации – дало бы возможность создать подлинно вселенскую христианскую церковь. По своей сути ни Западная, ни Восточная Церкви никогда не отказывались и не отрекались друг от друга, но, временно отделившись, в результате антагонизма стали враждебными друг другу. Ярче всего это проявилось в церковно-политических вопросах, в частности во взаимных обвинениях в цезарепапизме в отношении к православной церкви и в папоцезаризме по отношению к католичеству. Но в сущности православный цезарепапизм сводится к идее христианского царя как особой самостоятельной власти, а «западный папоцезаризм сводится к истинной и многозначительной идее верховного первосвященника, который, пользуясь высшим духовным авторитетом во всем христианском мире, является с таким авторитетом и перед христианским государством, хотя и не имеет над ним никакой прямой власти в государственных делах»<sup>403</sup>. По мнению В. Соловьева, восточное православие и западный католицизм, некогда мирно совмещавшиеся в единой христианской церкви, должны вновь совместиться во Вселенской христианской Церкви. «Историей образована пропасть между нашею и западною церковью. Но как ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божьими, а человеческими руками. Разделение церквей – это Божье попущение, а не Божья воля. Божья воля неизменна: да будет едино стадо и один пастырь. Итак, можно и должно нам прилагать свои старания к тому, чтобы был засыпан этот пагубный ров, разделивший стадо Христово. Даже внешние политические меры, ведущие к ослаблению церковной вражды, когда эти меры внушены справедливостью и религиозным чувством, несомненно приносят пользу и заслуживают одобрения. Но главное дело, конечно, не в этом: главное дело – внутреннее примирение по существу, примирение в духе и истине»<sup>404</sup>.

---

<sup>401</sup> Чуркина И.В. В.С. Соловьев и Й.Ю. Штросмайер об объединении церквей // Вопр. истории. 1993. № 6. С. 144.

<sup>402</sup> Там же.

<sup>403</sup> Соловьев В.С. Славянский вопрос // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 321.

<sup>404</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 294.

Объединение церквей может произойти при следующих условиях. Во-первых, русская православная церковь признает авторитет папы как преемника св. Петра, но вместе с тем никогда не признает над собой его административной власти. Во-вторых, православная церковь должна сохранить свои обряды, а так же то высшее положение, которое в ней всегда принадлежало власти императора. Таким образом, центральное, объединительное значение во Вселенской Церкви принадлежит именно Риму, римскому епископскому престолу. В. Соловьев объясняет это тем, что «никакая другая церковь не являлась с таким значением. Одно из двух: или вообще Церковь не должна быть централизована, в ней не должно быть никакого центра единения, или же этот центр находится в Риме, потому что ни за каким другим епископским престолом невозможно признать такого центрального для Вселенской Церкви значения»<sup>405</sup>.

Что же представляет собой католическая церковь? По мнению Владимира Соловьева, идея католицизма заключается в подчинении религиозному началу мирской власти и мирских начал, всех сил общества и отдельного человека. Римская Церковь направляет свою деятельность на осуществление практической задачи христианства в мире, останавливается на «значении Церкви как деятельного царства или града Божия и изначально представляла собою принцип центрального авторитета, видимым и практическим образом объединяющим земную деятельность Церкви»<sup>406</sup>. Принцип «церковного авторитета или духовной власти» рассматривается со следующих позиций: во-первых, отношение центральной и духовной власти к местным народным церквям сводится к единству и нераздельности духовной власти и церковного авторитета, «сосредоточенного в кафедре верховного апостола Петра»<sup>407</sup>; во-вторых, отношение Церкви к государству, духовной и светской власти заключается в верховенстве Церкви; в-третьих, отношение духовной власти к духовной свободе отдельного лица, то есть свобода совести сводится к безусловному признанию церковного авторитета. В. Соловьев говорит о полном подчинении католической церкви со стороны государства, местных церквей, гражданских властей и каждого отдельного христианина, «она утверждает необходимость тройного подчинения: церковного, политического и лично-нравственного»<sup>408</sup>.

---

<sup>405</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантизма // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 136.

<sup>406</sup> Там же. С. 132.

<sup>407</sup> Там же.

<sup>408</sup> Там же.

Непосредственно в церковной области Римская Церковь представляет собой начало видимого единства, централизованной власти, верховного авторитета. Признавая земную Церковь как воинствующую, необходимо иметь в виду, что для практического действия, борьбы требуются единство и полная солидарность действующих сил, необходим верховный центральный авторитет, правильный иерархичный порядок и строгая дисциплина. Этим авторитетом и выступает католическая церковь, так как «Римская Церковь была всегда преимущественной хранительницей апостольского предания, и к ней в делах веры должны обращаться все местные церкви, то есть все верные»<sup>409</sup>. Стремления Рима объединить разнородные элементы человечества, по мнению В. Соловьева, привели к общей вражде по отношению к католицизму как со стороны западных, так и со стороны восточных народов. Но если западные народы связаны с католицизмом тесными узами, то восточным народам, в частности русским, тяжело побороть в себе чувства враждебности по отношению к католическому Риму. «Вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей церкви»<sup>410</sup> и все же «или ради своей вражды к католичеству откажемся от притязания иметь о нем справедливое суждение, или же ради правды откажемся, хотя бы только в мыслях, от своей вражды к нему»<sup>411</sup>.

Рассуждая о центральной духовной власти римско-католической церкви, В. Соловьев считает, что преимущества папы не могут распространяться на вечные основы церкви. Первую из таких основ составляет святительство, то есть право рукополагать других в священные должности. В святительстве папа как носитель центральной духовной власти не обладает никакими преимуществами перед другими епископами, он – такой же епископ, как и другие. Папе дана власть управления и наставничества в церкви. Вторая основа церкви – таинства, в исполнении которых папа также не обладает никакими преимуществами даже перед простыми священниками (кроме таинства рукоположения). В отношении третьей основы церкви – откровенной истины христианства – папа не обладает никаким преимуществом даже перед простым мирянином. «В обладании истиной Христовой папа есть только христианин между христианами»<sup>412</sup>. Никто – ни простой мирянин, ни папа – не может провозглашать какие-либо новые откровения

---

<sup>409</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 136.

<sup>410</sup> Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 17.

<sup>411</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С.133.

<sup>412</sup> Там же. С.138.

или истины, никто не может устанавливать новые догматы, никто не может быть причиной святительства или таинств. В этом отношении папа, будучи представителем центральной духовной власти, стоит на одной ступени с любым христианином. Другими словами, папская власть, не касаясь вечных основ Церкви, обладает лишь преимуществом верховного руководства земными делами Церкви «для лучшего направления и приложения общественных и частных сил к потребностям дела Божия в каждое данное время. Сверхчеловеческая, полученная нами в откровении и сохраняемая в предании, святыня Церкви неподвластна никакому человеку – ни Кесарю, ни папе»<sup>413</sup>. Следовательно, несправедливо называть папу главою церкви, так как у Церкви во всей ее неразделенности и целостности может быть только один глава – Иисус Христос. Папа не может быть главою Церкви, то есть видимой части Церкви, а именно входящих в ее состав людей, потому что является смертным человеком, занимающим Римский престол в определенный отрезок времени; следовательно, все папы, в то или иное время находившиеся на Римском престоле, являлись бы главой Церкви, что противоречит единству Церкви. Для того чтобы Церковь обладала объединяющим значением, римская кафедра должна быть «в реальном смысле кафедрой святого Петра, то есть за настоящего руководителя земной Церкви во всем течение ее исторического бытия должен быть принят один и тот же могучий и бессмертный дух первоверховного апостола, таинственно связанный с его могилою в вечном городе и действующий через весь преемственный ряд пап, получающих, таким образом, единство и солидарность между собою»<sup>414</sup>. Другими словами, папа является орудием, с помощью которого Христос осуществляет и направляет свои действия в каждое отдельное время, следовательно, папа является не главою Церкви, а «вождем данной исторической эпохи».

В. Соловьев отмечает, что центральный авторитет папства обладает условным и служебным значением. «Как и вся духовная власть, этот авторитет есть лишь обусловленное мистическим фактом нравственно-практическое средство для дела Божия на земле, или для направления временной жизни человечества к его вечной цели»<sup>415</sup>. Преимущество римского примата должно представлять собой не преимущество господства, а преимущество служения. Что касается характера этого служения, по мнению В. Соловьева, верховные первосвященники, твердо веря в религиоз-

---

<sup>413</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 138.

<sup>414</sup> Там же. С. 139.

<sup>415</sup> Там же.

ное основание своей власти, должны действовать не для этой власти, а в силу этой власти для общего блага всей Церкви. Авторитет должен выступать целью действия, а не действующей силой. При наличии у такого авторитета мистического религиозного основания не следует искать его укрепления извне; такой авторитет должен внушать доверие, так как он основывается на вере, доверии. Эти условия, по мнению В. Соловьева, и составляют основу папства.

Владимир Соловьев четко отличает первоначальное папство, основанное на любви и свободе, от папизма, основанного на юрисдикции и насилии. По мнению В. Соловьева, папизм представляет собой ревнивое, суетливое отношение к своей власти, стремление поставить эту власть на почву внешнего формального права, обосновать ее юридически, укрепить ее ловкой политикой, защищать силою оружия. Черты высшего духовного служения заменяются чертами вещественного господства. В церковной сфере папизм проявляется в упразднении самостоятельности больших местных церквей или митрополий, то есть зависимость епископов от архиепископов или митрополитов заменяется их полным подчинением папе. Другими словами, папизм проявился в усиленной централизации духовной власти в ущерб самостоятельности местных церквей.

Если в отношениях между Церковью и государством, духовной и светской властью папство представляет идею теократии, то он, по мнению Владимира Соловьева, придает теократии характер насильственного владычества. Правильное осуществление теократии «было задержано и испорчено ложной теократической политикой папизма, сущность которой состояла в том, чтобы управлять миром исключительно мирскими средствами»<sup>416</sup>. Папизм ставит Церковь на один уровень с государством, а духовную власть – на уровень светской, что подрывает внешнюю силу папства. Сила теократии заключается в ее религиозном сверхчеловеческом характере: «Церковь может пересилить все другие низшие силы мира лишь тем, что в ней есть нечто такое, чего нет в тех низших силах. Сила духовной власти – в ее религиозном преимуществе – преимуществе особого служения делу Божию»<sup>417</sup>. Только ради этого религиозного преимущества все силы мира должны быть объединены и подчинены духовной власти. По мнению В. Соловьева, теократическая идея требует подчинения всех

---

<sup>416</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 140.

<sup>417</sup> Там же. С.144.

мирских дел и интересов (как низших по сути) делам и интересам духовным (как высшим по существу), но из этого не следует, что представители духовных интересов могут брать на себя и мирские дела. Высший авторитет в каком-либо деле и материальный контроль этого дела – две совершенно разные вещи. Физическая жизнь должна быть подчинена его разумной воле, но в то же время разумная воля не может производить физиологические процессы. Духовная власть, будучи по сути выше и превосходящее светской, не может брать на себя государственные функции. В. Соловьев видит суть папизма в следующем: во-первых, смешение духовного служения с мирским владычеством; во-вторых, старания достигнуть этого владычества при помощи политических интриг и военной силы; в-третьих, при неудаче этих стараний уничтожение папства и попадание его в руки светской власти.

Владимир Соловьев видит вину папизма не в том, что он превознес, а в том, что он унизил папство. Мирская политика должна подчиняться церковной не посредством уподобления Церкви государству, а, напротив, через уподобление государства Церкви. Мирская действительность должна пересоздаваться по образу Церкви, а не наоборот. «Не первосвященники должны становиться царями, а напротив – царям должно восходить до религиозного союза и нравственного единения с истинными первосвященниками»<sup>418</sup>. Церковь должна притягивать к себе все мирские силы, а не втягиваться в борьбу. По мнению В. Соловьева, Западная Церковь лишала государство его духовной опоры, отнимала у мирской политики ее высшую цель и внутренний смысл, в этом и заключается грех папизма по отношению к христианскому государству.

Воплощение в жизнь принципа справедливости, к которому призывает В. Соловьев, невозможно при национальных распрях и национальной розни. В своих работах В. Соловьев выделяет несколько терминов: «народность», «национализм», «национальный эгоизм», «патриотизм», «псевдопатриотизм», «зоологический патриотизм».

С точки зрения В. Соловьева, народность определяется с двух позиций – националистической и космополитической: «Первая может быть сведена к формуле: мы должны любить свой народ и служить его благу всеми средствами, а к прочим народам имеем право быть равнодушными; в случае же

---

<sup>418</sup> Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантства // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 149.



столкновения их национальных интересов с нашими мы обязаны относиться к этим чужим народам враждебно. Сущность другой, космополитической точки зрения выражается так: народность есть только натуральный факт, не имеющий никакого нравственного значения; у нас нет обязанностей к народу как такому (ни к своему, ни к чужим), и только к отдельным людям без всякого различия народностей»<sup>419</sup>. В России, по мнению В. Соловьева, преобладает националистический принцип, и очень часто за понятием «народность» скрываются именно националистические настроения, и, в первую очередь, это касается отношения к католицизму. В чем выражается национализм? Возвеличивание своего народа, своей нации, поклонение своему народу как носителю вселенской истины приводят к поклонению национальным особенностям, односторонностям, т.е. отрицанию всего того, что связывает с другим народом, что является общим с другой нацией, а это есть ни что иное, как национализм, которому всегда сопутствует и национальный эгоизм, претензии на исключительность только отдельной «своей» нации и «своего» вероисповедания, а в оправдании «своего» все средства хороши. Для национального эгоизма «дорого не хорошее, а свое, хотя бы и худое. В силу эгоизма мы склонны стоять за свое худое, за свои недостатки и грехи как за свои, т.е. как за неотъемлемую часть нас самих ...»<sup>420</sup>. Если «свое» хорошо и истинно, то «чужое» плохо и ложно, следовательно, чужая нация и чужое вероисповедание, действительно, есть «чужое» враждебное. Но так как вся наша жизнь, деятельность, наши успехи сводятся к тому, чтобы достигнуть высшего образца истины и любви, выразившемуся в Иисусе Христе, тогда получается, что своими действиями, а именно стремлением возвысить одну нацию перед лицом другой, мы сводим на нет все наши усилия, поскольку, где есть недоверие и вражда, там нет истины и любви. «И не годится нам, воспринявшим нового человека, опять возвращаться к немощным и скудным стихиям мира, к упраздненному на кресте раздору между эллином и варваром, язычником и иудеем»<sup>421</sup>.

Несмотря на наши узконациональные особенности, мы принадлежим к единой христианской Церкви, которая носит универсальный характер, «и пока мы утверждаем свою религию, во-первых, в ее конфессиональной особенности, а потом уже как вселенское христианство, мы лишаем ее не

---

<sup>419</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 358.

<sup>420</sup> Там же. С. 302.

<sup>421</sup> Там же. С. 470.

только здоровой логики, но и нравственного значения и делаем ее препятствием для духовного перерождения человечества. ... Универсальность выражается не только в отсутствии внешних, национальных, конфессиональных и других преград, но еще более в свободе от ограниченности внутренней: чтобы быть истинно универсальной, религия не должна отделяться от умственного просвещения, от науки, от общественного и политического прогресса. Религия, которая боится всего этого, очевидно, даже не верит в собственные свои силы, она внутренне проникнута неверием, и при ее притязании на монополию нравственной нормы для общества ей недостает самого элементарного нравственного условия – искренности»<sup>422</sup>.

В. Соловьев не раз называл православие как чистейший вид христианства, которое предполагает соблюдение определенных морально-нравственных норм и правил, являющихся общими для всех направлений христианства. И эти правила и нормы не предполагают никакой национальной и конфессиональной вражды, напротив, настаивают на человеколюбии, справедливости. С точки зрения В. Соловьева, все это можно свести к следующей заповеди: «Люби все другие народы, как свой собственный»<sup>423</sup>. Это вовсе не означает, что нужно с одинаковыми чувствами любви, нежности, привязанности относиться ко всем нациям как к своей собственной, данная заповедь не требует уравнивать все нации и конфессии; необходимо всего лишь забыть о враждебности, чуждости, научиться ценить и уважать другие народы за их неодинаковость, уникальность, вместе с традициями и обычаями, свойственными только им. И если мы научимся быть справедливыми по отношению к другим народам, мы придем, наконец, к Всеединству, Всечеловечеству. «Национальные различия должны пребыть до конца веков; народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма. Но и сам это организм должен также существовать на деле; великое человеческое единство не должно существовать лишь в виде скрытой силы или абстрактного существа, но должно воплотиться в видимом социальном теле, явная и непрестанная центростремительная сила которого могла бы противодействовать множеству центробежных сил, раздирающих человечество»<sup>424</sup>. Идея Всеединства,

---

<sup>422</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С.354 – 355.

<sup>423</sup> Бессонова Л.А. Принцип Всеединства в историософии Владимира Соловьева // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М.: Библ.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2004. С. 189.

<sup>424</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 241.

«всеобщего равенства» вовсе не предполагает, что исчезнут все нации, напротив, «тело Христово как организм совершенный не может состоять из одних простых клеточек, а должно заключать и более сложные и крупные органы, каковые здесь естественно представляются различными народностями. Народный характер отличается от единичного большим объемом и долговечностью его носителя, а не чем-нибудь принципиальным, и если христианство не требует безличности, то оно не может требовать и безнародности»<sup>425</sup>.

Именно России В. Соловьев отводит роль примирителя народов и конфессий. Но для того чтобы исполнить свою роль, русскому народу необходимо отречься от национального эгоизма, забыть о своей исключительности и обособленности, необходимо осознать себя как часть вселенского целого, т.е. своего рода самоотречение во благо истинной цели, истинной идеи. И никакой другой народ, с точки зрения В. Соловьева, кроме русского, на это не способен, поскольку ему изначально присуще чувство терпимости и способности к национальному самоотречению, что проявилось в двух исторических актах: призвании варягов и реформах Петра Великого. А те, кто ратует за свою особую русскую веру и религию, забывая об особой миссии русского народа, по мнению В. Соловьева, не могут называться христианами, поскольку они отрицают саму цель христианства, отрицают идею всеединства. Кроме того, «существует элементарный моральный закон, одинаково обязательный как для индивидов, так и для наций, и выраженный в словах Евангелия; повелевающих нам, прежде чем принести жертву к алтарю, примириться с братом, имеющим что-либо против нас. У русского народа есть брат, имеющий тяжелые обвинения против него, и нам нужно помириться с этим народом – братом и врагом – для начала принесения в жертву нашего национального эгоизма на алтарь Вселенской Церкви»<sup>426</sup>. «Братом и врагом» русского народа является Католическая Церковь и именно с ней нужно примириться во благо Всеединства. И высокая миссия принадлежит не католическому Западу с подлинной священнической властью, выраженной в Папе, а православной России с подлинной государственной властью, выраженной в российской монархии; но данная миссия не является привилегией, «это – лишь благоприятные условия, налагающие на государя и на нацию некую особую обязанность в от-

---

<sup>425</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 365 – 366.

<sup>426</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С. 237.

ношении христианского человечества в целом, и будущее России зависит решающим образом не от физической ее мощи и исторических преимуществ, но от тех нравственных действий, через которые она может направлять свою мощь и свои преимущества на службу добрым или злым целям»<sup>427</sup>.

И если Россия, поставив во главу угла свой национальный эгоизм, будет преследовать только свои узконациональные цели, то это приведет страну, с точки зрения В. Соловьева, к упадку и гибели. Идея Всеединства наднациональна, она выше любых национальных интересов и противоречий, и, следовательно, служение этой идее есть ни что иное, как служение Богу, и если Россия отойдет от идеи Всеединства, то отойдет от самого Бога. Путь национального самоотречения и есть подлинный патриотизм, поскольку основывается на истинной любви к народу, но если под любовью к народу скрывается национальный эгоизм, то это уже есть псевдопатриотизм. Ложный патриотизм боится чуждых сил, влияний, истинный патриотизм пользуется ими и усваивает их. Истинный патриотизм открыт для чужих сил, использует чужой опыт, а ложный замыкается в себе, не давая развиваться нации в том или ином направлении. Для того чтобы двигаться вперед, нам нужно влияние чужих сил не только в государственной, политической и культурной сферах, но и в религиозной. Нам нужно стать открытыми для Запада, чтобы проявить себя, иначе мы не сможем решить свою религиозную задачу: «Мы доселе смотрим на западную церковь с таким же враждебным недоверием и предубеждением, с каким наши предки смотрели на западную цивилизацию; если бы они не победили в себе этого отвращения и не вступили бы в культурное общение с Европой, Россия теперь не существовала бы как историческая сила, как полноправный и важный член исторического человечества; и точно так же, если мы теперь не откажемся от своей религиозной исключительности и предубеждения, Россия не будет в состоянии явиться как всемирно-религиозная сила для служения вселенскому христианскому делу»<sup>428</sup>.

Национальный эгоизм и псевдопатриотизм предполагают идею исключительно «своей» нации, «своего» народа. Но как определить, что является «своим» для народа, где проходят эти границы «своего», что понимать под «своим»: православие, русскую нацию, славянство? Православными явля-

---

<sup>427</sup> Соловьев В.С. Письма в редакцию // Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Правда, 1989. С. 268.

<sup>428</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 231.

ются представители других национальностей, русскими считают себя представители различных конфессий, а о славянстве и говорить не приходится. Значительная часть славян принадлежит к Римско-католической Церкви, «чужой» для нас. Так получается, что и славянство для нас «чужое»? Если Россия, по мнению В. Соловьева, должна выступить в качестве примирителя народов, если соединение Церквей для нее – высшее призвание и нравственный долг, то для славянства единство и согласие стали уже насущной необходимостью, «... Славянская рознь давно уже стала общим избитым местом для чужих и для своих»<sup>429</sup>, которая своими корнями уходит в глубокое духовное раздвоение славянства вследствие разделения Церквей на два враждующих между собой лагеря; и решить эту насущную проблему, по мнению В. Соловьева, можно лишь одним способом – соединением Церквей, что приведет к объединению славянского мира.

Истинный патриотизм не требует от нас вселенской любви ко всему человечеству в целом; по В. Соловьеву, достаточно любить свой народ «по-человечески», по-христиански, не создавать каких-либо искусственных границ и ограничений, способствовать естественному общению своей нации с другими, развивать духовную связь со всем миром, а следовательно, и с самим Богом. В этом случае любовь к своему народу есть и любовь ко всему человечеству одновременно. Но если под предлогом того, что невозможно любить все человечество и невозможно служить всему человечеству, способствовать развитию узконациональных особенностей отдельной нации, формировать в ней обособленный звериный образ, то мы получим зоологический патриотизм, который был присущ, по мнению В. Соловьева, славянофилам. Возвеличивание одной нации, влекущее за собой служение ей как высшему идеалу, идеи богоизбранности и богоносности отдельного народа (в частности русского) – вот основные положения взглядов славянофилов, с точки зрения В. Соловьева. «Для каждого народа общий принцип национальностей воплощается лишь в его собственной особой народности, требующей исключительного служения. В этом служении своей народности различные народы если и не сталкиваются прямо враждебно, то все-таки не могут быть солидарны между собою. Ставя, в силу национального принципа, служение своей народности как высшую цель, каждый народ тем самым обрекает себя на нравственное одиноче-

---

<sup>429</sup> Соловьев В.С. Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении церквей). СПб: Алетейя, 1994. 84 с.

ство, ибо эта цель не может быть у него общею с другими народами»<sup>430</sup>. Но провозглашение своего народа Мессией обязывает и действовать как Мессия, служить истинному христианству, основанному на любви и духовной свободе, а не стремиться во что бы то ни стало «отстоять преимущество своего вероисповедного элемента перед чужим»<sup>431</sup>. Суть национальной политики заключается не в возвеличивании русской нации и Православной Церкви перед лицом католичества, поскольку и православные, и католики есть суть одной единой Вселенской христианской Церкви, внутри которой не может быть никакого национального обособления и международного соперничества: «Нельзя допускать интерес ко вселенской правде и вместе с тем отодвигать его на задний план, систематически принижать его перед слепую, стихийною силой. Или вселенская правда выше и важнее всего, или ее вовсе не существует»<sup>432</sup>.

Критикуя католический Рим и отчуждаясь от него, мы забываем, что идея единого человечества зародилась не в православном Востоке, а именно в католическом Риме. Еще Цицерон писал: «Должно сходиться в общении любви со своими, за своих же почитать всех соединенных человеческою природою»<sup>433</sup>. Перед природой и перед Богом мы все равны: и православные, и католики. Но если смотреть на другие народы как на извечных врагов и идеализировать национальную рознь, в таком случае, по мнению В. Соловьева, история не имеет никакого смысла, так же как и само христианство. В России камнем преткновения в национальном вопросе являлся польский вопрос. Польша, после присоединения к России, по географическому принципу являлась «своей», но поляки принадлежат к «чужой» для России католической Церкви, и для них православный Восток представлял чуждую и темную силу, враждебную их духовному существу. По В. Соловьеву, для любого поляка с духовной точки зрения немцы ближе, нежели чем русские. Потеряв свою политическую самостоятельность, поляки живут своей национальной идеей, которая не позволяет им раствориться в русском православном мире, поддерживают свою духовную идею – идею католичества. И выход из сложившейся ситуации, по мнению В. Соловьева, только один – примирение на религиозной почве. Русские для поляков «чужие» не столько в национальном плане, т.к. являются представителями

---

<sup>430</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 280.

<sup>431</sup> Там же. С. 631.

<sup>432</sup> Там же. С. 470.

<sup>433</sup> Там же. С. 357.

славянства, а «чужие» именно в религиозном отношении, т.к. принадлежат к двум разным «мирам»: православному Востоку и католическому Западу. А поскольку славяне частично принадлежат к православному миру, а частично – к католическому, они никак не могут составлять целое, противостоящее западной цивилизации. В связи с этим цель России в решении национального вопроса – оказаться третьим Римом, способным объединить и примирить два предшествующих. «Мы принадлежим и всегда будем принадлежать к русской церкви, но мы должны помнить, что главное дело в существительном «церковь», а не в прилагательном «русская». Вся сила России зависит от Церкви, но сила Церкви ни от чего не зависит. Для восстановления нашего истинного национального знамени необходимо, прежде всего, уразуметь и представить образ церкви в ее безусловной свободе и всеобъемлющей полноте независимо ни от каких местных и национальных ограничений»<sup>434</sup>.

В некогда единой Вселенской христианской Церкви не существовало никаких национальных и религиозных разногласий, и католичество и православие были объединены для служения одной общей цели – утверждению христианской истины. Но в силу исторических особенностей мир между католическим Западом и православным Востоком оказался непрочным, и разногласия между ними не прекращаются на протяжении истории, «но если разделение церквей было исторически необходимо, то еще более необходимо нравственно для христианства положить конец этому разделению»<sup>435</sup>. Для истинного христианства ценность представляет не народ сам по себе, а народ как часть вселенской идеи, как богоносная сила, осуществляющая волю Божию на земле, а именно установление Всеединства. Таким образом, цель христианства – объединить народы и религии в один живой организм, основываясь на принципе справедливости, который был присущ единой Вселенской Церкви, а затем утерян и к которому нам теперь следует вернуться. Общий принцип справедливости «есть обязанность терпимости и уважения к чужой вере и народности. Эта обязанность совершенно независима от того, как мы субъективно относимся к содержанию чужой веры, к характеру чужой народности, как мы ценим их внутреннее достоинство; требуется уважение к чужому праву, а не к чужому качеству. Мы должны признавать за другими верованиями и народностями-

---

<sup>434</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 400.

<sup>435</sup> Там же. С. 278.

ми, каковы бы они ни были, право на существование и свободное проявление и развитие, – должны признавать не на частной и материальной основе нашего мнения о них, а на том общем и формальном основании, что мы сами безусловно требуем такого признания нашей веры и народности со стороны других»<sup>436</sup>.

Всеединство невозможно без решения проблемы взаимоотношения Востока и Запада, а также места России. Спор между Востоком и Западом появился не сегодня и не вчера, он сопровождает человечество, с точки зрения В. Соловьева, на протяжении всей его жизни. От древних времен этот спор достиг и современности, разделяя человечество и мешая его правильной жизни. Этот спор, по В. Соловьеву, возник еще до христианства, с появлением новой религии – христианства – он был на какое-то время остановлен, но затем возобновился вновь в связи с антихристианской политикой. И решение этого спора заключается в истинной христианской политике, суть которой сводится к тому, чтобы подготовить человечество к пришествию царства Божьего. Но, по словам В. Соловьева, ни политика прошлого, ни настоящего не соответствовали этой цели, а напротив, ей противоречили, поскольку в политике христианских народов до сих пор присутствует раздор и вражда. И с этим фактом нельзя смириться, «ибо тогда пришлось бы преклоняться перед чумою и холерою, которые также суть факты. Все достоинство человека в том, что он сознательно борется с дурною действительностью ради лучшей цели. Господство болезни есть факт, но цель есть здоровье; и от этого дурного факта к лучшей цели есть переход и посредство, называемое медициною. И в общей жизни человечества царство зла и раздора есть факт, но цель есть царство Божие, и к этой-то цели посредствующий переход от дурной действительности называется христианскою политикою»<sup>437</sup>.

Тот односторонний взгляд на Церковь, который преобладает в Восточной Церкви, а именно ее статичность, восприятие ее как святыни, «прибывающей в предании», не был присущ христианству изначально, он появляется лишь со времени обособления Церквей, Восточной и Западной. В первые века христианства Церкви находились во внутреннем единении, и случившиеся разногласия были лишь временными недоразумениями, которые разрешались довольно-таки в скором времени. Более того, не приходилось

---

<sup>436</sup> Соловьев В.С. Из вопросов культуры // Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Правда, 1989. С. 486.

<sup>437</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 59 - 60.



говорить о существовании не только какого-либо политического соперничества между Восточной и Западной частями Церкви, но также и о культурных границах между ними. Но с усилением роли христианства и его внешним освобождением связано и ослабление единства между его частями, что еще более усилилось с переносом столицы империи на Восток. Византия, оказавшись новым Римом в политическом плане, стала воспринимать себя вторым Римом и в религиозном отношении. С этого времени между Византией и Римом начинается роковое соперничество, но общая беда, а именно ереси, на определенный момент заставляют забыть о разногласиях; таким образом, в силу общего религиозного интереса сохраняется политическое и культурное единство между Востоком и Западом: «Всегда, когда люди бескорыстно служат какому-нибудь высокому интересу и всецельно отдаются ему, они вместе с тем, даже помимо своей воли, достигают и других полезных результатов. Так в настоящем случае господство высокого и бескорыстного интереса – определить и утвердить чистую истину православия против ересей – послужило вместе с тем сохранению церковного единства между Востоком и Западом»<sup>438</sup>. В этой общей беде православие обращалось за помощью и поддержкой к Риму, чье высокое значение и авторитет утверждались и учителями Восточной Церкви и Вселенскими Соборами. Но и Риму была необходима помощь греческих богословов, «христианский Запад чувствовал потребность уравновесить практическое направление Рима аскетизмом и мистикой восточного монашества, которого влияние на Западную церковь тех времен не подлежит сомнению»<sup>439</sup>. Другими словами, пред лицом общего врага и Восточная Церковь и Западная не только активно и положительно взаимодействовали между собой, но и восполняли друг друга. Но с исчезновением общей проблемы и утверждением основного догмата православного вероучения совместными усилиями. Востока и Запада, Византия перестает нуждаться в поддержке Рима. Вместе с этим образуются основы западной цивилизации, позволяющие, по мнению В. Соловьева, христианскому Западу почувствовать независимость от христианского Востока. У православного Востока и католического Запада нет более общих интересов и единство заменяется соперничеством и антагонизмом, что в свою очередь приводит к разделению Церквей. Но православный Восток стал уделять внимание только бла-

---

<sup>438</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 111.

<sup>439</sup> Там же. С. 112.

гочестию, преданности отеческой святыне православия, забыв при этом, что отеческая святыня есть только начало и нужно двигаться вперед. Забыл Восток и то, что если постоянно смотреть назад, то цель – Царство Божье – так и останется недостижимой. «Ревниво оберегая основу Церкви – священное предание, – православный Восток не хотел ничего созидать на этой основе. В этом он был не прав. Святыня предания есть первое и важнейшее в Церкви. Но нельзя на этом остановиться: нужна крепкая ограда, нужна свободная вершина. Ограда церкви – это стройно организованная и объединенная церковная власть, а вершина церкви есть свобода духовной жизни»<sup>440</sup>. В отличие от Византии Рим пошел иным путем: если Византия сосредоточилась на сохранении «начатков царства Божия», то Рим сконцентрировался на средствах достижения царства Божьего на земле, уделив все внимание усилению духовной власти. В этом, по мнению В. Соловьева, заключались и великая сила, и великая опасность для Рима. Опасность выражалась, прежде всего, в том, что, направляя всю свою силу и энергию на укрепление духовной власти как средства достижения цели – Царства Божьего на земле, царства, в котором не должно быть никакой власти и никакого господства, – тем самым сама цель отодвигалась Римом на задний план. Итак, Восток был не прав в том, что не думал о практических средствах и условиях достижения цели, а Запад был не прав в том, что превращал эти средства в цель своей деятельности. «Христианство не есть только предмет отвлеченного созерцания, но также и не дело одной практики. Но главная беда была не в том, что христианский Восток был слишком созерцателен, а Запад слишком практичен, а в том, что у них обоих было недостаточно христианской любви»<sup>441</sup>. Из-за отсутствия христианской любви исчезло взаимное понимание, исчезло желание и возможность понимать, помогать и восполнять друг друга, другими словами, исчезла целостность Вселенской Церкви. Истинная причина, по которой произошло разделение Церквей, с точки зрения В. Соловьева, помимо человеческой воли, – стремление и Византии, и Рима найти только «свое», а если есть «свое», то есть и «чужое», следовательно, нет Всеединства и не может быть Вселенской Церкви.

Итак, после разделения Церквей, их односторонности, появляются одинокий Восток и одинокий Запад – одиночество, по В. Соловьеву, па-

---

<sup>440</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 115.

<sup>441</sup> Там же.

губное для обоих. Одинокая Византия, сконцентрировавшись на созерцательном начале, оставив всякую практическую деятельность и силу сопротивления, оказалась под властью чуждой силы – ислама. Одинокий Рим активно развивал человеческое начало, которое затем легло в его основу. Несмотря на то, что человеческое начало, человеческая деятельность используется для достижения царства Божьего, оно само рассматривается с внешней стороны, первые роли отводятся авторитету духовной власти, которая связывается с материальным могуществом, что в свою очередь приводит к неудовлетворению и протесту; «как одинокая религиозная созерцательность восточного православия оказалась беспомощной перед живою силою чуждой веры, так точно одинокая религиозная деятельность западного католичества была бессильною перед мыслящим неверием»<sup>442</sup>.

Впоследствии Византия находит очередное оружие против Рима – ими оказываются обрядовые различия у православных и католиков, различия, которые до этого воспринимались как принимаемые местные обычаи. Теперь же эти обычаи становятся ересью и отступлением от вселенского предания. В частности, спор возник относительно опресноков. Итак, существенную основу истинной религиозной жизни составляют таинства, которые содержат как божественное вселенское начало, так и материальное, которое не имеет, соответственно, божественного происхождения и зависит от определенных условий и обычаев; «... особые свойства хлеба и вина, время дня, сопровождающие молитвы и священнодействия и т.п., – все это принадлежит к несущественным, второстепенным формам и условиям таинства, которые не заключают в себе ничего божественного и вселенского, которые, определяясь частным преданием той или другой церкви, могут свободно изменяться и имеют лишь относительную обязательность. Поэтому, хотя в восточной части Церкви издревле употреблялся для Евхаристии квасной хлеб, но пока вселенское значение Церкви и ее таинств ясно понималось восточными христианами, никому не приходило в голову свой частный обычай возводить на степень общеобязательного требования, и когда в западных Церквях установился противоположный обычай употреблять для Евхаристии пресный хлеб, то это никого не соблазняло на Востоке и нисколько не мешало полному общению с Западом»<sup>443</sup>. Но с развитием византизма то, что до этого казалось несущественным, приобре-

---

<sup>442</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 117.

<sup>443</sup> Там же. С. 124.

тает вселенские масштабы, особенностям местного обычая приписывается «общеобязательность вселенского предания»; и спор об опресноках, по мнению В. Соловьева, становится главным поводом к разделению церквей. «Действительное же, хотя и невысказанное, основание в пользу употребления квасного хлеба было то, что оно есть свой, греческий обычай, тогда как употребление опресноков есть обычай чужой, латинский. Любить и беречь свое родное – дело естественное и справедливое. Нужно только при этом помнить две вещи: во-первых, что своего обычая нельзя навязывать другим, для которых он не свой, а во-вторых, что есть на свете нечто высшее своего и чужого, и настоящее место этому высшему – во вселенской Церкви Божией»<sup>444</sup>.

И на Востоке, и на Западе в ходе истории сталкивались интересы государства и церкви. На Востоке государство благодаря своей крепкой организации оказалось сильнее церкви и подчинило ее себе. Но в силу своей традиционности государство не смогло далее развиваться и, как следствие, пало перед мусульманством. На Западе сложилась иная ситуация: «здесь, с одной стороны, вследствие того, что церкви пришлось иметь дело не с организованным Византийским государством, а с нестройными полчищами германских варваров, она получает огромную силу; с другой стороны, сами эти германские варвары, принявшие внешним образом католичество и подчинившиеся ему, но сохранившие свою внутреннюю самобытность, внесли в историю новые начала жизни (соответствующие второму моменту общечеловеческого развития) – сознание безусловной свободы, верховное значение лица»<sup>445</sup>. Перед лицом германских завоевателей церковь естественным образом присваивает себе «предание римского единства», становится церковным государством, что в свою очередь вызывает вражду со стороны германского государства. Таким образом, ни на Востоке, ни на Западе государство и церковь не смогли найти общие точки соприкосновения для гармоничного взаимодействия и дальнейшего развития.

Именно на России, с точки зрения В. Соловьева, лежит нравственная обязанность примирения Востока и Запада. Только Россия способна прервать между ними противохристианскую борьбу, которой по определению не может быть в христианстве, борьбу, основанную на взаимной ненависти и вражде, доведенной до антагонизма. Виновниками этой борьбы, этого

---

<sup>444</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С. 124 - 125.

<sup>445</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.2. С. 159.

бедствия являются и католический Рим, и православная Византия. Россия, приняв из Византии христианство в православной его форме, не только не имеет права перенимать у Византии грехи, которые довели ее до гибели, но обязана искупить эти грехи, примирить между собой и Восток, и Запад. «Едва ли кто усомнится, что главное препятствие для создания вселенской христианской культуры, примиряющей в себе Восток и Запад, есть именно разделение Церквей, вследствие коего Восток и Запад в междоусобном споре отнимают у христианской религии полноту ее культурно-исторического действия. Итак, устранение этого препятствия, т.е. соединение Церквей, есть первое дело для России при исполнении ее исторического призвания. Такое утверждение не есть чья-либо произвольная выдумка, а вытекает из сущности предмета»<sup>446</sup>.

Волею судьбы Россия оказалась между нехристианским Востоком и католическим Западом – между «басурманством и латинством». Византия в своей односторонней борьбе с Западом позволила проникновение восточных начал и в итоге оказалась бессильною в борьбе и с теми и с другими, позволила подчинить себя нехристианскому Востоку. Россия же оказалась в состоянии обезопасить себя от внешних врагов и не поддалась влиянию ни Востока, ни Запада. Данная борьба, с точки зрения В. Соловьева, способствовала укреплению России и формированию ее государственности. Показав свою физическую силу и Востоку, и Западу, Россия должна показать и свою духовную силу, силу примирения, которая ни в коем случае не должна выражаться в механическом перенесении к нам чуждых форм, «настоящая же задача не в том, чтобы перенять, а в том, чтобы понять чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины. Необходимо примирение по существу; существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а «по-божьи» отнестись к противнику. Это тем настоятельнее для нас, что теперь оба наши главные противника уже не вне нас, а в нашей среде. Латинство в лице поляков и басурманство, т.е. нехристианский Восток, в лице евреев вошли в состав России, и если они нам враги, то уже враги внутренние, и если с ними должна быть война, то это уже будет война междоусобная»<sup>447</sup>.

---

<sup>446</sup> Соловьев В.С. Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении церквей). СПб.: Алетейя, 1994. С. 18.

<sup>447</sup> Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.2. С. 316 - 317.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Прошедшие после «перестройки» годы стали периодом подлинно радикального переосмысления феномена религии в нашей культуре. Издано множество текстов ранее запрещавшихся и неперевожившихся отечественных и зарубежных авторов, открывших поразительно многообразный мир религиозности, перед лицом которого сегодня стало порой казаться неприличным быть «нерелигиозным», «атеистом» или светским философом, гуманистом. В этом потоке публикаций, к сожалению, слишком часто видны ностальгия по прежней «однозначности» и желание, «твердой рукой» государства установить истинный «Новый Порядок», в то время как почти отсутствуют глубокие работы, утверждающие принципы объективизма и университетского академизма в рассмотрении религии. Страна, где исторически в течение столетий сосуществуют три мировые религии, никак не может осознать свою вселенскую миссию стать центром межконфессионального диалога и взаимодействия, религиозоведческой Меккой, являющей миру богатство и плодотворность диалогизма религиозных интерпретаций постижения бытия и поиска «мета-конфессиональных» оснований такого диалога.

Очевидность значимости научного подхода к явлениям любой природы, например, в математике или физике, где никто не будет серьезно оспаривать теорию чисел или теорию относительности в связи с тем, что их создатели не принадлежали к определенной «истинной конфессии», еще не стала, к сожалению, нормой в отношении к многообразным религиозным объединениям, где приходится сталкиваться с печально знаменитыми списками «деструктивных сект». Сегодня совершенно необходимо осваивать богатейший религиозоведческий опыт, где принципиален отказ от описания бытия религиозности в терминах той или иной теологической доктрины (описания первого порядка), специфичной для каждой конфессии (юрисдикции, конкретного религиозного объединения), что требует разработки универсальной системы понятий, где понятийный аппарат конфессий будет переведен на язык иной категориальной системы, собственно религиозоведения, метатеологии (описания второго порядка). Переосмысление ценности религиозной интерпретации бытия отнюдь не означает введения одной – «самой ценной» – теологической интерпретации в качестве нормативного образца, взамен прежней «советской». Нормой для государства может быть только

наука, ведущая диалог о формах подлинного бытия человека в мире. Последнее, как показывают события последних десятилетий, отнюдь не беспроблемно.

Сегодня мы вновь возвращаемся к своим истокам, необходимости осмыслить фундаментальные ценности бытия человека в мире. «Просвещение», очевидно, не может носить характер принудительного «обращения», иначе системе образования угрожает «новый тоталитаризм». Религиоведение - это не область миссионерства или прозелетизма. Просвещение, однако, никогда не может и не должно быть отделено от эмоциональности и пафоса пропаганды подлинных ценностей. Истина, Красота и Благо образуют Триединство Подлинного, привлекающее к себе человечество всю его историю. Диалог прошлого и настоящего, Запада и Востока, «Я» и «Ты» в поиске этого триединства всегда предполагает не только различие и противостояние «своего» и «иного», но и возможность изменения и самоизменения, духовного развития, готовности отказа от «убеждений», которые оказываются только «предубеждениями».

Монологический пафос утверждения только «своих» убеждений должен смириться перед трезвым пониманием бесконечности и таинственности бытия, неизбежно превращающим убеждения в предубеждения, что в лучшей степени выявляется в диалоге с иным. Именно диалог стал новым символом будущего общества «постсекуляризма», на пороге которого мы все стоим сегодня.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК\*

1. Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000.
2. Smart N. The Worlds Religions. Cambridge, 1997.
3. The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995.
4. *Аксаков, И.С.* Современное состояние и задачи Христианства – по поводу книги Гизо: Размышления о сущности христианской религии / И.С. Аксаков // Сочинения. Общественные вопросы по церковным делам. – М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. –Т.4. – 770 с.
5. *Аринин, Е.И.* Философия религии: Принципы сущностного анализа : монография / Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. – 297 с. – ISBN 5-88086-168-6.
6. *Баркер, А.* Новые религиозные движения / А. Баркер. – СПб.: Рус. Христ. гуманитар. ин-т, 1997.
7. *Бергер, П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 223 с. – ISBN 5-85691-036-2.
8. *Бессонова, Л.А.* Принцип Всеединства в историософии Владимира Соловьева / Л.А. Бессонова // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. – М.: Библ.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2004 – С. 188 – 193. – ISBN 5-89647-067-3.
9. *Булгаков, С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
10. *Он же.* Сочинения. В 2 т. / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993.
11. *Гальцева, Р.* Условная эсхатология Владимира Соловьева / Р. Гальцева // Новая Европа. – 2000. – № 13.
12. *Гараджа, В.И.* Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей / В.И. Гараджа. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2005.
13. *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по философии религии / Г.В.Ф. Гегель // Философия религии. В 2 т. – М., 1976.
14. *Данилевский, Н.Я.* Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 574 с. – ISBN 5-212-00482-9.

---

\* Печатается в авторской редакции.



15. *Журавский, А.В.* Тема востока и образы востока в религиозно-философской мысли В. Соловьева / А.В. Журавский // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. – М.: Библ.-Богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2004. – 312 с. – ISBN 5-89647-067-3.
16. *Зеньковский, В.В.* История русской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Академ. проект, 2001. – 880 с. – ISBN 5-8291-0127-8.
17. Идеализм и религия: реф. сб. – М., 1972.
18. История религии / А. Ельчанинов [и др.]. – М., 1991.
19. *Кант, И.* Религия в пределах только разума/ И. Кант // Трактаты. – СПб., 1996.
20. *Кантеров, И.Я.* «Деструктивные», «тоталитарные» ... и далее везде / И.Я. Кантеров // Религия и право. – 2002. – № 1. – С. 27 – 29.
21. *Кимелев, Ю.А.* Современная западная философия религии / Ю.А. Кимелев. – М., 1989. – 285 с. – ISBN 5-244-00232-5.
22. *Красников, А.Н.* У истоков современного религиоведения/А.Н. Красников // Классики мирового религиоведения: антология / сост. и общ. ред. А.Н. Красников. – М.: Канон+, 1996.
23. *Кутузов, Б.П.* Византийская прелесть / Б.П. Кутузов. – М.: Три-Л, 2003.
24. *Левицкий, С.А.* Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий. – М.: Канон, 1996.
25. *Лосский, Н.О.* Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии / Н.О. Лосский // Соловьевские исследования. – Иваново, 2002. – Вып. 4. – 272 с. – ISBN 5-894-82-235-1.
26. *Луман, Н.* Дифференциация: пер. с нем. / Н. Луман. – М., 2006.
27. *Мень, А.В.* История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т.1. Истоки религии / А.В. Мень. – М.: Слово, 1991.
28. *Антоний Сурожский.* О встрече / митр. Сурожский Антоний. – Клин: Христ. жизнь, 1999. – 255 с. – ISBN 5-93313-004.
29. *Неретина, С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии / С.С. Неретина. – Архангельск, 1995.
30. Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. – М.-СПб.: Лет. сад, 2007.
31. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения // История религии / А. Ельчанинов [и др.]. – М., 1991.

32. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2001.
33. Религиоведение: энцикл. слов. / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакяна. – М.: Академ. проект, 2006.
34. *Рикер, П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М.: Медиум, 1995. – 415 с. – ISBN 5-85691-035-4.
35. *Соловьев, В.С.* Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении церквей) / В.С. Соловьев. – СПб.: Алетейя, 1994.
36. *Он же.* Сочинения. В 2 т. / В.С. Соловьев. – М., 1989.
37. *Тайлор, Э.Б.* Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М., 1989.
38. Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы. Международная смешанная богословская комиссия (Мюнхен, 30 июня - 6 июля 1982 г.). – М.: Богородице-Рождественский монастырь, 1994.
39. *Трубецкой, С.Н.* (Неопубликованное письмо в защиту «Русской идеи» Владимира Соловьева / С.Н. Трубецкой // Новая Европа. – 1994. – № 5.
40. *Хомяков, А.С.* Работы по богословию / А.С. Хомяков // Соч.: В 2 т. Т.2. – М.: Медиум, 1994. – 590 с.
41. *Он же.* Работы по историософии / А.С. Хомяков // Соч.: В 2 т. – М.: Медиум, 1994. – 590 с.
42. *Чаадаев, П.Я.* Апология сумасшедшего / П.Я. Чаадаев // Полное собрание сочинений и избранные письма. – М.: Наука, 1991. – Т.1. – 800 с. ISBN 5-02-008075-6, 5-02-008076-4.
43. *Он же.* Сочинения / П.Я. Чаадаев; вступ. ст. В.А. Мильчиной, А.Л. Осповата. – М.: Правда, 1989.
44. Иллюстрированная история религий. В 2 т. Т.1./под ред. Д.И. Шантепи де ля Соссей. – М., 1992.
45. *Шахнович, М.М.* Очерки по истории религиоведения / М.М. Шахнович. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
46. *Яблоков, И.Н.* Основы теоретического религиоведения/ И.Н. Яблоков. – М.: Космополис, 1994. – 223 с. – ISBN 5-8183-0541-4.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	3
<b>Глава 1. Религиозность и дименсионализм.....</b>	<b>5</b>
§ 1.1. Принадлежность к формам подлинного благочестия.....	5
§ 1.2. Принадлежность к формам подлинно Прекрасного.....	29
§ 1.3. Принадлежность к формам лично-социального.....	50
<b>Глава 2. Религиозность и диалог.....</b>	<b>76</b>
§ 2.1. Постановка западниками и славянофилами проблемы общей природы католичества в контексте категорий «свое» и «чужое».....	76
§ 2.2. Проблема «католичества» («православности») В.С. Соловьева.....	105
§ 2.3. Интерпретация католичества в свете концепции Вселенской Церкви.....	108
Заключение.....	150
Библиографический список.....	152

*Научное издание*

АРИНИН Евгений Игоревич  
МАРКОВА Наталья Михайловна

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ  
Академическое введение  
в основные концепции и термины

Монография

Подписано в печать 09.12.10.  
Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 9,07. Тираж 40 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета  
600000, Владимир, ул. Горького, 87.